



Francisco Mena O

Poder para la vida

Ensayos en exégesis y teología:
Introducciones, ejercicios, guías sobre
textos bíblicos y reflexiones teológicas



UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA

Poder para la vida: Ensayos en exégesis y teología: Introducciones, ejercicios, guías sobre textos bíblicos y reflexiones teológicas

Francisco Mena Oreamuno

Revista Ecu  nica
Volumen 3, Numero 1
ISSN 1659-0686

A 20 a  os del primer n  mero de la Revista Ecu  nica: Servicio de Informaci  n
Teol  gica. 2003. Volumen 1, N  mero 1.



Escuela Ecu mica de Ciencias de la Religión

Dirección: Escuela Ecu mica de Ciencias de la Religión

Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

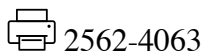
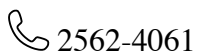
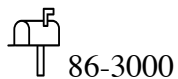


Tabla de contenido

Presentación	8
Sección 1: Introducciones a algunos libros y cartas de la Biblia	9
Amós: La tierra se estremece ante la opresión de los pobres (1990).....	10
1. La situación de Amós	10
2. Amós 1.1-2. Introducción.....	11
3. Amós 1.3-2.16: Juicio contra ocho naciones.....	12
4. Amós 3.1-6.14: Cinco mensajes.....	14
5. Amós 7.1-9.10. Cinco visiones.....	20
6. Amós 9:11-15. Conclusión del libro.....	22
7. Dios de Amós: una reflexión sobre el nacimiento de un profeta.....	22
8. Bibliografía.....	24
El Deuteronomio: La fidelidad al filo del exilio (1991).....	26
Bibliografía.....	29
Gálatas: El peligro de caminar al filo de la libertad (1995).....	30
1. Gálatas 1:1-10: Apertura: ¿tradición o liberación?.....	30
2. Gálatas 1:11-2:21: “El que me separó desde el vientre de mi madre.” Pablo el profeta.....	30
3. Gálatas 3.1-4.21: La fe como liberación: Dios nos saca del mercado de esclavos/as.....	32
4. Gálatas 5:1-6:10: De la liberación a la libertad.....	36
5. Gálatas 6:11-18: De mi propia mano os escribo que el punto ahora es la nueva creación.....	37
6. Bibliografía.....	37
Efesios: Aportes para la lectura de una epístola difícil (1996)	38
Primera sección: Ef 1.1-2	38
Segunda sección: Ef 1.3-14	38
Tercera sección: Ef. 1.15-23 y 2.1-8.....	41
Cuarta sección 2.11-22	43
La relación entre teología y ética en Efesios.....	45
Bibliografía.....	47
Tensiones proféticas sobre el exilio (2003)	48
Evaluación de textos exílicos	48
El ambiente psicológico, cultural y religioso en torno al exilio.....	48
Análisis de textos.....	49
La reconstrucción del mundo según los profetas: Ezequiel y Isaías 40-55.....	50
La Apocalíptica y el nacimiento de la fe. (2004).....	55
Antecedentes literarios e históricos de la apocalíptica.....	55
El espíritu apocalíptico.....	64
La perspectiva apocalíptica paulina con relación al modelo cosmológico	66
La apocalíptica y la episteme de la semejanza	67
La superación de las antinomias del cosmos presente	69
Bibliografía.....	72

Ejercicios exegéticos.....	76
La codicia: el deseo violento por poseer (1995).....	77
Primera sección: deseo intenso mediatizado por la necesidad profunda de una persona.....	77
Segunda sección: deseo intenso hacia la riqueza, el lujo y el poder	78
Tercera sección: deseo intenso orientado hacia el mal.....	81
Construcción-confusión: Estudio del relato de la Torre de Babel Gn 11. (1997).....	83
Bibliografía.....	89
Pruebas: formadoras de integridad. (1998/2001).....	91
¿Hasta cuándo Señor?	91
La teología antropológica: un filtro necesario.....	92
1. El tejido de Santiago 1.2-18	94
2. Siguiendo los diseños del tejido	97
3. La integridad como medio para vencer el fracaso y la pérdida.....	111
Bibliografía.....	113
Jesús y Legión, la paz como problema teológico. Estudio sobre Mc. 4.35-5.20 (1998).....	114
La identificación y construcción de la significancia “paz” en el contexto centroamericano	115
La “vida tranquila” del sueño marcano de la paz. El texto en su mundo de significancias	121
Conclusión: La paz como significancia en ambos mundos.....	128
Bibliografía.....	130
Apuntes para el estudio de la genealogía de Mateo 1.1-17 (2004).....	132
Genealogía, linaje y personalidad diádica.....	132
Análisis de la genealogía.....	134
Conclusión.....	152
Trabajos citados.....	152
Guías de estudios con textos bíblicos.....	154
Guía de estudio de La liberación de los posesos: la gestación del ser humano nuevo (2005).....	155
El análisis horizontal	156
Traducción, delimitación de las secuencias y estructura de los relatos.....	156
Traducción y separación en frases:.....	157
Estructura.....	161
Las secuencias:.....	163
Traducción y división en frases:.....	165
La división en secuencias	166
La estructura:.....	167
El análisis vertical	177
Bibliografía.....	189
Pablo, testimonio de la novedad de vida. Guía de estudio (2005).....	195
Objetivo general	195
Objetivos específicos.....	195
Introducción.....	195
Gálatas 1.11-2.21: “El que me separó desde el vientre de mi madre”. Pablo el profeta.	196
Estudio de las comunidades paulinas	207

Estudio de las Tablas de casa.....	214
La casa como orden benevolente y aceptación del mundo Efesios 5.21-6.9	216
Estudio de la gracia en Pablo.	221
Bibliografía.....	225
Guía de estudio para iniciar la lectura de los evangelios sinópticos (2004)	229
Puntos de partida: la tensa mutualidad entre credo y espíritu	229
Preguntas de síntesis, análisis y reflexión	232
Estudio 1: “No he venido a traer paz sino espada” (Mt 10.24b): El enigma de lo inesperado	233
La agonía de Jesús en Getsemaní: una primera experiencia con el problema sinóptico.	240
Estudio 2: La introducción al evangelio de Marcos: Relato mítico fundacional	245
El papel programático de las Introducciones a los evangelios	252
El programa de la Introducción al Evangelio de Marcos	254
Estudio 3: ¿Quién es Jesús para nosotros hoy? Nuestra imagen de Jesús y las películas	282
Bibliografía.....	287
Obsesión con la hermenéutica.....	292
Una hermenéutica bíblica desde el lenguaje del mito (1998).....	293
Introducción a la problemática de la hermenéutica bíblica: Jesús entre el Pan y la Palabra.....	293
Definición del mito como espíritu-energía de la creación humana	317
Propuesta metodológica para una hermenéutica bíblica a partir del lenguaje del mito	323
Claves metodológicas para una hermenéutica desde el lenguaje mitológico.....	327
Bibliografía.....	332
La espiritualidad del caos: hermenéutica bíblica desde comunidades aprendientes (2008).....	334
El problema	334
Dios se hace hombre.....	336
Entrelazamiento de lo viejo y lo nuevo	337
Simbiosis, enredo y constitución del mundo latinoamericano	341
Lo real maravilloso de la gratuidad.....	343
Teología desde Nuestra América	344
Exégesis intercultural	346
En el principio era la palabra.....	347
Un punto de encuentro: la tragedia.....	356
Bibliografía.....	361
El quehacer teológico: una reflexión desde la espiritualidad y la sabiduría (2012)	363
1. Teología: un canto al amor por la vida	363
2. Rubem Alves: “El teólogo no puede decir la verdad”	364
3. El camino actual de la exégesis bíblica: el pluralismo.....	376
4. Definir la tarea teológica: el canto del amor por la vida que se canta a sí misma.....	378
5. El método teológico: el pensar desde las entrañas con sabiduría.....	380
Un resumen.....	388
Bibliografía.....	388
Hermenéutica de la Liberación desde Mesoamérica: Escuchar la voz de la selva (2022-2023)	389
Lucha por la justicia y opción de clase.....	389
La Biblia necesita aprender del Caribe.....	391

La maraña del matorral o la espesura de la selva (categoría espacial).....	392
La putrefacción (categoría temporal-productiva).....	393
Transformando estas categorías en mediaciones bíblico-hermenéuticas.....	393
Bibliografía.....	396
Reflexiones bíblico-teológicas y pedagógicas	398
La creación: somos hilos de un mismo tejido (1994)	399
1. Dios crea sistemas de vida: Gn 1.1-2. 4a.....	399
2. Mutualidad y solidaridad entre el ser humano y la creación: Ro 8.18-27.....	400
3. La esperanza compartida en la Nueva Creación: Ap 21.1ss.....	400
Hambre de compasión (s/f).....	402
Teología antropológica y relectura bíblica: el caso de Romanos 6.1-11 (1998).....	404
Introducción.....	404
El orden como espacio habitable para los seres humanos (Ro 6.1-11)	404
Romanos 6.1-11 como recreación del orden a partir de la fuerza vivificadora de Dios	411
Análisis estadístico de términos clave en la sección 5.1-8.39 de Romanos.....	413
Estudio de las estructuras de los capítulos 5 y 6.	416
A modo de conclusión	421
Bibliografía.....	422
La vida sin propósito: la hermenéutica bíblica desde una masculinidad en proceso (1998)	423
Introducción.....	423
La vida con propósito: la desfiguración divina de lo humano.....	423
La bendición de una vida sin propósito.....	425
Orientaciones para vivir una vida sin propósito.....	427
Conclusión.....	429
Sed de vida: una relectura de Ro 6.2-11 (1998).....	430
1. Nacer a destiempo	430
2. Pablo: el tiempo renacido	432
3. El tiempo nuevo vivido para Dios.....	434
Una conclusión a tiempo	436
La formación teológica como búsqueda de Dios (2000)	437
1. La disolución de lo humano	437
2. El desconocimiento como esperanza.....	441
3. La formación teológica como búsqueda de Dios	444
4. A modo de conclusión: la formación teológica como el doloroso nacimiento de un lenguaje	446
Bibliografía.....	447
Teología como ciencia social: bases para la construcción de una carrera alternativa. (2014).....	448
Bibliografía.....	451
Teología Latinoamericana de la liberación	452
¿Por dónde empezar?.....	452
De la vida a la Teología.....	455
La teología como acto segundo	456
La teología como lucha contra la idolatría	456
El Reino como lugar histórico.....	457

La Espiritualidad profunda como reto para una teología y una pastoral ecuménicas (1994).....	458
1. Ecumenismo, identidad y poesía.....	458
2. Espiritualidad como experiencia plural.....	460
3. El cuerpo y el ecumenismo	462
4. Ecumenía y Ecología.....	463
5. Una conclusión.....	464

PRESENTACIÓN

El texto que usted lee en este momento resume una parte de la producción intelectual que he realizado a lo largo de 20 años. Cuando por primera vez se present  parte de este material no existían los mecanismos para digitalizarlo y ponerlo gratuitamente al servicio de las personas interesadas. El texto original fue una producción bastante artesanal del 2003, y fue el germen de la primera Revista de la Escuela Ecu mica. Anterior a la actual SIWO', la *Revista Ecu mica. Servicio de información teológica* surgió de otro, el real primer intento de la Escuela Ecu mica para publicar su producción intelectual, ese primer intento se llamó Servicio de Información Teológica. El profesor Amando Robles logró un aporte de la Asamblea Legislativa (es todo lo que recuerdo) para mejorar aquella publicación y all  nació la *Revista Ecu mica*. De este segundo intento nació la actual Revista SIWO' (<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo>). En el año 2003 y como inicio de la Revista Ecu mica se publicó un número con varios textos escritos míos y que tenían el propósito de apoyar la formación de estudiantes de teología.

Ese primer texto de la Revista Ecu mica se publicó con el título: *Poder para la vida. Ensayos en exégesis y teología*. Por esta razón en esta segunda publicación mantenemos el nombre y ampliamos significativamente el contenido del 2003. Todos los documentos aquí publicados son de mi autoría. Prácticamente todos los artículos de esta segunda edición tienen fecha. Algunos pocos han sido publicados y se indica en cada uno donde se realizó la publicación.

Lo que contiene este texto es una serie de estudios en su mayoría exegético pero orientados a la formación de personas estudiantes que no tienen acceso a bibliotecas y que se nutren muchas veces, de textos de la internet que no son aptos para la formación académica o seria en el estudio de la Biblia. Espero que este texto sea de utilidad, pero también es una manera de organizar treinta años de trabajo no publicado y no disponible en versiones digitales.

Agradezco a la Escuela Ecu mica de Ciencias de la Relig n y a la Universidad Bíblica Latinoamericana por la oportunidad de realizar esta publicación. Tamb n no debo olvidar el apoyo dado por el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional. El desarrollo de la Escuela Ecu mica le debe mucho a este Programa.

Francisco Mena O.
Julio del 2023

SECCIÓN 1: INTRODUCCIONES A ALGUNOS LIBROS Y CARTAS DE LA BIBLIA

Amós: La tierra se estremece ante la opresión de los pobres (1990)¹

El mensaje del libro del profeta Amós tiene un sabor, particularmente, latinoamericano. Sabe a denuncia. Sabe a dolor e injusticia. Esto, es algo que, en estas tierras, se conoce y reconoce. Por eso un breve comentario que permita comprender un poco mejor su estructura literaria y teológica, nos parece apropiado...para no olvidar...

1. La situación de Amós

Amós predica a mediados del siglo 8, de esta misma época proviene el libro que estudiamos, quizá entre 760-750 a.C. (F glister 1971, 174; Sch kel 1980, 953; Wolf, 1984, 160). El punto clave para fechar a Amós, así como para contextualizarlo depende de lo que sepamos de Jeroboam II. El periodo de su reinado se caracteriza por la prosperidad pues, aprovech  su coyuntura político-militar para ampliar su reino y fomentar el comercio (Haag 1981, 2066; ver, además: Bright 1970, 307-310 y Pixley 1989, 48)

Las implicaciones económicas de su política de expansión son, claramente, expuestas por el biblista brasileño Milton Schwantes: “La ampliación de las fronteras hacia el norte (Damasco y Jamat) y hacia el sur (Mar Muerto) tenía sus objetivos. Se incrementaba la recaudación de tributos. Y, muy especialmente, se garantizaba y se ampliaba el control de rutas comerciales. Precisamente para el Estado de Israel, éstas eran de vital importancia. A fin de cuentas, Israel ocupaba un lugar privilegiado en el sistema de rutas comerciales. Detentaba el control de que vinculaba las tierras del Nilo con las del Éufrates y el Tigris. Comerciantes egipcios y mesopotámicos necesariamente debían pasar por la planicie de Jezreel, un verdadero empalme comercial. Además de detentar el control de este valle..., Jeroboam supo hacer valer sus intereses hacia el norte, en Damasco y en el acceso a Jamat. Tamb n las feroces luchas en torno a Galaad y la ampliación de las fronteras rumbo al sur, obedecen primariamente a objetivos mercantiles (Schwantes 1987, 11)

Por esta visión política, el reinado de Jeroboam II generó un enorme crecimiento de la riqueza. Dice Bright “Todo esto dio como resultado una prosperidad tal como ningún israelita viviente podía recordar. Los edificios espléndidos y el fino marfil incrustado, de origen fenicio o damasceno, desenterrado en Samaria demuestran que no exagera Amós sobre el lujo de que gozaban las clases altas de Israel. Judá era, igualmente, próspera. (Bright, 309; ver Noth 1976, 175-176 sobre las excavaciones en Samaria donde se encontraron muestras de camas de marfil).

Sin embargo, el próspero desarrollo económico de esta época no fue igualitario. Amós es la voz de los sin voz, o, mejor dicho, Amós es el heraldo del que defiende a los sin voz: Yahvé Dios. Una muestra clara de la opresión y la pobreza contrastante con la riqueza y el esplendor de los

1 2003. “Amós: La tierra se estremece ante la opresión de los pobres.” En *Revista Ecu mica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecu mica de Ciencias de la Religión. Esta publicación se originó en un trabajo realizado en el libro de Amós durante 1990.

grupos gobernantes son los palacios. “Los palacios -dice Sicre- son la imagen más perfecta del poder y de la riqueza conseguidos a costa de los pobres. Transponiendo este dato en clave de idolatría podemos decir que los palacios son el santuario supremo de Mammón. Al dinero se le puede dar culto en cualquier lugar: en los tribunales de justicia, en el mercado, incluso en el templo y junto a los altares yahvistas. Pero el palacio es su residencia habitual, el sitio donde se hace más presente y palpable este nuevo rival de Dios.” (Sicre1979, 112).

Sicre abre la discusión de lo religioso y nos lleva a preguntar, ¿cómo se vivía la religión en el reino de Jeroboam II? “Esta descomposición social iba unida a la corrupción religiosa. Aunque los grandes santuarios estaban en plena actividad, repletos de adoradores y magníficamente provistos, la religión no se conservaba en su pureza. Muchos santuarios eran abiertamente paganos, fomentando los cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Otros, la mayoría, aunque se presentasen como santuarios yahvistas, cumplían una función totalmente negativa: apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios que garantizaban la tranquilidad de conciencia y el bienestar del país” (Alonso Schökel 1980, 952)

Este resumen de diferentes autores sobre el contexto de Amós nos da elementos valiosos para interpretar el mensaje del profeta. Seguidamente analizamos el texto del libro.

2. Amós 1.1-2. Introducción

Se informa quién fue A., cuándo predicó, y cuál fue el origen de su autoridad. Era pastor (1:1) y recogía la fruta de los sicómoros silvestres que crecían en las partes bajas de esa región desértica (7:14), es decir, se dedicaba a labores propias del campesinado, y no era un profeta “profesional”. Desde el punto de vista sociológico, ¿cómo debemos interpretar estas palabras de Amós? Para Milton Schwantes “Amós es persona de campo, parece ser un trabajador migrante. Su origen en Tecoa le proporcionó acceso a la cultura popular y a la inteligencia clánica-sapiencial (sabiduría del clan a que pertenecía), como también a las tradiciones pastoriles y a algún conocimiento de la actividad comercial, ya que su tierra natal lindaba con el desierto y, al mismo tiempo, estaba próxima a la ruta comercial de las montañas (Beerseba-Hebrón-Jerusalén).” (Schwantes 1987, 31.). Schwantes ubica a Amós entre la clase empobrecida de Israel, dentro del campesinado pauperizado por la política expansionista de Jeroboam II (Schwantes, 30).

Piensan diferente a Schwantes “La Misná y, recientemente, Neher, Randellini, Monloubou, Wolff y Rudolph (quienes) consideran a Amós un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario con más de lo preciso para vivir” (Nota en Alonso Schökel 1980, 953). También Alonso Schökel señala que Van Hoonacker, Osty, Steimmann, Rinaldi, y García Trapielo “piensan que era de clase humilde y pobre”.

La discusión debe quedar abierta. Sin embargo, es fácil suponer que la crítica contra Israel hecha por un ciudadano del sur debió producirle muchos problemas, independientemente, de su clase social. Simpatizamos con la posición de Schwantes sobre la ubicación social del profeta, pero, con reservas. Aceptamos con más seguridad su forma de entender la perspectiva teológica del profeta. Esta perspectiva implica que el profeta está empapado, no solo, de las tradiciones acerca de sus antepasados (éxodo, alianza, desierto, etc.) y de la fe en Yahveh sino, también, de la situación concreta que lo rodea.

Retomemos ahora la cuestión de la “profesionalidad del profeta”. Nuestro actual concepto de profeta como aquel que predice el futuro no nos ayuda a comprender el significado de ese término en el Antiguo Testamento. El concepto evolucionó dentro de la Escritura misma. C. H. Peisker

describe cuatro formas de profetismo que marcan cuatro etapas históricas del fenómeno en el Antiguo Testamento:

- En primer lugar, “los profetas extáticos”. Su característica principal es excitarse por medio de instrumentos musicales y al caer en trance comunicaban los mensajes de Dios. Dice este autor que los profetas de Baal tenían el mismo estilo y que las reacciones hacia ellos, por parte de los israelitas, eran encontradas: a unos les parecía bien, y otros los consideraban locos.
- En segundo lugar, “los profetas de tipo monástico”. Ellos se agrupaban alrededor de una figura relevante a quien llamaban “Señor” o “Padre” y con quien vivían. Como ejemplo de este tipo de profetismo tenemos a Elías y Eliseo. Lo importante para ellos era el influjo del Espíritu Santo y la realización de milagros (claramente atestiguada en la Biblia en el caso de Elías y Eliseo). Elías era también considerado hombre de la palabra y su acción se movía a nivel pastoral e incluso político.
- En tercer lugar, “los profetas cúlticos”. Estos eran designados como funcionarios en un santuario nacional. Este tipo de profeta tenía su puesto en el culto, junto al sacerdote. Según Piesker el profeta debía decir oráculos cuando el pueblo se quejaba y especialmente exponer dichos oráculos ante el rey. Esto significa que tenían gran influencia en la corte real. Quizá dentro de este sector se pueda mencionar Semei (1 Re 1.8), Sedecías (1 Re 22.24) y Natán (2 Sam 12.1ss; 1 Re 1.11). El autor encuentra “rasgos inequívocos de los profetas cúlticos en Zacarías y especialmente en Ageo”.
- El cuarto tipo es llamado por Peisker: “profetismo en sentido propio”. Este inicia con la monarquía y es la Palabra de Dios la que ocupa el primer plano en su actividad profética. A la par del desarrollo de la palabra, se van abandonando los lazos con lo cultural, lo institucional y la monarquía. Con respecto a la historia, la predicación se movía horizontalmente (pueblo, pueblos) y verticalmente (pasado, presente, futuro). Los temas centrales de la predicación son el oráculo de juicio y la profecía de salvación (Peisker 1983, 415-416).

En este último sentido, el profeta es portador de la Palabra, esta palabra no es suya sino dada por Dios. “Nabí” es el término hebreo para designar al profeta. Según Joaquim Jeremías “hoy se relaciona generalmente nabí’ con el acádico nabú: nombrar, llamar. Se sigue discutiendo si hay que entender el hombre en sentido activo: locutor, heraldo; o pasivo: arrobado, llamado por el Espíritu” (Jenni-Westermann 1985, 23). En el caso de Amós pesa su propio testimonio: ha abandonado su profesión por mandato de Dios para profetizar contra Israel. Dios le ha dado palabra para Israel. El no quiso identificarse con ningún grupo de profetas, era un «laico» y no un «profeta» profesional.

3. Amós 1.3-2.16: Juicio contra ocho naciones

Amós abre su mensaje señalando los pecados/crímenes de las naciones vecinas de Israel (Reino del Norte) en un esquema envolvente que causa el efecto en el lector de sentirse inmerso en un mar de injusticia, crueldad y opresión. Esta sección se inicia con el oráculo contra Damasco (1.3-5); y continúa uno a uno con Gaza (1.6-8); Tiro (1.9,10); Edom (1.11,12); Amón (1.13-15), Moab (2.1-3) y Judá (2.4,5), hasta llegar a Israel (2.6-16).

El profeta usa una misma estructura literaria para exhortar a cada una de las naciones, esto lo hace con base en un esquema numérico (usamos la Biblia de Jerusalén). Inicia la exhortación con

la frase “Así dice Yahveh”, luego aparece el esquema numérico con el anuncio de castigo: “*por tres crímenes...y por el cuarto, seré inflexible*”; inmediatamente se describe lo que parece ser el “cuarto” crimen y el castigo específico, para concluir, en casi todas las secciones, con la frase “dice el Señor” (menos en la 3, 4 y 7).

Alonso Schökel señala, en un estudio de las estructuras numéricas en el A.T. que, aunque para nosotros los números son abstracciones cuantitativas, para los hebreos tenían valor cualitativo, especialmente, algunos números. Enumera, además, algunos ejemplos: ...el tres, número de la perfección divina, reconciliación de la dualidad; el cuatro, número de la totalidad humana y cósmica, doble división plenitud y perfección; el siete, suma de cuatro y tres, perfección, etc. (Alonso Schökel 1987, 257).

La enumeración “tres...cuatro” puede interpretarse a partir de lo anterior, en el sentido de la suma de ambos números, siete, que indicaría la plenitud del pecado; o, como tres -el número completo- y cuatro, el número que excede la paciencia de Dios. En todo caso la maldad humana habría llegado al colmo y Dios tiene que castigar sin remedio.

Antes de seguir con el análisis estructural de esta sección, es importante analizar el contenido de la palabra traducida “crímenes” (Biblia de Jerusalén) o “pecados” (Reina Valera), la cual pertenece al lenguaje jurídico de ese tiempo y tiene que ver básicamente con infracciones contra la propiedad y los derechos personales (Wolff 1977, 152). El estudio en **DTMAT** (Diccionario Teológico Manual del A.T.) nos muestra un sendero de interpretación: “‘pesha’ llegó a ser -por ejemplo, en Amós- el concepto más importante de Pecado, porque la relación de Israel con Yahveh se acuñó de forma muy elaborada en la esfera del derecho...La peculiaridad...teológica del concepto está determinada por su significado básico antes expuesto: quien comete pesha no se rebela, simplemente, contra Yahvé o se levanta contra él, sino que, también, rompe con él, le arrebató lo suyo, lo usurpa, lo defrauda, atenta contra ello. Aunque esto implica siempre un proceder consciente, el concepto como tal no designa la intención, sino el carácter delictivo de una acción, que consiste en la sustracción de una propiedad o en la ruptura de un vínculo comunitario. Por ello, según el AT, el fenómeno más grave del pecado es el delito como ruptura, pero, no “la rebelión de la voluntad humana contra la voluntad de Dios” (**DTMAT** 1978, 621-622).

Este concepto abre la puerta para interpretar la conducta inhumana, que se manifiesta en la opresión y la injusticia, como ruptura con Dios. Pero, ruptura que usurpa a Dios mismo, esto es como idolatría. Esta posición implica repensar, teológicamente, la cuestión de las relaciones humanas: Dios está encarnado en el corazón de dolor humano. Dolor infligido por el deseo de poder o de dinero (que a la postre están en estrecha intimidad: ambas se integran en la idolatría). Cabe recordar aquí Mateo 25.31ss; cuyo mensaje es acerca de la identidad de Jesús/Dios con el que sufre, aún y cuando este último no profese la fe cristiana. El ser humano es imagen de Dios y todo cuanto se haga contra él se hace contra su creador.

Alonso Schökel acentúa la perspectiva internacional del concepto “pecados” en Amós: “Significativo es el tipo de pecados, porque no se trata de vengar delitos cometidos contra el pueblo del Señor, sino más bien contra lo que llamaríamos nosotros el *ius gentium*, derecho internacional. Al Señor le preocupa la justicia en las relaciones entre pueblos más allá de las fronteras de su pueblo. Tampoco denuncia la idolatría de los paganos, ni otras prácticas que en Israel serían escandalosas” (Alonso Schökel 1980, 962). Para Yahveh, la injusticia, por la violencia que se ejerce contra el débil, debe ser condenada. No hay punto medio, ni racial, ni sexual, la injusticia contra los débiles es idolatría (es un pecado/crimen) contra Dios mismo.

Volviendo a los ocho oráculos contra las naciones, proponemos la siguiente estructura para los seis primeros dirigidos contra las naciones no israelitas (1.3-2.3) tomando como clave las acusaciones:

A	1.3	Por haber triturado con trillos de hierro a Galaad .
B	1.6	Por haber deportado poblaciones enteras para entregarlas a Edom ,
C	1.9	Por haber entregado poblaciones enteras de cautivos a Edom , sin acordarse de la alianza entre hermanos,
C'	1.11	(Edom) Por haber perseguido con espada a su hermano ahogando toda piedad, por mantener para siempre su cólera, y guardar incesante su rencor,
A'	1.13	Por haber reventado a las mujeres encinta de Galaad , para ensanchar su territorio,
B'	2.1	Por haber quemado hasta calcinar los huesos del rey de Edom ,

Los dos primeros y los dos últimos oráculos, mencionados arriba, cumplen con el esquema tal y como lo presentamos al inicio de esta sección. Los oráculos centrales no; pues les falta la fórmula de conclusión y se ha aumentado el tamaño de la descripción del “cuarto pecado”. Los oráculos centrales también mencionan la palabra hermano. Por otra parte, los actores principales en estos seis oráculos son Edom y Galaad. Se señala a Edom como agresor (excepto en el sexto) y a Galaad como víctima. El sétimo oráculo, contra Judá, aporta elementos nuevos. Aunque en su forma es igual a los oráculos contra Tiro-Fenicia y Edom, la descripción del pecado es mucho mayor y parece de estilo deuteronomico. El oráculo cuestiona, fuertemente, el incumplimiento de la Ley y el seguimiento a los ídolos.

El oráculo contra Israel rompe de manera, claramente consciente, no sólo la estructura básica seguida hasta el momento en los demás, sino que ensancha sobre manera la descripción del pecado y confronta al pueblo de Israel con la historia del éxodo y la conquista. El castigo, también, es diferente, se podría decir que, así como Israel aplasta contra el polvo la cabeza de los débiles, así Dios lo hará contra ellos: los opresores.

En conclusión, el juego numérico propuesto por el texto en esta sección es 6 + 1 (6 naciones no israelitas + Judá, la sétima) 7 + 1 (6 naciones + Judá = 7 + Israel, contra quién es la profecía de Amós). Este esquema es la multiplicación de “por tres pecados y por el cuarto”. Si Judá es quien completa la perfección del pecado (la sétima nación), al despreciar la Ley de Yahveh y seguir a los ídolos, Israel la rebasa llevándola a límites más allá de todo lo visto hasta ahora.

4. Amós 3.1-6.14: Cinco mensajes

Los tres primeros son introducidos por la frase: “Oíd esta palabra”. En el primero (3.1-15), Amós declara a todo Israel que su mensaje proviene de haber escuchado la palabra de Yahveh, y proclama la destrucción de Samaria (3.9-15). En el segundo (4.1-13), advierte a los ricos que serán castigados por oprimir a los pobres. Aunque este castigo ya se había iniciado en pequeña escala, ellos no habían vuelto a Yahveh. El tercero (5.1-17) es un llamamiento para buscar al Señor antes que él pase en medio de ellos. En el cuarto (5.18-27), Amós pronuncia un “¡ay!”, sobre los religiosos cuyas ceremonias han llegado a ser abominación al Señor. En el quinto (6.1-14), pronuncia otro “¡ay!”, esta vez sobre los ricos que en su afluencia olvidan la aflicción de los oprimidos.

4.1. La sección 3.1-15.

La doble mención de Egipto en 3.1. y 9 hace inclusión y funciona como marco de una lista de preguntas e imágenes centrales. 3.1-2 apunta a la elección misericordiosa (por gracia) de Dios al sacarlos de Egipto y el v. 9 invita a este antiguo opresor a ser testigo de la violencia con que el liberado actúa contra su propio pueblo. Ya en el oráculo contra Israel se había mencionado el éxodo. La comprensión de la alianza de Yahveh con Israel nace, concretamente, en la liberación de Egipto y del proceso de conquista de la tierra prometida. Recordar el éxodo implica verse en un espejo: los liberados de la despiadada opresión han olvidado la gracia de Dios y se han convertido en opresores de su pueblo. La sección de preguntas retóricas es el eje central de la inclusión: El profeta está anunciando la visita/juicio de Yahveh contra Israel por sus culpas. La estructura total de la inclusión es la siguiente:

A	3.1-2.	Mención de Egipto (éxodo)/ visitaré-por vuestras culpas/ castigo
B	3.3	Dos que caminan juntos
C	3.4.	Imagen del león que ruge
D	3.5.	Imagen de cacería
D'	3.6.	Imagen de alarma y alboroto en la ciudad
C'	3.8a	Imagen del león que ruge/ temor de quien escucha
B'	3.8b	Si Yahveh habla ¿quién no profetizará? (Yahveh y Amós caminan juntos)
A'	3.9-15.	Mención de Egipto y Asur/desórdenes-violencia/anuncio de castigo-destrucción/imagen de la cacería: el pastor que trata de salvar a su animal de las fauces del león/el día que yo visite a Israel por sus rebeldías/destrucción de los altares y casas.

4.2. La sección 4.1-13.

Para una mejor comprensión de esta sección debemos subdividirla en dos partes menores: 4.1-3 y 4-13. Basán (4.1-3) es una región al oriente del Jordán bien conocida por la fertilidad de sus pastos (Ver Jer. 50.19; Mi. 7.14), y la calidad de su ganado (Cf. Dt. 32.13; Ez. 39.18) (Haag 1981, 208). En este sentido la metáfora “vacas de Basan” incluiría dos aspectos: el de poder (toro/vaca) y el de fertilidad-riqueza (Basán).

H.W. Wolff señala sobre este pasaje: “De entre la indolente población buscadora-de-placeres de Samaria como un todo (de quien el elemento masculino es visto principalmente en 3.12 y 6.1-7), el segmento femenino de la élite social de la capital es elegido aquí para su acusación y amenaza. Las mujeres, no menos que los varones, son responsables de sus actitudes y acciones hacia los pobres. Las mujeres aquí son explícitamente ubicadas bajo el juicio de Dios; su responsabilidad por el futuro de Israel es tomada con extrema seriedad, lo cual refleja una actitud que no tiene de ningún modo un lugar común en el mundo del antiguo Cercano Oriente.” (1977, 207)

¿Qué implica esta afirmación? Amós entiende que la mujer es responsable de sus acciones frente a Dios y por lo tanto ella es un individuo independiente de su marido. En la antigüedad la mujer fue vista, en la mayoría de los casos, como parte de la propiedad del marido, de tal forma que su responsabilidad estaba condicionada a la de éste. Amós rompe esta perspectiva y levanta una nueva en la cual, la mujer, aparece como sujeto responsable de sus propias acciones.

Estas mujeres, al apoyar una forma de vida, que sustrae la riqueza del trabajo de los pobres, son también opresoras de los pobres y maltratan a los necesitados. No debemos entender aquí a los maridos como personas dedicadas al trabajo, mientras que las mujeres están tiradas en sus divanes,

pidiendo cosas. Lejos de esto, debemos intuir la forma de vida social propia de una clase que tiene riqueza suficiente para vivir más allá de la comodidad.

La sección 4.4-13.

Nosotros proponemos interpretar esta sección de Amós acercándonos al sentir religioso de la época. Esto nos lleva a plantear la posibilidad de interpretar el texto a la luz de una transposición del culto a Yahveh con la dinámica de los cultos de la fertilidad predominantes en Canaán. Sin embargo, debemos esforzarnos por ver a Israel como una cultura igual a cualquier otra, quitándole el hálito de “pueblo santo”, que nos impide valorar, adecuadamente, su existencia concreta. Sólo entonces, podremos interpretar, certeramente, esta sección del libro. La cuestión de fondo es: **¿Cuál es el papel social de la religión que se deduce de la crítica de Amós?**

Para John Bright, Bet-el y Dan fueron la respuesta para Israel, desde el tiempo de Jeroboam I, al santuario oficial de Jerusalén y tenían el propósito de legitimar su gobierno (1970, 284). Hermann dice: “Además de la elección de ciudad residencial, las medidas de política religiosa tuvieron para Jeroboam I una importancia no despreciable. Se puede dar por cierto que elevó al rango de santuarios estatales los dos santuarios de Bethel y Dan, situados por lo tanto en las fronteras extremas sur y norte, colocó en cada uno de ellos un becerro de oro y dotó a estos lugares sagrados de sacerdotes propios, dedicados a sus tareas específicas. 1 Reyes 12.28 fundamenta al rey su decisión: ‘¡basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto!’” (1979, 254). Junto a las causas políticas y religiosas que el yahvismo pudo oponer a la validez de este santuario, debemos señalar como elemento de tensión la antes mencionada construcción de los becerros de oro que se erigieron en el templo. Estos tenían básicamente la función de los querubines alados del templo en Jerusalén, es decir, servían como pie o trono de Yahveh. Hermann entiende la construcción de los becerros como un artificio político-religioso: ganarse a la población cananea, “tan propensa a la resistencia” (1979, 255).

Por otra parte, tenemos, también, la mención del santuario de Guilgal. Gerhard von Rad aporta un material muy importante sobre este santuario: “Algunas recientes investigaciones parecen indicar que, sobre todo en Guilgal, se celebraba una fiesta de la conquista, en la cual coincidían la fiesta del paso del mar Rojo y la del Jordán (Sal 114). También las unidades narrativas de Jos 2-9 pertenecían en su origen a la etiología de este santuario. El tema de la entrada en Canaán bajo la guía maravillosa de Yahveh que existían antes de ella y ahora las une entre sí, debió de ser igualmente una tradición cultivada sobre todo en Guilgal” (von Rad. 1982, Vol. 1. 371).

En resumen, podemos decir que ambos santuarios representan decisiones estratégicas para mantener estable el país. También, desde el punto de vista teológico, Betel y Guilgal, tenían una fuerte trayectoria en la tradición del éxodo y la conquista, esto último iría muy bien con las afirmaciones hechas por Yahveh en el oráculo contra Israel (2.9-10). Sin embargo, existe la sospecha de que este acento en el éxodo provenga de una relectura deuteronomística (así Hermann 254 y 255, también Fabris 1983, 216; Schwantes: “Con todo, en el libro de Amós también existe mucha referencia al escenario de Egipto. Podemos observarla en; 2.10-12; 3.1-2; 4.10; 9.7 (cf. 2.9; 5.25-26). Excepto 9.7, estas alusiones al éxodo son positivas. En 2.10, la alusión al éxodo refuerza la defensa profética de los pobres. En 3.1, la liberación de Egipto se entiende como elección. En 4.10, se recuerdan las plagas que atemorizan a Egipto. Estas referencias al escenario del éxodo muestran la profundidad histórica y teológica de la profecía. Otros elementos de la historia salvífica desempeñan funciones similares (véase 1.9; 2.4; 2.11-12; 5.25-26). Con todo, hay buenos indicios de que todas estas alusiones son agregados posteriores, en especial de la escuela deuteronomica, de los tiempos exílicos del siglo VI. El Dt. privilegió el éxodo (véase Dt. 5.6, 14-15; 6.20-23; 26.1ss). En su relectura de Amós, percibió la falta de este elemento de la tradición, procediendo a adicionarlo.” (75-76).

Nuestra posición es que, estos santuarios que participaban en las tradiciones del éxodo y la conquista fueron usados como cualquier santuario de los cultos de la fertilidad, pero, en relación con Yahveh. Es decir, se fundieron las tradiciones propias de Israel con la estructura religiosa de las religiones nativas. En consecuencia, este tipo de culto vaciaba el contenido liberador de las tradiciones fundantes de Israel y abolía la alianza como norma ética sobre la cual descansaba la religión yahvista. Yahveh ya no era el Dios liberador de los oprimidos, sino una deidad (aunque fuese la única) apaciguable o propiciatoria por medio de sacrificios. Los cuales a la postre solo reflejaban la búsqueda interior de autosatisfacción. Con esto está de acuerdo Mays (1969, 74 y 76).

Si abrimos esta sección con la mención de los santuarios que son los lugares para encontrarse con la deidad, la cerramos, ahora, (4.12-13) con la advertencia solemne de que este selecto grupo de la sociedad israelita va a encontrarse de frente con Yahveh. Este encuentro es, definitivamente, juicio contra ellos.

La sección 5.1-7.

Sicre (1980, 123) propone una estructura quiástica para esta sección. Sin embargo, el problema para su resolución nítida es la doxología en los vv. 8-9 y el dicho sapiencial en el v. 13. La estructura propuesta es:

A.	Lamento (vv. 1-3)
B.	Ofrecimiento de la vida (vv. 4-6)
C.	Denuncia de la injusticia (vv. 7,10-12)
B'	Ofrecimiento de la vida (vv.14-15)
A'	Lamento (vv. 16-17)
	Himno conclusivo (vv.8-9)

La importancia de esta estructura la define Sicre de la siguiente forma: 1. el puesto central de la justicia evidente en todo el material, anteriormente, presentado en el texto de Amós. 2. la seriedad con que Dios se compromete a dar la vida: en palabras de Ezequiel podríamos comentar que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. 3. el final elegíaco que recoge el tema inicial, hace suponer que el ofrecimiento de vida ha sido rechazado y, por ende, la destrucción es inevitable.

Debemos entender que, desde el punto de vista de la crítica literaria, es posible trasladar secciones que no coinciden, adecuadamente, en el contexto en que aparecen y re-ubicarlas en un contexto más apropiado. Sin embargo, este tipo de trabajo no debe, en muchos casos, ser tomado más que como una hipótesis. Por otra parte, desde el punto de vista pastoral y homilético, descubrir una estructura concéntrica o quiástica nos puede ayudar a formular sermones o estudios más apegados a la propia palabra del texto.

Para *la subsección 5.4-6*, Alonso Schökel (1980, 976) propone una bella forma de estructurar el texto:

4b	<i>Buscadme y viviréis</i>
5a	no busquéis a Betel no vayáis (entréis) a <u>Guilgal</u> no paséis por Berseba
5b	que <u>Guilgal</u> será llevada al cautiverio
	Betel se volverá Bet-avén
6a	<i>buscad al Señor y viviréis</i>

El acento de esta estructura concéntrica es la oposición entre la búsqueda de los santuarios como lugares de protección divina: propiciación y expiación; y la búsqueda de Yahveh, de quien se ha dicho es creador de todo y, por tanto, Ser imposible de moldear a la manera humana. “‘Buscar’ es aquí una palabra preñada de sentido, es como cifra del sentido religioso: indica dirección, concentración, tarea; se hace una vez y se repite de nuevo (otras veces puede significar, simplemente, consultar). En el caso presente, tiene, además, la urgencia de una elección insoslayable: o los santuarios favoritos o el Señor. La implicación lógica es que, en sus santuarios, por tradicionales y venerables que sean, ya no buscan al Señor: o por sincretismo religioso o por una vida de injusticia, esos santuarios han perdido su función. Aunque Betel y Berseba tengan recuerdos patriarcales y Guilgal recuerde la conquista de la tierra (Gn 12.8; 13.3; 28.10-12; 31.13: Abraham y Jacob: Berseba, Gn 21.32; 26.23; 28.10; 46.1-5): Abraham, Isaac y Jacob: Guilgal, Jos 5). Si en estos santuarios no se encuentra el Señor, tampoco podrán salvar a quienes compartirán el destierro y la destrucción con el pueblo.” (Alonso Schökel 1980, 976)

La cuestión de fondo, en estos primeros versos, es, sin duda, la oposición entre la fe y la religión. La primera como una experiencia por la cual, el ser humano transita en búsqueda permanente de la vida de Dios y según Dios. Mientras que la segunda supone una cierta seguridad que se sustenta en la estructura doctrinal, ritual y en el lugar de culto. Mays dice: “Para los que escuchaban a Amós probablemente peregrinos, la distinción radical entre ‘Buscadme’ y ‘visita Betel’, provocaría un conflicto entre el llamado a buscar a Yahveh como lo fundamental para la vida y la prohibición contra los lugares santos donde ellos creían que Yahveh habitaba. El significado de la palabra ‘Buscadme’, que excluye los lugares sagrados, era oscura y conflictiva para sus escuchas” (1969, 88).

4.5. La sección 5.7,10-12.

Siguiendo a Sicre omitimos, por el momento, los vv. 8-9 y el 13 para detenernos en el punto central de su estructura: la denuncia de la injusticia. Este autor considera que, aunque “...numerosos comentaristas interpretan “**mispat**” como algo objetivo, el “derecho”, el recto ordenamiento de la sociedad, y “**sedāqā**” como algo más subjetivo, la actitud interna de “justicia” o “rectitud”. Ambas cosas deben ir unidas. Una actitud interna que no se manifiesta en la vida práctica es puro engaño; y un ordenamiento jurídico que no se base en el sentimiento profundo de la justicia se presta a grandes injusticias (*summum ius, summa iniuria*). La sociedad se basa en estos dos pilares. Los antiguos no usaban esta expresión, pero sí imágenes parecidas. Decían que el trono de Dios se asentaba en el derecho y la justicia (Sal 89.15; 97.2) y consideraban que éstas eran cualidades esenciales del rey (Sal 72). “Derecho y justicia” es lo que Dios hace (Sal 99.4), lo que Dios ama (Sal 33.5), lo que espera (Is 5.7) y desea (Am 5.24; Prov 21.3)” (Sicre 1980, 126).

Mientras el verso 7 señala, globalmente, el problema, los versos 10-12 lo explicitan. Los versos 10 y 12 se emparentan por la mención de tribunal; el v. 11 apunta, directamente, a la injusticia cometida y al juicio de Dios contra ella. Al no tener una estructura judicial formalmente elaborada, es posible imponer el criterio de quienes tienen más poder. Caso ejemplar es el de la viña de Nabot. Quienes asumen el papel de procuradores de la justicia y, defienden la verdad en contra de los intereses subterráneos de los ricos, son odiados y aborrecidos. Ninguna de las palabras hebreas usadas para nombrar a estos defensores de la justicia, señala un puesto fijo (contra la posición de Alonso Schökel), si no, son personas de profunda fuerza ética (con Mays y Sicre).

Aunque Sicre ha sacado de esta sección los vv. 8-9 y los ha colocado al final de toda la sección, la *Biblia de Jerusalén* los ha re-ubicado después del v. 6 y antes del v. 7. El texto como aparece hoy lo consideramos la forma canónica, pero en favor de una mejor interpretación sugerimos

verlo primero en la línea propuesta por Sicre y luego entenderlo como relectura posterior que enriqueció la reflexión teológica del texto.

Según el cántico (vv. 8-9), la grandeza de Dios se manifestaba primero (v.8) en la creación de las constelaciones celestes (“las Pléyades y el Orión”), el ciclo diario de noche y día, y los procesos por medio de los cuales el agua del mar se evapora y se convierte en lluvia que riega la tierra. En cuanto a la persona sensata del verso 13 dice Alonso Schökel “En esas circunstancias, cuando reina la arbitrariedad y venalidad, el que es prudente se calla, o aún el experto se calla. En otros términos: es prudente callarse dada la situación, o el experto que podría defender al inocente se calla por miedo. A la venalidad se suma la intimidación.” (Alonso Schökel 1980, 978).

Los versos 14 y 15 hacen una inclusión con 4 y 5, la cual, se puede apreciar, claramente, en la estructura propuesta por Sicre. Se retoma aquí lo central de los versos 4-6: la búsqueda eficaz de Dios: si buscan el bien, entiéndase la justicia en orden a producir la reconciliación social rectificando la injusticia hecha contra los pobres, entonces, tendrán opción a que Dios esté con ellos. Hacer el bien/justicia y acceder a Yahveh son requisitos uno del otro en el pensamiento del profeta. Parafraseando las palabras de J. Porfirio Miranda, decimos que, **la trascendencia de Dios pasa por la miseria de los pobres**: “la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde él mismo dijo que estaba...En el momento mismo en que podemos prescindir del grito del pobre que pide justicia, porque objetivamos a Dios y creemos que, por ser, está ahí como siempre, porque el ser es objetivo y no depende de la consideración de la mente ni de lo que nosotros podamos hacer o no hacer, en ese mismo momento ya no es Dios sino un ídolo” (Miranda 1975, 82).

La sección 5.18-27.

Esta sección continúa la crítica demoledora a la religiosidad cimentada en la injusticia. La primera subsección está compuesta por los versos 18-20, y tiene una estructura quiástica:

a.	¡Ay de los que desean el día de Yahveh! ¿Para qué queréis este día de Yahveh? Será tinieblas y no luz;
b.	Como el que huye de delante del león y se encuentra al oso;
b'	o como si entra en la casa y apoya su mano en la pared, y le muerde una culebra.
a'	¿No será el día de Yahveh tinieblas, y no luz; oscuridad, que no tiene resplandor?

En ambas imágenes centrales (b y b') se acentúa la urgencia de ponerse a salvo de un peligro y encontrar otro inesperado y mortal. En la segunda imagen este aspecto toma una forma más radical, la casa, el hogar, el lugar que uno consideraría como seguro y hospitalario es, en realidad, una trampa. También la casa, es una metáfora de los templos, los lugares donde habitan los dioses. La tensión tinieblas-luz refleja una crítica profunda a la estructura de pensamiento que hemos venido señalando como la establecida en los grupos poderosos de Israel. La luz signo de seguridad que permite al ser humano realizar su trabajo y caminar sin caer, en realidad, será tinieblas, es decir, espacio fatal, inesperado y momento preferido de casería para muchos animales salvajes.

Los versos 21-27 que hablan de la relación entre culto y justicia retoman un tema que ha surgido con anterioridad. “Los capítulos 3-4 indicaban que el culto no sirve para salvar ni demuestra que el pueblo esté en relación con Dios (cf. especialmente 4.4-13). El bloque 5.1-17 insistió en esta idea: la salvación no depende de acudir a los santuarios, sino de implantar la justicia en los tribunales. El texto actual repite el tema, formulándolo con claridad y concisión.” (Sicre 1980, 130)

La sección 6.1-14

La siguiente estructura propuesta por Sicre (Sicre 1980, 133) nos ayudará a organizar el material del presente capítulo:

1-3	orgullo
4-7	injusticia
8-11	castigo
12	injusticia
13s	orgullo

Podemos observar, a modo de resumen, que el juicio de Dios es completo: Él ha destruido la ciudad, el lugar de culto al poder y la riqueza, el lugar de idolatrización de Yahveh, el lugar de seguridad. Dios ha hablado y su palabra, que crea la vida, ahora la destruye.

Tanto Wolff como Mays sitúan estos versos luego de las campañas de Jeroboam II en la Transjordania, en donde Israel recuperó territorios perdidos al este del Jordán (Wolff 1977, 288 y Mays 1969, 122). En este contexto se entiende muy bien el verso 13 y frente a este, la oposición de Yahveh en el verso 14. La reconquista de estos territorios no representa la vuelta a la conquista libertadora posterior al éxodo, sino lo contrario. La expansión territorial causó la explotación tributaria de los territorios recuperados. En el verso 14 “Amós considera, en la sentencia explícita: ‘ellos te oprimirán’, las consecuencias para Israel como único precio. El verbo plural interpreta el término colectivo nación para dar a entender que vienen tropas de mayor poder a ‘oprimir’ y ‘atormentar’ a Israel, justo como Egipto una vez hizo.” (Wolff 1977, 289)

En conclusión, el orgullo que Israel siente frente a su forma de vida y su poder militar es considerado por Yahveh como injusticia, como subversión negativa de su proyecto de justicia y paz: Shalom. La sociedad justa debe producir frutos de justicia en beneficio de los pequeños, para eso los sacó de Egipto, pero, nuevamente, “Egipto” ha regresado para oprimir al “remanente de José”, pero Yahveh ha vuelto a oír su clamor y prepara su campaña libertaria.

5. Amós 7.1-9.10. Cinco visiones

En las dos primeras, la plaga de langostas (7.1-3) y el fuego consumidor (7.4-6), Amós ve dos calamidades que sirven de juicio, pero, que, debido a su intercesión, son detenidas. En la tercera (7.7-9) ve una plomada de albañil que indica que la condición de Israel es irreparable. Sección intercalada, el incidente entre Amós y Amasías (7.10-17). En la cuarta (8.1-3) ve un canastillo de fruta de verano, señal de que ya ha madurado el pecado de Israel y se aproxima el juicio. Nueva sección intercalada (8.4-14) contra los defraudadores y explotadores. En la quinta (9.1-10) Amós ve al Señor sobre un altar diciéndole que destruya el santuario, señal de que el juicio es inminente e ineludible.

Podemos señalar algunos puntos importantes de contacto entre las visiones y las secciones intercaladas que nos ayudarían a entender mejor el trozo.

El puente de contacto, entre la tercera y la quinta visión, es el elemento de construcción: 8.7 “...el Señor estaba sobre un muro hecho a plomo y con una plomada de albañil”; 9.1 “Derriba el capitel y estremézcanse las puertas...”. A la vez ambos apuntan a santuarios de Israel: 8.9 “Los lugares altos serán destruidos, los santuarios de Israel serán asolados...”; también 9.1 ubica a Yahveh en el altar, en el lugar sagrado (¿Betel?).

Entre estas dos visiones aparecería la cuarta como señal de la llegada del tiempo oportuno para el juicio: la fruta está madura.

También hay resonancia entre las secciones intercaladas entre las visiones. En la disputa entre Amasias y Amós, el primero dice: “la tierra no puede sufrir todas sus palabras” (7.10); una afirmación semejante aparece en 8.8 “¿no se estremecerá la tierra por esto?” Estas frases oponen el punto de vista estatal (Amasias) y el de Yahveh (Amós). El templo de Bet-el y la referencia a los comerciantes son elementos propios de la ciudad. En la ciudad están los palacios y la residencia del rey y los santuarios/templos: muros hechos con plomada y capiteles y puertas. En la ciudad se vive la abundancia que se recoge del tributo arrancado al campo.

El texto de Amós opone la 1ra y 2da visión contra la 3ra y 4ta. En las dos primeras Dios está abierto a cambiar de opinión, mientras que en las dos últimas, definitivamente, no. Por consiguiente, Yahveh accede a no tocar el campo de acuerdo con la 1ra y 2da visión. En esto concordamos con la interpretación de Schwantes: “En juego está la supervivencia de la gente del campo. Amós ve amenazas terribles: plaga de langostas (7.1-3) y sequía (7.4-6). Las langostas amenazan arrasar a los campesinos. La tributación real ya los explotaba, al adueñarse de la primera cosecha, i.e., de la siega más rentable (v.1). Ahora las langostas estaban por devorar la segunda, la que sobraría para la gente del campo. Habría hambre. Además de esta plaga, hay en ciernes una sequía arrasadora. El manantial de aguas subterráneas estaba siendo consumido por un fuego terrible (v.4). Habría sed. Hambre y sed amenazaban, pues, la sobrevivencia en el campo. Amós intercede y es atendido... El Dios creador no es tan mezquino, ni sequías, ni plagas ‘aplastan’, ‘suprimen’ (8.4) y ‘devoran’ (Mi 3.1-4) a los pobres. Sus males tienen otros orígenes. Y de eso habla el segundo par de visiones” (Schwantes 1987, 21). Hay crecimiento en la ira de Yahveh: visiones 1ra y 2da: arrepentimiento y perdón hacia el campo; 3ra y 4ta: anuncio del castigo contra la ciudad; 5ta: anuncio de la destrucción total.

La sección prefinal en 9.7-10 abre y cierra con un cuestionamiento a la raíz misma del sentido de “elección” tal y como lo entendían los israelitas:

A	v.7	Elección: como Yahveh ve la elección
B	v.8	Pecado: exterminio del reino pecador
C	v.9	Juicio: Yahveh zarandeará a Israel
B'	v.10a	Pecado: muerte de los pecadores de la nación
A'	v.10b	Elección: como Israel ve la elección

Sin embargo, en el verso 8 se abre la puerta de la esperanza: “aunque no exterminaré del todo a la casa de Israel”. Esta apertura que trasluce la salvación de un remanente es, al parecer, la semilla de la última sección: la promesa de restauración 9.11-15.

La perspectiva de Sicre es la más adecuada a la situación que presenta el texto, al decir que estos grupos de comerciantes, no necesariamente, son “los que atesoran violencias y crímenes en sus palacios” (3.10), “sino el ciudadano medio que mide y pesa el producto que vende, maneja la balanza y hunde sus manos en el trigo y el salvado” (Sicre 1980, 138). Entre los grandes terratenientes y funcionarios de la corte y el templo debía existir una clase de comerciantes que distribuyeran el producto obtenido por estos sectores y cuya mayor ganancia estaría en su habilidad para especular. En este sentido las fiestas y sobre todo el sábado son un obstáculo para sus proyectadas ganancias:

Volviendo, brevemente, al capítulo ocho queremos revisar el v.7. Yahveh ha sido profundamente golpeado por la injusticia y la opresión de un sector de su pueblo, que se entiende como, particularmente, elegido, como cercano a Dios. Esta cercanía se fundamenta en su práctica religiosa, pero, no en su ética. Por eso este verso es clave: **la idolatría es la negación de Dios en su única**

imagen posible: el ser humano. El juramento de Yahveh en el v. 7-8 acentúa la seriedad del juicio que Dios hará contra los que utilizan u objetivizan a las personas pobres: “¡Jamás he de olvidar todas sus obras! ¿No se estremecerá por ello la tierra, y hará duelo todo el que en ella habita, subirá toda entera como el Nilo se encrespará y bajará como el Nilo de Egipto?”

La oposición de perspectivas con el sacerdote Amasías es evidente sobre todo en 7.10b: Amasías sostiene que la tierra no puede **soportar** las palabras del profeta, su oponente Yahveh, pregunta si la tierra no ha de estremecerse por las obras de los comerciantes. Podemos hablar aquí, de una lucha de los dioses: el de Amasías que apoya el sistema de injusticia (el anti-Shalom) y el del profeta que defiende el proyecto de Yahveh (el Shalom). El Dios de Amasías, aunque se llame Yahveh no es el Dios liberador del éxodo.

6. Amós 9:11-15. Conclusión del libro

Amós concluye con la promesa futura de restauración para Israel, cuando el reino de David será reestablecido, las ciudades reedificadas y habrá abundancia. Este cuadro, sin embargo, no debe empañar lo dicho a lo largo de todo el texto: La tierra se estremece frente a las injusticias.

7. Dios de Amós: una reflexión sobre el nacimiento de un profeta

...yo dije: Señor Yahveh, perdona ahora;
¿quién levantará a Jacob? porque es pequeño.
Se arrepintió Jehová de esto: No será, dijo Yahveh....
Y dije: Señor Jehová, cesa ahora;
¿quién levantará a Jacob? porque es pequeño.
Se arrepintió Jehová de esto:
No será esto tampoco, dijo Jehová el Señor. (Amós 7.2-3, 5-6)

Solemos pensar en la persona profeta como aquella que ha recibido un mensaje directamente de Dios y que, apartándose de sí mismo/a, lo proclama sin temor. Este proceso se ha concentrado en un binomio muy conocido: anuncio/denuncia. Bien, pero ¿qué pasa cuando uno, al leer, se encuentra con un texto como el que sigue al título de este apartado? El profeta que ha cuestionado con tanta fuerza las maldades de Israel, ahora, le llama Jacob el pequeño, e intercede por él. Dios quien ha sido el que ordena al profeta hablar, retrae su mano. El contraste entre lo blanco y lo negro se ha perdido, el gris domina y nos deja ver la complejidad de relaciones íntimas que tiene el profeta, no solo con Dios, sino con su propio pueblo. El profeta ama y, en procura de ser fiel a ese amor, lucha. No se trata de una máquina sin sentimientos que repite lo que oye. Es alguien a quien se le queman las entrañas, no es un profeta profesional, su experiencia viene de abajo, de lo cotidiano. Es así como se describe Amós ante las acusaciones del sacerdote Amasías:

Entonces el sacerdote Amasías de **Bet-el**
envió a decir a Jeroboam rey de Israel:
Amós se ha levantado contra ti
en medio de la casa de **Israel**;
la tierra no puede sufrir todas sus palabras.
Porque así ha dicho Amós:
Jeroboam morirá a espada,
e **Israel** será llevado de su tierra en cautiverio.
Y Amasías dijo a Amós:

Vidente, vete, huye a tierra de Judá,
 y come allá tú pan,
 y profetiza allá;
 y no profetices más en **Bet-el**,
 porque es santuario del rey, y capital del reino.
 Entonces respondió Amós, y dijo a Amasías:
 No soy profeta, ni soy hijo de profeta,
 sino que soy boyero, y recojo higos silvestres.
 Y Yahveh me tomó de detrás del ganado,
 y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel. (7.10-15)

El texto anterior expresa, con toda claridad, cómo entiende Amós su experiencia profética: se trata de un llamado al que no pudo rehusarse. No se pretende sabido en las tradiciones de los ancestros ni se refiere a las grandes temáticas de la épica yahvista o deuteronomica aunque siempre tiene en mente a Egipto (3.1,9; 4.10; 9.7). Para entender la lógica de Amós es necesario contrastar dos frases; una, la primera dicha por Amasías el Sacerdote de Bethel y que citamos antes “**la tierra no puede sufrir todas sus palabras**”, y otra, en contraposición a la anterior la que hemos subrayado en el párrafo siguiente:

Yahveh juró por la gloria de **Jacob**:
 No me olvidaré jamás de todas sus obras.
¿No se estremecerá la tierra sobre esto?
 ¿No llorará todo habitante de ella?
 Subirá toda, como un río,
 y crecerá
 y mermará como el río de **Egipto**. (8.7-8)

En estas tensiones se construye la conversión de Amós, su vocación profética: a. La tensión entre la tierra que no soporta las palabras de Amós, según Amasías y la tierra que debe estremecerse ante la injusticia, dichos estos que Amós pone en boca de Dios, y b. La tensión entre la profesión como tarea asignada y la vocación como movimiento del espíritu. En ambos casos debemos leer los textos aportados en el marco de cómo Amós mismo, escritor de su texto, se siente y expresa sus sentimientos y compromisos y en el fondo su fidelidad a Dios.

Entonces, hablamos de conversión, o de construcción de la persona profeta en el sentido de una disposición del ser humano a percibir el dolor y el sufrimiento como un punto central, vertebral para su comprensión y simbolización de Dios. Esto lo vemos en el contraste de las citas anteriores sobre la tierra, esta no soporta las palabras, por un lado, o debe estremecerse por el otro. La perspectiva de Amós es la segunda. Este estremecimiento de la tierra implica, como continúa en la siguiente línea, a todos sus habitantes, estos deben llorar por ella. Y así el ser humano que transitaba cuidando ganado se ha transformado en alguien que siente con el corazón de Dios, o cuyo corazón interpreta con las mismas categorías del Suyo: la pasión por la defensa de los y las pequeñas de la tierra. Porque de eso se trata; de que abunde la justicia y la rectitud que defienden la vida:

Pero corra el juicio como las aguas,
 y la justicia como impetuoso arroyo. (5.24)

8. Bibliografía

- Beauchamp, Paul. 1977. *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Bright, John. 1970. *La historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 7ma edición.
- Brown, Francis, S.R. Driver y C.A. Briggs. 1952. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: The Clarendon Press.
- Brown, R. Ed. 1967. *Comentario bíblico "San Jerónimo"*. Madrid: Cristiandad. Tomos I y II.
- Cazzelles, Henri. 1984. *Historia política de Israel*. Madrid: Cristiandad.
- Coenen, Lothar, y otros. 1980. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme. 4 vol.
- Croatto, Severino. 1985. *Fenomenología de la religión*. Buenos Aires: ISEDET.
- De Ausejo, Serafin. 1981. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder.
- De Reina, Casiodoro (traductor), y de Valera, Cipriano (revisor). 1960. *Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas de América Latina.
- Díaz, José Alonso. 1980. *La polémica anticúltica de los profetas*. Madrid: Edicabi.
- Eliade, Mircea. 1981. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor. 4ta edición.
- Fabris, Rinaldo (ed.). 1983. *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*. Salamanca: Sígueme.
- Füglister, Notker. 1971. "Historia y estructura del profetismo en Israel", en Schreiner, Josef. *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- García Cordero, Maximiliano. 1967. *Biblia comentada*. Madrid: B.A.C. Vol. III.
- Gottwald, Norman. 1985. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Guthrie, D, Motyer, J.A., Stibbs, A.M., Wiseman, D.J. 1981. *The New Bible Commentary: Revised*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Hanks, Tomás. 1982. *Opresión, Pobreza y Liberación*. Miami: Caribe.
- Hermann, Siegfried. 1979. *Historia de Israel*. Salamanca: Sígueme.
- Mays, James L. 1969. *Amos*. London: SCM Press LTD.
- Jenni, E. y Westermann (eds). 1978. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad. Vol. I y II.
- Kittel, Rudolf (ed). 1952. *Biblia hebraica*. Stuttgart: Privilegierte Württemberische Bibelanstalt.
- Léon-Dufour, Xabier. 1967. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Mc Kenzie. John. 1971. *Mito y realidad en el Antiguo Testamento*. Madrid: Marova.
- Miranda, J. Porfirio. 1975. *Marx y la Biblia.*, Salamanca: Sígueme.
- Noth, Martin. 1976. *El mundo del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Noth, Martin. 1985. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Pidoux, Georges. 1969. *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Ed.. Carlos Lohé.
- Pixley, Jorge. 1989. *Historia Sagrada, Historia Popular*. San José: Dei-Cieets.
- Rad, Gerhard von. 1982. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme. Vol. I y II.
- Revista de interpretación bíblica latinoamericana*. 1989. Costa Rica, DEI. No. 4.
- Schmidt, Werner. 1983. *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Schmidt, Werner. 1983. *The Faith of the Old Testament.*, Oxford: Basil Blackwell.
- Schökel, L. Alonso y Sicre. 1980. J.L. *Profetas: comentario*. Madrid: Cristiandad.
- Schökel, L. Alonso. 1987. *Hermenéutica de la Palabra*. Madrid: Cristiandad. Tomo II.
- Schottroff, Willy y Wolfgang Stegemann (eds.). 1984. *God of the Lowly*. New York: Orbis Books.
- Schreiner, Josef. 1974. *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. España; Herder.

- Schreiner, Josef. 1971. *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Schwantes, Milton. 1987. *Amós: Meditaciones y Estudios*. Costa Rica: Aportes.
- Sicre, José L. 1980. *Con los pobres de la tierra*. Madrid: Cristiandad.
- Sicre, José L. 1979. *Los dioses olvidados*. Madrid, Cristiandad.
- Tamez, Elsa. 1980. *La Biblia de los oprimidos*. San José: DEI.
- Ubieta, José Angel, Ed. 1967. *Biblia de Jerusalén*. Bruselas: Desclée de Brouwer.
- Vaux, Roland de. 1976. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Wolff, H. Walter. 1975. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Wolff, H. Walter. 1977. *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wright, G.E. 1975. *Arqueología Bíblica*. Madrid: Cristiandad.

El Deuteronomio: La fidelidad al filo del exilio (1991)²

 Cu l es la matriz histórica del Deuteronomio?  Se trata, acaso, de las últimas palabras de Moisés antes de morir?  Tal vez sea la dramática analogía de un pueblo que, al filo de su propio fin, ve en Moisés reflejado su propia situación? A continuación, daremos algunas pautas para ubicar el contexto “espiritual” del Deuteronomio. Es decir, trataremos de mostrar la matriz que lo form  y orientó su discurso. Usualmente penetramos la Biblia buscando bases para nuestras ideas, proyectos, estrategias. Costumbre, ésta, que pudiera llevarnos a una aguda ideologización de nuestras propias posturas. La Biblia no lo dice todo, habla sobre lo que le preguntamos. Pero muchas veces nuestras preguntas son tan cerradas y prejuiciosas que ya llevan la respuesta implícita y es una sola respuesta.

En este caso particular, en el año de 1984 el Licenciado Rolando Soto usaba el Deuteronomio como base pedagógica para un programa de educación pastoral. Acentuaba en su lectura una visión unívoca del texto y con esa base sostuvo una estrategia pedagógica que privilegiaba la repetic n y el credo como sus fundamentos. Nuestro intento fue y, es aún, mostrar cómo la pluralidad de matrices históricas del Deuteronomio no nos permite sacar conclusiones tan claras que puedan ser “aplicadas” a algo tan preciso como la pedagogía en América Latina y menos a una estrategia educativa liberadora. La pluralidad implica complejidad, y es, la complejidad, un aporte significativo para la experiencia humana en América Latina.

Los textos, siempre, están referidos a una realidad social y son producto de ella, como apunta J. Severino Croatto:

El punto de partida de un texto es alguna forma de experiencia: una práctica, un suceso significativo, una cosmovisión, un estado de opresión, un proceso de liberación, una vivencia de gracia y salvación, etc. De la red infinita de prácticas humanas, de experiencias sociohistóricas, surgen algunas como especialmente significativas, por una razón u otra, que son recogidas luego, en una palabra. Por un lado, la palabra que surge del acontecimiento para narrarlo o celebrarlo, está operando una selección, privilegiando una experiencia y dejando en la sombra otras muchas. Por otro lado, esa palabra está interpretando el acontecimiento en el acto mismo de narrarlo (Croatto 1984, 43)

En el caso del Dt no podemos hablar de una sola realidad social, en tanto una situación específica y concreta, sino más bien, de un proceso histórico en donde sucedieron múltiples situaciones que fueron dejando una marca común. Es decir, el libro de Dt, en su forma final, es el producto de un proceso de redacción que abarca un período prolongado de tiempo, una variedad de lugares y de situaciones diferentes, así como la mano de más de un escriba:

2 Mena, Francisco. 2003. “El Deuteronomio: La fidelidad al filo del exilio.” En *Revista Ecu mica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecu mica de Ciencias de la Relig n. Este breve artículo se realizó posteriormente al de Amós y no se publicó hasta el 2003. En este caso tanto el artículo sobre Amós como este no tiene publicación en PDF.

El Dt parece haber tenido una prehistoria ya antes de su descubrimiento y de su influencia en tiempos de Josías y a este decisivo episodio del descubrimiento se sumó una rica posthistoria (Schmidt 1983, 160)

En una perspectiva parecida Sigfried Hermann recoge la tesis de Albert Alt:

Reciente y principalmente por A. Alt ha sido defendida con insistencia y confirmada la tesis de que el Dt reúne en sí mismo tradiciones del estado septentrional de Israel, que en él se traza una especie de programa ideal, tal vez después de la caída de Samaria, y que llegó al templo de Jerusalén de una manera desconocida para nosotros (Hermann 1979, 43, también Bright. 1973, 343)

Podemos decir que el Dt nació en los ambientes del Norte (marcado por la caída de Samaria 722 a.e.c.), fue utilizado de alguna forma en la reforma de Josías (en 622 a.e.c. aproximadamente) hasta la experiencia de la caída de Jerusalén (entre 596-586 a.e.c.) y luego continuó su proceso de composición prolongándose en la obra histórica deuteronomista.

Queda claro, entonces, que el Dt no es un libro “situable” con toda seguridad en las coordenadas del tiempo (e incluso se puede pensar en varios espacios vitales para él). Nos preguntamos entonces, si un texto así es el producto de una realidad concreta: ¿cuál, en el caso del Dt, es la más adecuada? Estamos en este punto de acuerdo con Antonio González Lamadrid:

En su parte más nuclear y esencial, sin embargo, el Dt se encuadra en los últimos siglos de la monarquía, siglos de crisis y decadencia, con el fantasma del destierro de fondo (González Lamadrid 1981, 138)

Entonces, por un lado, la caída de Samaria como antecedente y, por otro la lectura de los acontecimientos políticos internacionales que apuntaba a un peligro parecido para Jerusalén. En esta etapa histórica de “Israel”, en un poco más de un siglo ambos reinos fueron desterrados y destruidas sus capitales. Sobre todo, para Jerusalén, lugar del Santuario, esto fue una catástrofe gigantesca. Entonces el Dt está referido a esta época. La experiencia de Moisés al final de su vida puede ser una buena analogía con lo que estaba sucediendo. Moisés ve la tierra, pero no puede entrar en ella. Los judíos están en la tierra, pero, tienen a sus espaldas la presencia del destierro. González Lamadrid dice:

Los dos sentidos (sentido de toma de posesión y sentido de impotencia, al no poder entrar en la tierra) del gesto de Moisés (sobre el monte Nebo) podrían ser válidos para los lectores del Dt. Dirigido a una sociedad, que pasaba por una grave crisis moral y religiosa, el Dt invita a los lectores a la conversión, si quieren seguir viviendo en la tierra. De lo contrario, amenaza con el destierro. O sea, en el fondo del Dt está latente la alternativa de seguir en la tierra o verse privados de ella. Al filo de esta disyuntiva se encuentra asimismo la figura de Moisés (González Lamadrid 1981, 141)

De cara a esta época de crisis el Dt relee el éxodo como acontecimiento liberador, es decir, regresa al pasado merced a la crisis del presente. En ningún momento podemos situarnos en la pre-conquista para interpretar el Dt, sino en la monarquía y ante la posibilidad del exilio, como ya había pasado con Samaria “...el Dt no es contrariamente a sus pretensiones una obra de Moisés, sino que refleja las circunstancias del período monárquico o posterior; conoce, en efecto, los peligros de la monarquía (17.14ss) o previene contra el falso profetismo (13.2ss; 18.9ss)” (Schmidt 157). Continúa González Lamadrid diciendo:

Aquí, el filo del Jordán, en la frontera entre los 40 años del desierto y la tierra prometida, en las mismas vísperas de entrar en ella se sitúa el Dt. Aquí debemos situarnos también nosotros si queremos valorar todo el alcance que tienen sus leyes y sus exhortaciones. El Dt significa un llamamiento grave y serio a la responsabilidad del pueblo elegido. No está cumpliendo las exigencias que implica el don de la tierra, y se halla en peligro de perderla. El Dt significa un titánico esfuerzo para sacar al pueblo de la crisis y librarlo de la amenaza del destierro que se cierne sobre él. Para sacudir la inconsciencia e irresponsabilidad de los lectores y hacerlos caer en la cuenta de la gravedad del momento, el autor o autores del Dt han colocado su obra al filo entre el desierto y la tierra y en esta perspectiva quieren colocar también a sus lectores. (González Lamadrid 142)

La ubicación “histórica” expresada por el Dt, como se deduce de las citas anteriores, es una ficción literaria. Dos ejemplos que dejan traslucir el conflicto de fondo en el libro son Dt 1.19ss y 9.7ss. Ambos pasajes pueden reflejar situaciones anteriores a la época de Josías, pero, también, durante su periodo y después de él: en primer lugar, el temor del pueblo a asumir su responsabilidad histórica sustentada en la fe en Yahveh, al valorar las fuerzas superiores del enemigo como un obstáculo infranqueable para el desarrollo de su vida y, en segundo lugar, la idolatría. Si en el Dt “la educación se presenta desde la perspectiva de una sociedad en cambio utópico, basado en las mismas enseñanzas que el mismo libro revela” (Soto 1984, 3), este cambio utópico se desarrolla en el centro del conflicto entre la enajenación y el temor. No prevé una situación, sino que, desesperadamente, trata de evitar que esta destruya al pueblo y lo obligue a salir de la tierra.

Los mandamientos del Dt toman en cuenta no solo “lo utópico” sino, principalmente, lo histórico: el largo proceso de opresión y enajenación que ha sufrido el pueblo merced a las potencias imperialistas y a la posición de sus propios gobernantes. Volver al acontecimiento del éxodo supone partir de una crítica a la opresión, pero, partir de aquí con un “pueblo” convencido de la necesidad del cambio no tiene sentido. Tiene sentido si el mismo “pueblo” hubiese olvidado esa experiencia como acontecimiento fundante de su organización. González Lamadrid nos llama la atención sobre la situación del pueblo israelita con relación a la religión cananea analizando la experiencia de Oseas:

Partiendo de este simbolismo (anteriormente se menciona el simbolismo de Oseas = Dios-esposo, pueblo-esposa) se entienden perfectamente estos versículos (Os 2.6-15). Israel se ha olvidado de Yahvé su verdadero esposo y se ha ido detrás de los dioses cananeos, especialmente Baal. Es decir, ha sido infiel, se ha prostituido. Lo mismo que los cananeos, los israelitas confiesan a Baal como dueño de la tierra y recurren a él en demanda de fertilidad para sus familias, para sus ganados y para sus campos. Lo mismo que anteriormente Elías (1Re 17), el profeta Oseas proclama con toda la fuerza del dogma yahvista: el dueño de la tierra es Yahvé y él es asimismo quien da la fecundidad a las personas, a los animales y a los campos. Dentro de este contexto se explica la radicalidad y la insistencia con que el Dt aborda el dogma de la gratuidad. Empezando por el propio pueblo de Israel, (este) ha sido elegido por pura gracia de Dios (Dt 7.9). (González Lamadrid, 144)

No podemos pasar por alto las luchas de los profetas, tanto del Norte, como del Sur, en su esfuerzo por hacer que el pueblo volviera a Dios. En estas luchas ellos cuestionaban sobre todo a los ricos, y a las autoridades políticas y religiosas por su condescendencia con los poderosos; estos poderes oprimían al pueblo pobre reduciéndolo a la muerte. Cabe recordar a Isaías 1.15; “...vuestras manos están de sangre llenas”. Sí, existió, definitivamente, una fuerte crítica contra la opresión de los ricos y contra quienes les apoyaban desde las instituciones gubernamentales y religiosas de la época, pero ¿qué pasa con los pobres?

La última cita de González Lamadrid nos indica que afirmar la militancia yahvista del pueblo “israelita” en el Dt, no es real. Los pobres no solo estaban a merced económica y militar de los ricos sino, también, a merced ideológica (religiosa). El pueblo con los años aprende a callar y a obedecer, se acomoda a las circunstancias. El pueblo necesita sobrevivir. Las voces de los profetas contra los ricos debieron despertar la fe (elemento ideológico <religioso>) y la esperanza de los pobres. Los pobres, como grupo organizado y militante, no se menciona en los textos bíblicos, esto es una concepción moderna. La voz de Dios en favor de ellos, en esa época, implica, de algún modo, la incapacidad histórica de los pequeños para tomar el proceso de cambio en sus manos. Les toca a los pobres creer consecuentemente, vivir su fe, pero esa fe en Dios está mediada, también, por la concepción de Rey en la época de que hablamos:

Los estudiosos modernos han mostrado que dicho modelo no era sólo un tipo de gobierno, sino también una ideología: el rey “padre” gobierna en nombre del dios nacional, padre o pariente... Son los autores bíblicos los que, desde el comienzo “desmitologizan” y marcan los límites del carácter sacral de dicha monarquía (documento J del Pentateuco, sucesión de David) antes de que el movimiento profético transforme poco a poco la ideología monárquica en teología mesiánica. (Cazelles 1984, 122)

El esfuerzo de los profetas por desmitologizar la monarquía y luego transformarla en mesianismo sugiere la tendencia de los reyes de Israel y Judá a formar sus cortes al estilo de sus colegas de otros países. Por otra parte, es más fácil aceptar que los pobres también se conformaran a este estilo de vida, o que por lo menos fueran condescendientes con el mismo, que la idea de una resistencia de los pequeños frente a los grandes. El Rey es una especie de pastor del pueblo. Es de quien se espera rectitud y justicia (Sal 72), si el Rey y su corte, como en el caso de Salomón (matriz histórica del pecado original) se dedican a servir al estilo de vida de sus vecinos y olvidan las bases de su fe en Yahvé es muy posible que el pueblo los siga.

En conclusión, diremos que el Dt supone un proceso de reflexión sobre los fracasos de la monarquía y la sustentación de la Alianza con Dios de cara al peligro inminente de la destrucción de Jerusalén. Esta condición de emergencia se traduce en una obra kerigmática (llamada a la proclamación del arrepentimiento). No propone una utopía, trata de corregir errores persistentes. El Dt está ahogado de ansiedad por la conversión del pueblo y, en particular, de los que tienen el poder, en este caso el Rey. ¿Cómo podríamos construir algún paradigma con esta propuesta? Esta es la tarea de un serio trabajo de reflexión sobre cómo relacionar, adecuadamente, texto-contexto con nosotros hoy.

Bibliografía

- Bright, John. 1970. *Historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 7ma edición.
 Croatto, J. Severino. 1984. *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Aurora.
 González Lamadrid, Antonio. 1981. *La fuerza de la tierra*. Salamanca: Sígueme.
 Hermann, Siegfried. 1979. *Historia de Israel*. Salamanca: Sígueme.
 Schmidt, Werner. 1983. *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Gálatas: El peligro de caminar al filo de la libertad (1995)³

Lo que presentamos en este artículo es un esquema de lectura de la carta de Pablo a los Gálatas. Este esquema se basa en sus condiciones literarias de la carta y no en las históricas. No pretendo hacer un comentario erudito, sino, un aporte a una lectura crítica del material allí contenido.

1. Gálatas 1:1-10: Apertura: ¿tradición o liberación?

En la salutación, Pablo, irrumpe con una afirmación tajante sobre el origen de su apostolado: “No de hombre ni por medio de hombres sino por medio de Jesús Cristo y de Dios Padre que lo levantó de los muertos”. El contenido polémico de esta forma de iniciar la carta está fuera de toda duda. Pablo no empieza sino por establecer una plataforma desde la cual, su trabajo misionero o como apóstol, quede fuera del alcance de la tradición afincada en el contexto de la carta, por “los de Santiago”, o por Jerusalén. Su pretensión es subrayar la liberación, abierta por Jesús el Cristo, de este mundo perverso (v. 4).

Es esta liberación lo que conforma el núcleo y el ambiente de toda la carta. Aparece “otro evangelio”, no es que haya otro -argumenta Pablo- sino que hay una voluntad ajena que trata de sabotear la labor realizada. La libertad está en peligro y Pablo no es un contendor débil, está dispuesto a pelear, sin importar el costo para continuar el camino recién iniciado (1.6-10).

2. Gálatas 1:11-2:21: “El que me separó desde el vientre de mi madre.” Pablo el profeta

Esta sección, más allá de narrar hechos históricos, presenta las complejas relaciones entre diferentes grupos cristianos a mediados del siglo primero. Pablo dirá: “no es que haya otro evangelio” (1.7), sin embargo, la aparición de “otras” maneras de interpretar el significado de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo está demostrada en el testimonio escrito de su esfuerzo por rescatar lo que él cree que es lo correcto. Entonces, si existen “otros” evangelios, por ende, es necesario, repensar, críticamente, en qué consiste el corazón del evangelio, para discernir cuál o cuáles son correctos y cuáles no. El cuestionamiento básico de Pablo en esta sección es ¿de dónde se alimenta la práctica de fe?

Surge como problema principal de la sección: el concepto de “hombre” o “humano” según aparece en 1.11-12. Este concepto se refiere, no a la naturaleza humana, es decir, lo que es el ser humano en oposición a lo que es Dios. Más bien se trata de un problema de perspectiva nacido en el seno de las propias lealtades de cada uno. La nueva experiencia de Dios vivida en Jesucristo puede ser, fácilmente, absorbida por la tradición y la cultura y entonces transformarse en una reforma a la doctrina vigente. De esta manera, la fuerza del acontecimiento Jesucristo queda anulada por la tradición que ofrece no sólo un marco hermenéutico conservador, sino, también, los mecanismos

3 Mena, Francisco. 2003. “Gálatas: El peligro de caminar al filo de la libertad.” En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión.

para controlar los símbolos y las prácticas nuevas nacidas al calor de una vida distinta. Por eso, el problema que levantan estos dos versos no es, sólo, la procedencia del evangelio sino, también, cuál es su futuro.

El concepto de revelación que se opone al de “hombre” o “humano”, acentúa, no lo extraordinario, sino, nuevamente, el origen. Lo que es revelado es de por sí algo nuevo, radicalmente distinto, otra posibilidad de comprender la vida cotidiana. Revelación implica en 1.12 ruptura: no es una tradición religiosa o cultural la que define el evangelio, al contrario, es la experiencia vital de Jesucristo la que es, un nuevo punto de referencia para la crítica de la religión y la cultura.

La profundidad de esta experiencia novedosa que está contenida en la conversión de Pablo es lo que, seguidamente, el texto nos comunica.

a. “antes” (1.13-14)

Estos versos contienen como palabras clave ‘judaísmo’, ‘celo’ y ‘tradiciones de mis padres’. Estas palabras conforman la médula de lo que podríamos definir como judío, siendo ‘celo’ el componente básico de este modo de vida. El celo demuestra el amor hacia Dios y hacia la Alianza. Pablo habla de sí mismo como alguien, realmente, entregado a la fe judía.

b. la ruptura (1.15-16)

El verso 15 es un eco de Jeremías 1.5 y de Is 49. El destino de Pablo estaba sellado en el mismo sentido que el de los profetas. El encuentro con el Hijo supone algo más que un cambio de mentalidad es la destrucción del propio ser y su reconstrucción en otro lugar.

c. “después”(1.17ss)

Este es el punto culminante del texto. Pablo después de la conversión, en lugar de dirigirse hacia Jerusalén, la médula de su forma de vida anterior toma otro camino, va a Arabia. Esta indicación espacial es básica: el que antes orientaba su vida según el judaísmo, rompe el cordón umbilical, y se aleja de Jerusalén. Tampoco pide consejo, tiene una misión y se aventura dentro de una nueva manera de vivir. Pablo ha roto con su cultura, su religión y, definitivamente, “ha muerto” a su pasada manera de vivir.

d. desplazamientos y rupturas

El texto indica, por medio de la relación entre espacios y tiempos, que Pablo es otra persona. Cuando él regresa a Jerusalén tiene una experiencia de vida distinta y está en condiciones de compartirla con Cefas (v.18). En 1.21-24 se comunica la intención de Pablo de mantenerse distante de Judea, allí las iglesias no lo conocían, pero habían oído hablar de él. Él orienta su camino hacia tierras no judías. Esta distancia refleja que él está viviendo de otra manera y que, Jerusalén, no es ya un punto de referencia para él.

Su segundo viaje a Jerusalén es para afirmar el fundamento común, tanto de la misión a los gentiles, como de la misión a los judíos. En esta reunión el punto central no es sólo teológico sino estratégico: ¿cuántas iglesias cristianas existen y si van a continuar juntas?

Al leer con cuidado el texto del capítulo 2 se pueden identificar tres grupos: a. Pablo y los suyos, b. Cefas y los suyos, y c. “los intrusos” (v.4). El acuerdo de mantener una sola iglesia con dos misiones distintas se da entre Pablo y Cefas, pero ¿qué pasa con el otro grupo?

En la sección 2.11-14, la confrontación con Cefas es producida por la aparición en Galacia de este tercer grupo, aquí llamado “seguidores de Santiago”. El desplazamiento físico y espiritual de Pablo, que le impidió volver a Jerusalén inmediatamente después de la conversión, no es seguido por Cefas (2.12). Cefas quien se desplaza hasta Antioquía, trae consigo, en su mentalidad, a Jerusalén.  l no ha logrado transformar la tradición de la misma manera que Pablo. Cuando vienen los de Santiago, Cefas simplemente muestra hacia dónde estaban orientadas sus lealtades. La respuesta de Pablo es contundente: “Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío  c mo fuerzas a los gentiles a judaizar?” (2.14). Si Cefas, en la práctica ha cambiado de vida, entonces, debe ser consecuente y no imponer, aquello que su práctica rechaza, sobre otras personas.

El resumen teológico de esta sección está en 2.15-21. La fe de Jesús es el nuevo punto de referencia. Esta perspectiva es crucial pues, **indica que Jesús es el nuevo paradigma de Dios**: como Jesús creyó en Dios así nosotros debemos creer. La relación de Jesús con Dios es fundamental para nuestra fe. Para muchos creyentes es más adecuada la afirmación “fe en Jesús”, el problema no es gramatical, sino teológico. En el primer caso se acentúa la vida de Jesús, en el segundo, Jesús es objeto de la fe y por tanto se acentúa el credo.

La fe de Jesús es el camino para que el ser humano sea justificado. No es el credo acerca de Jesús lo que salva sino, la forma en que la persona asume, cotidianamente, la fe de Jesús, su manera de relacionarse con Dios y con los demás. Con esto no decimos que religión, tradición, o credo desaparecen, sino que son relativas: son sólo brechas en la abrumadora tarea de nombrar a Dios.

El punto central, en esta sección, es que ya no se puede regresar al lugar donde uno estaba antes del encuentro con Jesús, tal lugar ha sido destruido por la fe de Jesús, el esfuerzo por reconstruirlo es la propia destrucción.

3. Gálatas 3.1-4.21: La fe como liberación: Dios nos saca del mercado de esclavos/as

La fe es el actor principal de esta sección: “pues el justo vivirá por la fe” (3.11). Lo abrumador de esta afirmación es el profundo sentido de libertad que implica el concepto de fe. Por otro lado, el verbo “vivir” debe entenderse no como una promesa “tendr  vida”, sino, como un modo de realizar la fe de Jesús aquí y ahora. El verso 12 nos ayuda a comprender el sentido de 3.11:

3.11: El justo de la fe vivirá

3.12: El que cumple (la ley en sus preceptos) vivirá en ellos

Ambas afirmaciones, se refieren, hacia dónde está orientada la vida de las personas: hacia la fe o hacia la ley. La sección 3.6-14 comunica, por medio de un quiasmo, la gama de tensiones que est n en juego dentro de esta tensión fundamental:

A v.6-9	Así Abraham creyó a Dios y le fue reputado como justicia. Tened, pues, entendido que los que viven de la fe esos son hijos de Abraham. La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció a Abraham esta buena nueva: en ti serán benditas todas las naciones. Así pues, los que viven de la fe son bendecidos con Abraham el creyente.
B v.10	Porque todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición. Pues dice la Escritura: Maldito todo el que no se mantenga en la práctica de todos los preceptos escritos en el Libro de la ley
C. v.11-12	Y que la ley no justifica a nadie ante Dios es cosa evidente pues el justo vivirá por la fe. pero la ley no procede de la fe, sino que el que practique sus preceptos vivirá por ellos
B' v.13	Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, Pues dice la Escritura: Maldito todo el que está colgado de un madero,
A' v.14	a fin de que llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, la bendición de Abraham, y por la fe recibiéramos el Espíritu de la Promesa.

Pablo salta por encima de Moisés, por medio de quien fue dada la ley, hasta Abraham. Abraham es el punto de referencia paulino pues, su relación con Dios, al ser anterior a la ley deja espacio para los gentiles. Con Abraham se reafirma la fe como medio de vida. Los versos 6-8 se oponen en ese sentido al 10: la bendición de Abraham para quienes viven por la fe o maldición para quienes viven según las obras de la ley. El problema de la justificación no se resuelve por medio de la ley, sino por medio de la fe.

Esto nos lleva a la discusión de la sección anterior, ¿cuál fe? La respuesta es, la fe de Jesús. Esta fe cobra vida en la fe propia de cada creyente: **creer como Jesús es la clave para la justificación**. No es el credo que la persona tenga lo que justifica, es cómo vive su vida: “el justo vivirá de la fe” (traducción literal). Por eso, la calidad de tal fe es lo más importante, en consecuencia, la fe de Jesús, esa es la fe que justifica.

Es la fe de quien ha sido condenado y maldito, la fe que da vida: Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros. No podemos obviar que a la luz de Dt 21.23, la muerte de Jesús fue considerada una maldición y, concretamente, implica la maldición de Dios, quien dio la ley. La gravedad de la declaración del verso 13 es, prácticamente, imposible de captar por nosotros hoy. El problema podría plantearse de la siguiente manera: la fe de aquel que ha sido maldecido por Dios (cruz) es el camino para alcanzar la vida de Dios. La solución del problema no se puede obtener a menos que trascendamos la tensión fe-ley.

La ley fue un instrumento (3.19), pero, ese instrumento es, en el ahora de la carta, un obstáculo para lo que es fundamental: la promesa (3.14). Pablo afirma que, en el nuevo orden de vida que trae Jesús, las contradicciones son superadas con el propósito de construir lo nuevo, y por eso ya no hay judío, ni griego, etc. (3.28). **En otras palabras, el acto de Dios en Jesucristo es tan novedoso y radical que de él deviene una nueva creación de las relaciones, tanto con Dios, como entre los seres humanos.**

La sección 4.1-7 profundiza esta perspectiva de lo nuevo. En 4.1 la expresión “mientras”, hace referencia a una etapa dentro de la cual se dan una serie de relaciones en las que se invierten los papeles y los valores. Veamos:

mientras

el heredero es joven	//	en nada difiere de un esclavo
siendo señor de todo	//	sino que está bajo tutores y administradores

hasta el tiempo fijado por el padre

Por un tiempo, mientras una condición prevalece (juventud del heredero) lo que él **es** negado en la práctica, pues **está** bajo la dirección de quienes son sus siervos. En consecuencia, el señor de todos está bajo el señorío de los siervos. Sin embargo, tal etapa tiene un fin pues, existe un punto en el tiempo en que las cosas volverán a su sitio (4.2). El padre del heredero ha dispuesto que esta situación invertida de las relaciones dure sólo durante un tiempo específico.

El autor, lejos de avanzar en las implicaciones de la comparación que ha escogido en el verso 1 y delimitado en el 2, regresa, en el verso 3 para describir el otro aspecto de la comparación:

De igual manera, también nosotros,
cuando éramos menores de edad,
vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo.

El “nosotros” fue ese heredero que vivió bajo la dirección de guardias y administradores, etc. Pero ¿cuál es el problema aquí? Lo que el autor elimina del modelo del v.1 al describir el otro aspecto de la comparación en el verso 3 es “siendo señor de todos”, entonces, desde el punto de vista antropológico ¿cuál es el significado de la ausencia de esta frase? ¿El texto acentúa el aspecto de falta de libertad, implícito en el concepto de estar esclavizados del verso 3, ó el aspecto de poder ejercer el poder que se implica en el concepto de señorío del verso 1? En todo caso, ¿qué clase de poder sería éste?

Pero, lo que parece resaltar del texto es que la apariencia (“en nada difiere de un esclavo”), se convierte en un hecho y por lo tanto es contraria al ser de las cosas (“siendo señor de todo”), entonces, está vigente como una realidad. En otras palabras, lo que no es, está ejerciendo el poder sobre lo que es.

Otro aspecto importante para agregar a la reflexión es el concepto de “elementos del mundo”, que según Walter Wink “En Gálatas...parecería referirse a esas prácticas básicas, credos, rituales, y celebraciones que son fundamentales a la existencia religiosa de todos los pueblos, tanto judíos como gentiles” (1984, 72). Dicho así pareciera como si esta experiencia fuera sólo una parte del universo de significaciones que conformaron la vida humana en esa época, pero, debemos valorar esta observación desde la perspectiva de la “semejanza” desarrollada por Michel Foucault en sus libros *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*. Este concepto explica cómo hasta alrededor del siglo XVII la semejanza fue el paradigma básico usado por el ser humano para elaborar el conocimiento, tanto en la filosofía, como en la medicina o cualquier otro campo del saber. Lo característico de este paradigma es la convicción de que todos los elementos que conforman el mundo sensible y/o espiritual, están relacionados uno con otro de alguna manera y, que, por lo tanto, la tarea del ser humano es descubrir tales relaciones.

Un ejemplo, Plotino, “los astros son como letras que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas en el cielo”, en otras palabras, letras y astros son semejantes. También, Plotino dice que, “las cosas están llenas de signos” dando así sustento a la adivinación, pues ésta puede descifrar las relaciones entre unos objetos dados y el acontecer humano (Jalón 1994, 197). Por eso, la lista de significaciones que contiene este concepto y que expone Longenecker (1990, 165) con base en TDNT, es básica:

- Grados en el reloj solar por los cuales el tiempo es calculado.
- Letras, sílabas, o palabras de una frase, o los sonidos que estas representan.
- Los elementos fundamentales por los que el cosmos es compuesto, especialmente, los cuatro elementos: tierra, agua, aire, y fuego.
- Los principios fundamentales, o las enseñanzas rudimentarias, de materias tales como música, matemáticas y el cuidado de los niños.
- Las estrellas y otros cuerpos celestes, presumiblemente porque están compuestos del principal y más finos de los elementos, fuego.
- Espíritus estelares, dioses, demonios y ángeles.

En la cita de Plotino se puede reconocer cómo están relacionados el rango de significaciones número 2 de esta lista con el rango número 5. En otras palabras, si Pablo estaba pensando, específicamente, en letras o en demonios, el paradigma epistémico de la época daba por sentado, la relación de facto entre ambos.

Sigamos el hilo del texto. En el verso 4 se retoma el verso 2, el “hasta” se convierte en un hecho: “Pero, cuando vino la plenitud del tiempo...”. El tiempo aoristo del verbo señala un acontecimiento, el autor, posteriormente, explica en qué consistió: “envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley”. El verbo griego traducido por enviar es desconocido por otras cartas paulinas y aparece 10 veces en Lc-Hch y 1 en Mc. El verbo toma fuerza cristológica del contexto y no tanto de su morfología (doble preposición), así piensa Rengstorff (TDNT pág. 406).

Sin embargo, el uso de la preposición griega “ek” podría enfatizar el sentido de que proviene de Dios: Gal 4.4,6 puede ser comparada con Hch 12.11. Como Dios envió su ángel (desde el cielo), el envía el Espíritu de su Hijo desde él mismo” (Blaz and Schneider, 2-3. Vol. 2). El verbo no sólo señalaría que el hijo es enviado, sino que es enviado de Dios mismo (aunque este acento es más bien juanino).

El verso 5 presenta dos cláusulas que expresan propósito por medio de la partícula griega “hina” y verbos en subjuntivo. El sentido del verbo “exagorase” (4 veces en el NT: Ga 2x, Col 1x, Ef 1x) es comprar: “Con este lenguaje Pablo alude a la redención de esclavos, pero no a la manumisión sagrada griega. Para Pablo el hecho decisivo es que Cristo, no una persona, aparece como el comprador, y tanto las obligaciones y los compromisos con el anterior amo son servidos. Además, quien es redimido no tiene necesidad de contribuir con dinero de su propiedad para el rescate... Pablo no dice a quien es pagado el precio. La compra a través de Cristo tiene validez universal y es el resultado final de la adopción de la humanidad por Dios (4.5) y, en consecuencia, el regalo del Espíritu (3.14b; 4.6).” (R. Dabelstein, 1).

Desde el punto de vista morfológico, el verbo exagorase (redimir, ver también 3.13), expresa el sentido de salir del mercado y, por lo tanto, sugiere la respuesta al acto de exaposteilen (enviar) que indica el envío del hijo y del Espíritu. Aparece aquí, la clave de desplazamiento, es decir, un conjunto de palabras o frases o expresiones que indican movimiento y que implican de por sí tránsito entre calidades del ser. Por consiguiente, cuando llega la plenitud del tiempo, Dios desplaza de sí mismo a su hijo para que éste saque (desplace) del mercado a los esclavos, y no sólo los libere, sino, también, para que sean adoptados. Este es el punto central pues, no sólo, se trata de una nueva dirección, sino de una nueva calidad. Esto explica por qué el autor omite en su comparación del verso 3 cualquier concepto relacionado con la frase de 4.1 “señor de todos es”, dado que lo que la plenitud del tiempo trae es por demás, novedoso y radical.

El problema es que en 4.1-3 el punto de comparación es, básicamente, la calidad de jóvenes y no la calidad de herederos. Esta segunda calidad no la tenía el “nosotros” y no podía tenerla dado que eso dependía del padre, era él quien fijaba el tiempo. Esta nueva calidad sólo puede ser

alcanzada por medio de otro proceso: la adopción. Por lo que concierne al texto “antes de la plenitud del tiempo” éramos, puramente esclavos de los elementos del tiempo presente, es decir, no era cuestión de apariencia como señala 4.1 sino realidad.

Para poder entender de qué se trata esta reflexión debemos pedir ayuda al artículo de J. Louis Martyn *Apocalyptic antinomies in Paul's letter to the Galatians* (*Antinomias apocalípticas en la carta de Pablo a los Gálatas*) “Pablo está diciendo a los gálatas que el todo de su epístola no trata del mejor de dos maestros, o ni siquiera del mejor de dos caminos, y ciertamente, no sobre del fracaso del judaísmo. En cambio, él está diciendo, que la carta es sobre la muerte de un mundo y el advenimiento de otro.”(1985, 414)

Ser adoptados sólo es posible si se da una profunda ruptura en el mundo de valores y prácticas en que el texto se da, esa ruptura debe desplazar y rearticular todas las relaciones que mantienen al ser humano bajo esclavitud abriendo nuevas alternativas para construir nuevos sistemas de significación y por ende nuevas formas de comunidad.

El punto más crítico del texto es, ¿qué significa aquí Espíritu? ¿Se refiere a lo que la teología sistemática define como tercera persona de la trinidad o más bien, a la energía vital que proviene de Dios? Debemos entender Espíritu aquí como la fuerza de Dios que abre nuevas relaciones entre Dios y el ser humano y entre la humanidad misma. Ahora, por el Espíritu, podemos llamar “Abba” a Dios y por lo tanto debemos llamar hermanos y hermanas a todos los demás seres humanos.

El verso 7 retoma el contenido de 4.1-3 en sentido inverso: la esclavitud ha quedado atrás, la nueva realidad es la de ser hijos de Dios y por ende herederos de la nueva vida y de las nuevas relaciones que esta experiencia permite abrir.

En conclusión, por la fe, nos desplazamos de un modo de vida a otro. Este nuevo modo es propuesto con el concepto de “adopción”: no sólo hemos dejado de ser esclavos, sino que, además, ahora somos hijos. El concepto de libertad que surge de esta nueva relación con Dios es, verdaderamente, difícil de explicar, sin embargo, la siguiente sección de la carta da un paso adelante en este camino.

4. Gálatas 5:1-6:10: De la liberación a la libertad

En este contexto resalta el concepto de libertad. Libertad no es hacer todo lo que se quiere. En Gálatas, libertad es vivir de otro modo. Así lo expresa la sección 5.1-11a. El eje de esta sección es el verso 6, el cual resume todo lo que hemos venido comentando: “pues en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino la fe que actúa por el amor”. En el nuevo mundo que nace con y, en el evangelio, no se plantea la justificación como una experiencia futura, sino como vivencia presente por medio de la fe que expresa a Dios en el amor. En un contexto en que se discute cuál es el camino hacia Dios, a través de cuál tipo de cristianismo, Pablo responde, ese no es el problema de fondo, lo que se debe atender es la fe, cuál calidad de fe da vida. La respuesta es: la fe que actúa por medio del amor. El paradigma que está detrás de esta afirmación sigue siendo la fe de Jesús, éste es el contenido del concepto “escándalo de la cruz” (5.11). La escandalosa libertad con que Jesús se relacionó con Dios y que lo lleva a la cruz, es lo que conforma ese nuevo lugar de vida. Lugar que nos aleja de las estériles discusiones acerca de la salvación para decirnos que la vida de Dios está, gratuitamente, escondida en la vida de Jesús y, que el camino es tan simple como vivir la fe por medio del amor.

Lo que se desprende de la carta de Gálatas es que el ropaje con que vistamos la fe, aunque siempre cuestionado por la fe de Jesús, no es lo fundamental. Más bien, el punto crucial es nuestra capacidad de desplazarnos hacia ese nuevo lugar de vida que es la vida misma de Jesús.

5. Gálatas 6:11-18: De mi propia mano os escribo que el punto ahora es la nueva creación

El punto central de esta conclusión se encuentra, a mi juicio, en 6.15. Ahí se indica, con toda claridad, el mensaje de Pablo y su radical valoración de las condiciones del presente: ni circuncisión ni incircuncisión valen algo sino la nueva creación. El mundo que está viniendo en el aquí y ahora del apóstol es el camino, uno nuevo y lleno de posibilidades. Un mundo está por construirse y esta oportunidad no puede perderse en los meandros de las estructuras que dominan este mundo perverso y en su lugarteniente, la ley.

6. Bibliografía

- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. 1994. *The Greek New Testament*. 4ta Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Betz, Hans Dieter. 1979. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bligh, John. 1969. *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle*. London: St. Paul Publications.
- Clark Kee, Howard. 1992. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. España: Almendro.
- Cousar, Charles B. 1982. *Galatians*. Atlanta: John Knox Press.
- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. España: Lumen. Traducido por Helena Lozano.
- Jalón, Mauricio. 1994. *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*. Madrid: Anthropos.
- Longenecker, Richard. 1990. *Galatians*. Dallas: Word Books.
- Malina, Bruce J., Jerome Meyrey. 1996. *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Martyn, J. Louis. 1985. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians." *New Testament Studies*, Vol 31, pp. 410-424.
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2da Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Montero, Santiago. 1997. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la antigüedad*. España: Trotta.
- Nestle, E., y Kurt Aland, editores. 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27va Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Oden, Robert A. 1992. "Cosmogony, Cosmology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.
- Rahlfs, Alfred, editor. 1979. *Septuaginta*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Schlier, Heinrich. 1975. *La carta a los gálatas*. Salamanca : Sígueme.
- Sobrino, Jon. 1994. *Jesucristo liberador*. México: CRT.
- Tamez, Elsa. 1991. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. Costa Rica: DEI-SEBILA.
- Ubieta, J.A., director del equipo de traducción. 1975. *Biblia de Jerusalén*. Segunda. edición revisada y aumentada. España: Desclée de Brouwer.
- Wink, Walter. 1984. *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.

Efesios: Aportes para la lectura de una epístola difícil (1996)⁴

En este breve artículo quisiera proponer una lectura que cruza diversos campos en busca de actualización y, en última instancia, del sentido cristiano de Efesios para nosotros hoy. En esta reflexión, usaremos como base el texto y las divisiones propuestas por *The Greek New Testament* 4ta. Edición de la United Bible Societies. La traducción al español es el producto del autor de este artículo en diálogo con la Biblia de Jerusalén, el comentario de Markus Barth (Anchor Bible), y el comentario de Andrew T. Lincoln (Word Biblical Commentary). He tratado de mantener el orden de la estructura sintáctica griega en la traducción al español y el sentido metafórico de diferentes verbos o expresiones griegas que se deriva de un sustantivo o adjetivo, tal como es el caso del sustantivo “cabeza”, y el verbo “encabezar”, “poner como cabeza”, que se puede traducir también como “resumir” (Lincoln), hasta donde sea posible preferirá traducir con una imagen antes que con un concepto.

Por otra parte, como clave de acceso a la carta nos concentraremos en las secciones teológicas más que con la sección  tica. Por esta razón, nuestra atención estará dirigida al trozo comprendido entre 1.1 y 2.22.

Primera sección: Ef 1.1-2

La salutación del texto presenta a Pablo como apóstol de Jesús el Cristo por “voluntad de Dios”. De aquí se desprende la primera clave de lectura que el texto nos ofrece: el concepto voluntad de Dios. La palabra “voluntad” referida a Dios, aparecerá con particular fuerza en los siguientes versos.

Segunda sección: Ef 1.3-14

El texto de Efesios, luego de la salutación, está compuesto por una compleja introducción al “misterio” de la salvación/liberación en Cristo: 1.3-14. La estructura verbal del texto está compuesta en forma de quiasmo y, hemos señalado entre paréntesis las formas y los tiempos verbales, además de preposiciones clave. La estructura del pasaje queda de la siguiente manera:

4 Mena, Francisco. 2003. “Efesios: Aportes para la lectura de una epístola difícil.” En *Revista Ecu mica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecu mica de Ciencias de la Religión.

a	1.3.	Bendito (sea-es, se suple el verbo ser) el Dios y padre del señor nuestro Jesús Cristo el que nos ha bendecido (aor. part.) con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo (prep. en+dat)
b	1.4.	Por cuanto nos nos ha elegido (aor. verbo) en él (prep. en+dat) antes de la creación del mundo para ser (inf.) santos e inmaculados delante de él en amor (prep. en+dat)
c	1.5.	eligiéndonos de antemano (aor. part.) para ser hijos adoptivos por medio de Jesús Cristo para él (para él mismo) según el buen parecer de su voluntad para alabanza de la gloria de su gracia
d.	1.6.	con la que nos agració (aor..) en el amado (prep. en+dat)
e.	1.7.	en el que (prep. en+dat) tenemos (pres. verb.) la liberación/redención por medio de su sangre el perdón de los delitos según la riqueza de su gracia
d'	1.8.	la que (gracia) nos prodigó (aor. verb.) con toda sabiduría e inteligencia
c'	1.9.	dándonos a conocer (aor., part.) el misterio de su voluntad según su buen parecer lo que se propuso de antemano (aor. verb.) en él (prep. en+dat), para la economía de la plenitud de lostiempos Encabezar con Cristo (prep. en+dat) todas las cosas las que están sobre los cielos y las que están sobre la tierra en él (prep. en+dat)
b'	1.11.	en el que también fuimos escogidos siendo elegidos de antemano (aor.pas. verb. + aor. pas. part.) según el plan del que realiza todas las cosas según el deseo de su voluntad
	1.12.	para ser (eis+inf) nosotros alabanza de su gloria los que antes esperábamos en Cristo (prep. en+dat)
a'	1.13.	en quien también vosotros habiendo escuchado (aor., part.) la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación vuestra en el que habiendo creído (aor., part.) fuisteis sellados (aor. pas. verb.) con el Espíritu Santo de la promesa
	1.14.	el que es prenda de nuestra herencia, para liberación de los pecados para alabanza de su gloria.

El verso 7 contiene el eje teológico de esta sección. El uso de un verbo en presente contrasta, deliberadamente, con las demás formas verbales del texto que usan el tiempo aoristo (pretérito indefinido en español). El contenido de la afirmación del verso 7 es simple: tenemos ya liberación-redención por su sangre-perdón de pecados, de acuerdo con la riqueza de su gracia. Esta afirmación

de fe nos da una clave de lectura para todo el pasaje. La experiencia de liberación-perdón es un hecho del presente que conforma, la manera de ser de un grupo de personas, las cuales viven con la conciencia de que esta experiencia es producto de la gratuidad de Dios. Es esta experiencia presente la que permite decir “Bendito el Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo”.

La vida del creyente se presenta como impactada por la fuerza de la gracia de Dios que nos ubica en una nueva relación con los conceptos de deuda y beneficio que están íntimamente relacionados con las religiones tanto antiguas como modernas. Aquí es donde toma fuerza el contenido del concepto “voluntad”. El acto de creación y el acto de filiación son actos producto de la voluntad de Dios, acciones radicales, nacidas de la gracia de Dios. Es la gracia, el acto libre de donación, el nuevo paradigma que posibilita la construcción de la comunidad de fe.

Los conceptos de elección que abundan en este pasaje deben ser interpretados a la luz de la gracia. Dios se acerca al ser humano, a cualquiera, y le llama por medio del evangelio (v.13), este tiene la opción de creer o no. Sin embargo, la comunidad que asume esta experiencia de sentirse elegidos para la vida debe asumir también, la libre decisión de amar que Dios hace. Esto implica construir una autoestima basada en el hecho insólito y radical de que Dios escoge la vida para nosotros por amor a la vida, esto es el sentido de la gracia.

A la luz de esta perspectiva, podemos interpretar el uso de las palabras amor-amar en el texto: “en amor” (v.4) y “en el amado” (v.5). La frase “en amor” o “en el amor” es ambigua y se puede referir al verbo ‘ser’ en el verso 4: “para ser santos...en amor-con o por el amor” (usando el sentido instrumental de la preposición) o formar parte del verso 5: “habiéndonos elegido en amor-con o por amor (usando el sentido instrumental) ...”. Tal ambigüedad debe ser ponderada a la luz de la siguiente aparición de la palabra en el texto: ‘en el amado’. Entonces, ambos términos apuntan a una sola realidad: para los cristianos el acto fundante del amor de Dios es Cristo. Aclaremos esta idea. El cristiano tiene un referente fundamental: Cristo. Este referente lo impulsa a la tarea constante y persistente de buscar formas de vivir como él. Para poder captar en parte el profundo significado de ese referente, la palabra amor se ha constituido en el vehículo principal, pues expresa una compleja mezcla de experiencias cotidianas significativas y que percibimos como trascendentales. Un ejemplo de esto es el esfuerzo que cualquiera haría para salvar la vida a un hijo o a un familiar. ¿Por qué hacemos eso? La única respuesta posible es por amor y esa experiencia cotidiana es clave para que entendamos el significado del amor de Dios. No importa si comprendemos o no todo el alcance del concepto.

Entonces, para comprender el uso, no sólo de las frases “en amor”, “en el amado”, sino también “en Cristo” y sus derivados, debemos recurrir a la percepción simbólica de ellas. Si leemos atentamente Ef 5.1-2 podemos captar claramente lo que venimos diciendo:

Sed, pues imitadores de Dios
como hijos amados
y caminad en el amor-con o por amor
Por cuanto-así como (esto traduce la expresión griega *kathos* que aparece en el verso 4) también Cristo nos amó
y se entregó a sí mismo por nosotros.

Cristo es el referente en cuanto que, su vida, su muerte y su resurrección, lo hacen el camino que debemos andar en nuestra propia vida de fe. En otras palabras, Cristo no es sólo un credo, es una manera de vivir en la que nosotros captamos la vida de Dios y que resumimos en la palabra: ‘amor’. En consecuencia, estas expresiones ‘en amor’, o ‘en el amado’ o ‘en Cristo’ y sus derivados, apuntan, ya sean gramaticalmente instrumentales o con sentido espacial (estar dentro de) a un

referente simbólico fundamental para la vida y la fe cristianas: Cristo es el sentido estructurante de la comunidad. De igual modo podemos entender el concepto ‘encabezar’ (v.10). Si Cristo es el principio fundante que posibilita la construcción de la comunidad de fe, entonces, él debe ser la cabeza. Recordemos que el cuerpo humano sigue a la cabeza y que la mayoría de los sentidos que nos permiten percibir la realidad están en la cabeza. El verso 10 se refiere a la constitución de un nuevo orden de cosas que el cristiano capta sólo por su disposición de participar dentro del contenido simbólico de la expresión andar en la fe.

Considerando lo anterior podemos concluir diciendo que el “misterio” (v.9) únicamente puede ser captado cuando hemos orientado nuestra vida hacia ese nuevo punto de referencia que es Cristo, símbolo de la gracia y del amor de Dios. Y eso sólo es posible cuando aprendemos a vivir dentro de la experiencia de perdón y liberación que Dios nos ofrece, entonces somos sellados con el Espíritu Santo.

Tercera sección: Ef. 1.15-23 y 2.1-8

Esta sección está compuesta por dos subsecciones estrechamente relacionadas por el vocabulario y la forma. El mensaje es simple, profundo y radical: el origen de esta nueva experiencia que es la iglesia es la sobreabundancia del poder de Dios, el que ejerció para resucitar a Cristo de entre los muertos (1.19-20). Esta es la chispa de un nuevo proceso de acontecimientos, valores y comunidades: Dios eligió usar su poder para dar la vida y no para castigar y destruir. La barrera definitiva que corta la vida humana, frente a la cual todos nos sentimos impotentes ha sido superada por la resurrección de Jesús. Por lo tanto, todo el universo está en caos, pues todos los poderes (1.21-22) que lo dominaban han sufrido el impacto de la gracia de Dios y deben someterse a esta nueva manera de ejercer el poder: el amor por la vida. En este proceso de nueva creación, la iglesia aparece como la nueva comunidad en donde el caos, lentamente se va conformando en un nuevo orden de relaciones, valores, esperanzas.

Con el concepto de “cuerpo” para designar a la iglesia, el autor recoge los pensamientos e imágenes comunes a distintas culturas con las que convive. Según Lincoln en el pensamiento iranio la diosa Aión era vista como una enorme figura humana cuyo cuerpo estaba constituido por el cosmos. En el mundo Greco-Romano, fue también común comparar el mundo con un cuerpo. Esta imagen común en Platón fue desarrollada por los Estoicos quienes pensaron que cada elemento del universo era parte de un todo orgánico tal y como lo son los miembros del cuerpo. Lincoln también dice que esta imagen fue usada para referirse a la entidad del estado en el cual cada individuo tiene responsabilidad con los otros y con el todo (Lincoln. 1990. 71-71).

La implicación de este concepto (cuerpo) relacionado con la iglesia, fue radical, pues supuso la visión de la comunidad de fe como una nueva sociedad en donde los poderes que dominaban el universo estaban bajo los pies de Cristo y por ende bajo la iglesia misma ‘que es su cuerpo’. Es así como se experimenta en la cotidianidad la afirmación de 1.7: tenemos liberación-redención. Pues la comunidad de fe está construyendo un nuevo orden de cosas de acuerdo con el proyecto de Dios a partir de un nuevo paradigma en el cual las relaciones de deuda y beneficio han sido destruidas por la gracia de Dios. En consecuencia, la gracia es el nuevo paradigma.

La segunda parte de esta sección corresponde a 2.1-10 está construida en forma de quiasmo:

a. 2.1-3:	1.	y vosotros estando muertos en los delitos y los pecados de vosotros
	2.	en los cuales entonces caminasteis según el proceder de este mundo, según el príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora actúa en los hijos de desobediencia
	3.	en los cuales también nosotros todos vivíamos entonces en las concupiscencias de nuestra carne, haciendo la voluntad de la carne y de los pensamientos y éramos hijos por naturaleza de la cólera como los demás
b. 2.4:		Pero Dios siendo rico en misericordia por el mucho amor de él con el cual nos amó
a' 2.5-10:	5.	Y estando nosotros muertos en los delitos nos cooivificó por gracia sois salvados
	6.	y coolevantó y coosentó en los lugares celestiales con Cristo Jesús
	7.	para desplegar en los siglos venideros la abundante riqueza de su gracia por su bondad con nosotros en Cristo
	8.	Pues por gracia sois salvados por fe y esto no de vosotros Don de Dios
	9.	no de las obras para que no alguno se gloríe
	10.	pues de él somos hechura siendo creados en Cristo Jesús en buenas obras las cuales preparó Dios para que en ellas camináramos

Podemos contrastar el verso 4: “éramos” y el verso 10 “somos” y a partir de ahí identificar las experiencias de vida por medio de las palabras caminar o vivir. En primera instancia encontramos que la afirmación fundamental en torno al pasado es ‘estando muertos’, tal es el punto de partida. Participar del proceder del mundo es vivir en la muerte, dominados por esta fuerza que, al contrario de Dios, mata. Sin embargo, el punto en donde se da la ruptura básica para que podamos acceder a la vida es la acción de Dios que compone el centro del quiasmo: la riqueza de la misericordia de Dios, su amor. Es el poder de su amor lo que hace la diferencia y lo que permite la nueva creación y el desarrollo de la comunidad de fe. Esta matriz de significado es lo que llamamos gracia.

Ahora, vivificados junto con Cristo, por el acto radical de amor de Dios de amar la vida por sobre todo (gracia), no por obras nuestras, hemos sido creados en Cristo Jesús para vivir de otra manera. Las dos subsecciones son paralelas, una narra la resurrección de Cristo, la otra apunta a nuestra recreación. Sin embargo, es necesario preguntar ¿Cuál es el punto central de esta sección? Definitivamente es el concepto de poder lo que se está discutiendo aquí. Se habla básicamente del poder de Dios que es misericordia, acción que resucita, amor, pero también se señala la presencia de ese otro poder que está siendo alimentado por nuestras propias concupiscencias. Ese otro poder es eficaz y actúa en quienes prefieren esa forma de vida, la cual el texto define como ‘estar muertos’. El poder de Dios es el poder de resucitar, de devolver la vida a lo que estaba muerto. Este

es un nuevo punto de referencia para la iglesia: Dios nos amó y nos dio vida, este es el propósito último de nuestra fe cristiana, de nuestro credo, de nuestras liturgias, de nuestra forma de organización y del discipulado.

Hemos sido impactados por la tremenda fuerza de la gratuidad de Dios ¿Qué más necesitamos para amar la vida? ¿Qué más necesitamos para amar a nuestros prójimos? Este es el sentido del verso 10, las buenas obras constituyen la nueva experiencia de vida que hemos aprendido de nuestro encuentro con el amor de Dios y por ende, ahora, nuestra vida celebra en cada acto Su poder vivificador.

Cuarta sección 2.11-22

Esta es una sección medular, ya que presenta lo que podemos llamar los símbolos que contienen el programa del autor, me refiero a palabras relacionadas con los conceptos casa y/o construir y/o ciudad (Ver casa). Este pasaje contiene por lo menos 18 palabras relacionadas con los conceptos antes mencionados: excluidos de la ciudadanía y extranjeros (2.12), lejanos y cercanos (2.13,17), enemistad (2.14,16), extranjeros y forasteros, conciudadanos, familiares (2.19), edificados, cimiento, piedra angular, (2.20), edificación, templo, juntamente edificados, morada (2.21-22) ¿Cómo leer este pasaje? Veamos primero un esbozo de estructura:

A.	2.11.	Por tanto, recordad que entonces vosotros los gentiles en la carne los llamados incircuncisos por los llamados circuncisos en la carne hecha a mano
	2.12.	que estabais/erais en aquel tiempo sin Cristo excluidos de la ciudadanía de Israel extraños a la alianza de la promesa no teniendo esperanza sin Dios en el mundo
	B.	2.13. Pero ahora, en Cristo Jesús, Vosotros, los que entonces estabais lejos habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo
	2.14.	Pues El es la paz de nosotros, el que hizo ambos uno y destruyó el muro que los separaba, la enemistad en su carne
	2.15.	La ley de los mandamientos con preceptos anulando para que de los dos creara en él un nuevo ser humano haciendo la paz
	C.	2.16. y reconciliara a ambos en un cuerpo con Dios por medio de la cruz, matando la enemistad en sí mismo
	B'	2.17. y anunciando paz a los lejanos y paz a los cercanos
	2.18.	porque por medio de él tenemos acceso los dos en un espíritu al padre.
A'	2.19	Por tanto no sois extranjeros y extraños sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios
	2.20	Sobreedificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas siendo fundamentados en Cristo
2.21		En quien toda edificación bien trabada crece para ser (en) un templo santo en el Señor
	2.22.	en el que también vosotros estáis siendo juntamente edificados para ser morada de Dios en el espíritu

La estructura quiástica de esta sección no es tan evidente, sin embargo, considero importante el esfuerzo de presentarla ya que permite al lector observar los contrastes de una forma más clara. La forma quiástica de la estructura proviene en primer lugar de las formas verbales (en negrita): A y A' están relacionadas por la oposición de tiempos verbales del verbo ser. Mientras que C está constituida por formas subjuntivas. El otro aspecto importante que debemos considerar es la repetición de palabras, así en A y A' 'extranjeros' se repite, además aparece el concepto "excluidos de la ciudadanía de Dios" en A y el opuesto en A' "conciudadanos". En el caso de B y B' la forma verbal predominante en ambos es el participio aoristo y se repiten las palabras "lejanos" y "ceranos".

El centro del quiasmo contiene lo que podríamos llamar el proyecto de Dios: crear en Cristo una nueva humanidad y por ende un nuevo orden del mundo en que la enemistad será destruida. En consecuencia, resalta el concepto 'paz' de las secciones B y B': 'él es nuestra paz' y 'predicó la paz a los lejanos y a los cercanos'. Junto al concepto de paz en 2.14, podemos adjuntar la frase 'tener libre acceso al Padre por medio de un mismo espíritu'. Ambos abren la puerta para amarrar fuertemente el volumen de palabras en A y A' relacionadas con casa, familia, y ciudad. En particular la palabra extranjero es clave, pues esta condición, en Cristo, ha sido eliminada.

Para entender el contexto cultural en que los conceptos relacionados con casa, familia y ciudad coexisten, es necesario entender dos cosas. La primera es el significado de la ciudad en el contexto grecolatino: "la ciudad con su continuidad temporal y su solidaridad permite al hombre escapar de la soledad, no hallarse como un extraño sobre esta tierra porque, según Aristóteles, incluso el sabio necesita amigos: sólo el que es excluido de la ciudad (el *apolis*) conoce aquella maldición que con demasiada frecuencia afecta a la 'multitud solitaria' de las megápolis modernas" (Edmond Levy, 21). En otras palabras, el ser humano sin ciudad no existe o es un marginado. Sin ciudad no se tiene honor, por eso, la exclusión significa una forma terrible de castigo. Un ejemplo de lo que significa el destierro para un griego puede encontrarse en la muerte de Sócrates, quien prefiere morir antes de ser desterrado. La ciudad es el cosmos, lo que no está cubierto por la presencia de la ciudad es caos, desorden, un lugar en el cual el ser humano no puede vivir como tal.

El segundo aspecto importante, es el significado de la palabra casa. Para el biblista norteamericano John H. Elliot el concepto casa contiene a la vez "la familia inmediata, y la residencia, también la tierra, la propiedad y el personal, la casa o hacienda era también la unidad económica básica de producción y autosostén. Economía (*oikonomía*) era una cuestión de administración de la casa. Las condiciones de la estructura de la casa y su administración, así como la tenencia de la tierra, la riqueza, las relaciones de parentesco, el estatus familiar, y la libertad fueron factores determinantes para la clase social, estatus y modos de interacción social. (Elliot, *Home for a Homeless*, 174)". Como se puede apreciar se trata de un concepto que envuelve la vida cotidiana y todas las relaciones que una persona construye.

Entonces, en relación con nuestro texto, la presencia de este volumen de palabras relacionadas a estos dos conceptos sugiere que el autor percibe la nueva realidad de la iglesia como una reorganización y reorientación de las instituciones fundamentales de la cultura grecolatina. Si tomamos en consideración que los seres humanos necesitamos la cultura y las instituciones para vivir con tanta urgencia como necesitamos la comida o la salud, entonces, podremos comprender que lo que se desprende del texto es radical.

Lo que uno percibe en el discurso del autor es que la gracia de Dios (2.4) es el componente fundamental sobre el cual se levanta un nuevo cosmos, lo que el Apocalipsis denomina como 'Nueva Jerusalén'. En esta ciudad no hay excluidos, no hay lejanos en oposición a cercanos, pues todas las relaciones han sido transformadas y ahora todos los seres humanos son uno en Cristo. La nueva realidad de la unidad de diversos grupos en una sola entidad es lo que constituye la

‘paz’ y el contenido del evangelio (2.17). El nuevo paradigma: la gracia de Dios (2.4) apunta a una nueva organización de las relaciones de poder. Esto se puede apreciar en el concepto ‘conciudadanos’(2.19), el cual está cargado de los sentidos de igualdad, respeto mutuo y colaboración (2.19-22) en relación con la ciudad. Este concepto está estrechamente vinculado en el texto con el concepto de ‘familia/casa de Dios’, por ende, muestra como esta nueva organización de relaciones afecta también a la segunda entidad fundamental de la cultura grecolatina: la casa.

El segundo aspecto que se desprende del texto es el sentido de una realidad que no está completada, sino que está en movimiento, creciendo:

- 2.20. Sobreedificados sobre el fundamento de los apóstoles
 y profetas siendo fundamentados en Cristo
- 2.21. En quien toda edificación bien trabada crece para ser
 un templo santo en el Señor
- 2.22. en el que también vosotros estáis siendo juntamente
 edificados
 para ser morada de Dios en el espíritu está

La frase ‘estamos siendo juntamente edificados’, apunta en la dirección de una situación que está en desarrollo que no está concluida, y por ende implica la necesidad de trabajo.

El autor ha construido un símbolo que permitirá orientar el proceso de organización de las iglesias. En este sentido Cristo es el eje de la integración de la casa, en la cual conviven grupos culturales distintos, el primer aspecto novedoso es que ya no existen ‘lejanos’ o ‘cercaños’, no existen ‘extranjeros’ o ‘forasteros’. Estas dos últimas palabras señalan grupos particularmente en condición vulnerable dentro de las ciudades, grupos que, aunque participan en diferentes aspectos de la vida de la ciudad, no son ciudadanos, están fuera, excluidos, no son seres humanos completos, sino que conforman parte del caos.

El pasaje se refiere a la ruptura de barreras culturales y a la conformación de comunidades alternativas que se alimentan de la vida de Cristo, es decir, la paz. La nueva creación afecta directamente las relaciones humanas rompiendo barreras, acercando a las personas de diversas culturas y religiones. Lo que sigue, en especial, los capítulos 4ss profundizan este aspecto ¿cómo vivir la realidad de la gracia de Dios como comunidad que construye relaciones humanas alternativas?

La relación entre teología y ética en Efesios

Seguir constantemente la verdad en amor

El primer aspecto de transformación ética tiene que ver con la organización de las iglesias y se trata de la forma en que esta nueva dinámica impulsada por la experiencia de la gracia afecta las relaciones del poder (4.1-16):

siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo en aquel que
es la cabeza, esto es, Cristo.
de quien todo el cuerpo, bien concertado y unido entre si
por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente,
según la actividad propia de cada miembro,
recibe su crecimiento para ir edificándose en amor. (Ef. 4.15-16)

La agenda expresada por estos dos versos indica que, en primer lugar, Cristo es el centro del poder, él es la Cabeza. En segundo lugar, la tarea de los diferentes ministerios y tareas dentro de las

iglesias tienen el mismo valor y están al mismo nivel y por lo tanto deben ayudarse mutuamente. En tercer lugar, el objetivo de este esfuerzo colectivo es el crecimiento de todo el cuerpo: ‘hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto (mejor la traducción: a una persona madura) a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo’ (4.13)

El concepto amor reaparece con particular fuerza en esta sección (4.1-16). El amor de Cristo (3.19) es, sin duda, el útero en donde la iglesia se está formando. El amor de Cristo expresa el amor de Dios, y por ende el poder solo puede ser poder para dar vida. En consecuencia, la iglesia, más que una democracia es una comunidad en donde se comparte una vocación, una esperanza y un compromiso en común. Las relaciones del poder deben salvaguardar la dignidad y la vida de todas las personas que participan en la comunidad de fe sin ninguna de diferencia.

El nuevo ser humano (4.17-5.20)

Esta sección exhorta a los creyentes a vivir en el amor de la misma manera en que Dios ama y por tanto a caminar el camino de Cristo (5.1-2). La implicación de esta perspectiva se presentó antes en 4.23: ‘renovaos en el espíritu de vuestra mente’. Se trata de cuestionar y replantear los valores del mundo y descubrir, caminando entre ellos, cuál es la ruta de Cristo. La gracia que hemos recibido de Dios en Jesús es el nuevo criterio para discernir las nuevas maneras de compartir y celebrar el don de la vida en la comunidad. La gracia es el nuevo paradigma.

Nuevas relaciones en la familia/casa (5.21-6.9)

Esta es la sección de Efesios más difícil de comprender en nuestro contexto hoy, particularmente porque no parece cuestionar ninguno de los aspectos que hoy consideramos inaceptables o incluso ilegales, como es la esclavitud. Pero el problema no es tanto del texto como de las diferentes lecturas que diferentes grupos han hecho del mismo. Así, por ejemplo, aquellos varones que desean preservar su posición de privilegio en la iglesia ponen el acento del texto en la sección 5.22-24. De esta parcializada lectura se deduce que la mujer debe una obediencia más allá de la razón al varón y debe estar sometida a él sin ningún tipo de objeción o reproche. Por otro lado, desde algunas perspectivas feministas, este tipo de texto mostraría cómo el patriarcalismo es la línea imperante en el Nuevo Testamento.

No es este el lugar para ofrecer una lectura alternativa a estas dos que presentamos antes, sólo señalaremos aspectos a tomar en cuenta para entender este pasaje y cómo se manifiesta el concepto de gracia de Dios en él.

El texto inicia con la expresión ‘sométanse los unos a los otros en el temor de Cristo’ (5.21), la cual da muestras de una nueva actitud de subordinación general saltando sexo, raza, clase, edad, etc., sin embargo, en el verso 22 y luego en 6.1, 5, parece que el autor mantiene la misma calidad de relaciones desiguales que prevalecieron en el siglo 1. ¿Cuál es la salida de este callejón?

Señalemos primero que el autor está trabajando con aspectos culturales fundamentales en la sociedad grecolatina del siglo 1, no está hablando de costumbres, sino de la forma en que la sociedad se mantiene integrada y de donde deriva su identidad. Esta afirmación implica que no podemos esperar del texto cambios radicales porque no hay posibilidad de vivir en la ciudad y a la vez destruir sus fundamentos. La radicalidad del cambio está en lo que cuestiona y no tanto en lo que efectivamente logra. En otras palabras, si aceptamos que la revelación participa de la historia humana y que Dios actúa dentro de esa historia, la siguiente deducción es que la revelación asume, aunque críticamente, el lenguaje que cohesiona la sociedad humana, pues si fuera adelante, si creara otro lenguaje totalmente diferente, sería incomprensible. Esto implica que nuestra comprensión del mensaje de Dios es ambigua y como tal requiere un arduo proceso de reflexión individual y colectiva más otro tanto de oración y apertura hacia Dios.

Desde esta perspectiva, el problema no es si Dios desea o no que los grupos sin poder sigan sometidos a los grupos poderosos, pues este planteamiento sólo nos permitiría decir si o no y asumir una práctica consecuente en contra o a favor, sin entender realmente el fondo de la cuestión. Lo que propongo es que preguntemos al pasaje ¿en qué sentido el mensaje de esta sección contrasta con los valores y prácticas conocidos en la época en que fue escrito? Esta otra alternativa plantea mejor la complejidad de hacer una lectura del pasaje.

En lo que a mi concierne, el texto, sin destruir la forma institucional: esposa-esposo, hijos-padre, esclavos-amos, cuestiona el fondo: el uso del poder. La primera división del texto es por demás ilustrativa. La esposa debe sujeción al marido y para mostrar lo que esto significa se usa, por analogía, la relación de Cristo y la iglesia. Esta relación que también se usará para discutir la responsabilidad de los varones, supone en si misma, otra manera de concebir las relaciones entre los poderosos y los débiles. El amor de Cristo es el paradigma, un amor que se entrega para vivificar.

Lo que esto significa es particularmente complejo. El concepto de poder que Efesios desarrolla en los primeros dos capítulos es, ante todo, la opción de Dios de dar vida y no de castigar, de sacar de la muerte a quienes vivían allí y no de abandonarlos. En este sentido la búsqueda de una respuesta alternativa a las cuestiones planteadas antes debe orientarse en cómo esta línea de pensamiento alrededor del poder se pudo ir configurando en símbolos y en prácticas alternativas.

Nuevas relaciones con el cosmos (6.10-20)

El grueso de la interpretación acerca de Cristo y los poderes fue hecha en las secciones que tratan la teología de Efesios. Nos queda presentar elementos para comprender el símbolo de la armadura. De lo que se trata el pasaje es de implicar al creyente en el proceso de desarrollar el plan de Dios y por eso el primer problema a enfrentar es la fuerza que nos lanza una y otra vez a repetir lo mismo en nuestra vida cotidiana. La armadura como símbolo de la vida de fe supone la lucha constante por cultivar los valores cristianos que pertenecen a un nuevo orden del mundo frente a las fuerzas que nos presionan para vivir como si nada hubiera pasado. Otra vez surge el paradigma: Cristo, su vida, su muerte y su resurrección, más que confesión de fe, son armas, instrumentos de lucha en esta nueva experiencia de vivir lo nuevo en el corazón de lo viejo. Los principados y potestades contra quienes luchamos son las fuerzas que impiden el desarrollo de la nueva creación según la voluntad de Dios. Pero como se puede notar en 6.13ss la armadura es, claramente, la práctica cristiana basada en la verdad, la justicia, el evangelio de la paz, la oración, la fe, etc.

Bibliografía

Edmond Levy. *“La herencia griega” en Varios. El Mediterráneo II, el dominio del mar.* Colección el mundo de la Biblia #27, Valencia: EDICEP

Tensiones proféticas sobre el exilio (2003)⁵

Evaluación de textos exílicos

El exilio o destierro es un punto germinal en la experiencia de fe del pueblo que hoy denominamos “judío”. De esta experiencia emerge el proceso que llevará a la formación del Pentateuco y siglos después, del judaísmo. Samaria es la primera ciudad en caer en torno al 722 a.e.c, esta era la capital del Reino del Norte conocido como Israel. Para el año 596 aproximadamente, inicia un proceso que marca la destrucción de Judea, el Reino del Sur, y de Jerusalén su capital. Por esta razón el destierro supone un punto crítico en la forma de “ver” a Dios. El estudio de los profetas Jeremías, Ezequiel y Segundo Isaías (Isaías 40-55) es una manera de comprender el proceso histórico y teológico inmediatamente anterior al exilio, durante el mismo y en los momentos cuando emerge el anuncio de una salida inminente de esa situación. Una adecuada valoración de este momento histórico y sus implicaciones para la teología bíblica aportan valiosos elementos para la comprensión del periodo posterior y el desarrollo del Pentateuco y del judaísmo.

Al hablar de textos exílicos estamos hablando de un acervo de textos bíblicos que van desde la reforma de Josías en el 622 a.e.c. hasta el inicio de la reconstrucción del templo entre 520 y 515 a.e.c. Este periodo de un siglo supone un encuentro crítico entre diversas posiciones teológicas. Entraremos a este ambiente a través de algunos de los textos que nos parecen más protagónicos como los son Lamentaciones, Jeremías, Ezequiel y el Segundo Isaías.

El ambiente psicológico, cultural y religioso en torno al exilio

¿Cómo imaginamos la vida cotidiana en los momentos inmediatamente anteriores al primer sitio de Jerusalén? (596 a.e.c) ¿Qué fuerzas dinamizaban a la sociedad? ¿Cuáles eran los temores, las seguridades espirituales y militares o políticas que aseguraban la permanencia del Reino de Judá ante la amenaza babilónica? ¿Qué ambiente cultural y religioso se respiraba? Todos estos aspectos componen parte del proceso histórico y humano que llevó al pueblo de Judá al destierro, pero ¿fue llevado todo el pueblo a Babilonia? ¿Quiénes fueron llevados, quiénes se quedaron? Los que se fueron ¿en qué situación se fueron? Los que se quedaron ¿en qué situación se quedaron? ¿Cómo lograron sobrevivir unos y otros, qué adaptaciones tuvieron que hacer, cuál fue su estatus social?

Cada uno de estos elementos que, para nosotros sólo han constituido parte de unos hechos acontecidos hace 2600 años, lejanos y misteriosos, fue en aquel momento el centro del universo de grupos sociales particulares y por ende, un manantial de ideas, de polémicas, de búsquedas que trascendieron lo político para convertirse en verdaderas batallas espirituales. El destierro cambió la historia cultural y religiosa de un pueblo, de la misma forma como hoy las personas refugiadas suponen una nueva manera de entender la condición humana y la solidaridad y por supuesto la

5 Este artículo formó parte de una Guía de estudio no publicada para el Plan de estudios de Diplomado en Teología.

exclusión. Guardando las diferencias entre aquellos que fueron tomados por los soldados babilonios y los guatemaltecos, nicaragüenses y salvadoreños de nuestros días, hay un profundo sentido de desarraigo, de pérdida de identidad, de frustración y fracaso. Esto es lo que se busca reconstruir al estudiar los textos que hemos seleccionado. Damos a continuación una serie de textos bíblicos que ayudan a comprender la condición psicosocial que los deportados vivieron en aquel momento.

Análisis de textos

Para poder acompañar estas reflexiones es importante que usted lea con cuidado algunos de los siguientes textos:

- Lamentaciones 1-4
- Salmo 77 y 137
- Jeremías 29; 39.1-14
- 2Reyes 25.1-26,
- 2Crónicas 36.11-21

Una vez leídos con cuidado los textos considere, reflexione brevemente a las siguientes preguntas:

a. ¿Cuál es la situación geopolítica durante los últimos años del reino del Sur? ¿Podían los líderes del pueblo prever la estrategia política de los babilonios y sus implicaciones militares contra ellos?

¿Cuáles son las causas del destierro y de la destrucción de Jerusalén? Puede observar la diferencia entre la argumentación religiosa de los profetas y otros textos bíblicos. Observe que el discurso de los textos bíblicos está marcado por la concepción holística (de totalidad e integridad de la dinámica divina, natural e histórica) de la vida. Caso contrario, los discursos de los textos exegéticos actuales tienden a favorecer una visión fragmentada, conceptual y más histórica de los hechos o textos que analiza. Responden, a un acercamiento, a una disciplina particular, y tienden a fragmentar la experiencia integrada de la vida tal y como se nos da en las vivencias cotidianas. Esto no es un juicio de valor ni tampoco es pertinente hacer tal cosa, se trata de observar cómo la distancia cronológica está profundamente afectada por otra distancia: la distancia cultural.

b. ¿Considera usted que la reforma de Josías fracasó o alcanzó sus objetivos? ¿Por qué?

c. ¿Por qué la perspectiva deuteronomista pone tanto acento en la guerra santa como se puede notar en el libro de Josué por ejemplo? ¿Afectó esta perspectiva teológica las decisiones políticas del Reino de Judá en cuanto a su enfrentamiento militar con Babilonia y su alianza con Egipto?

d. En Jeremías 27-28 se da una tensión entre dos profetas: Jeremías y Jananías ¿Cómo interpreta usted desde el punto de vista deuteronomista la posición de Jananías? ¿Cuál fue el papel de los profetas en estos momentos críticos? ¿Cree usted que en este momento particular de la historia de Judá las personas que escuchaban a los profetas discutir entre ellos con posiciones encontradas tenían medios seguros para interpretar la autenticidad de un mensaje y la falsedad del otro?

La reconstrucción del mundo según los profetas: Ezequiel y Isaías 40-55

Durante los años inmediatamente anteriores al destierro la corriente deuteronomista se fortalece hasta desembocar en la reforma de Josías (2Reyes 23). Así queda establecida una manera teológica de ver y entender el mundo y la identidad del pueblo escogido. Para entender el problema al que se enfrenta la perspectiva deuteronomista es muy importante identificar como esta tradición valoraba las condiciones de vida que se dieron durante la monarquía. Aún el rey Salomón queda marcado por la impureza y la ruptura de la Alianza con Dios:

13 Asimismo profanó el rey los lugares altos que estaban delante de Jerusalén, a la mano derecha del monte de la destrucción, los cuales Salomón, rey de Israel, había edificado a Astoret, ídolo abominable de los sidonios, a Quemos, ídolo abominable de Moab, y a Milcom, ídolo abominable de los hijos de Amón. 14 Quebró las estatuas, derribó las imágenes de Asera y llenó el lugar que ocupaban con huesos humanos. 15 También el altar que estaba en Bet-el y el lugar alto que había hecho Jeroboam hijo de Nabat, el que hizo pecar a Israel. Destruyó aquel altar y su lugar alto, lo quemó y lo hizo polvo, y prendió fuego a la imagen de Asera.

19 Josías quitó también todos los templos de los lugares altos que estaban en las ciudades de Samaria, los cuales habían hecho los reyes de Israel para provocar a ira, e hizo con ellos como había hecho en Bet-el. 20 Mató además sobre los altares a todos los sacerdotes de los lugares altos que allí estaban y quemó sobre ellos huesos humanos, y volvió a Jerusalén.

21 Entonces, el rey ordenó a todo el pueblo: «Celebrad la Pascua a Jehová, vuestro Dios, conforme a lo que está escrito en el libro de este pacto.» 22 No había sido celebrada tal Pascua desde los tiempos en que los jueces gobernaban a Israel, ni en todos los tiempos de los reyes de Israel y de los reyes de Judá. 23 En el año dieciocho del rey Josías se celebró aquella Pascua a Jehová en Jerusalén.

24 Josías barrió asimismo a los encantadores, adivinos y terafines, y todas las cosas abominables que se veían en la tierra de Judá y en Jerusalén, para cumplir las palabras de la Ley que estaban escritas en el libro que el sacerdote Hilcías había hallado en la casa de Jehová. 25 No hubo otro rey antes de él que se convirtiera a Jehová con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, conforme a toda la ley de Moisés, ni después de él nació otro igual.

26 Con todo, Jehová no desistió del ardor de su gran ira, que se había encendido contra Judá por todas las provocaciones con que Manasés lo había irritado. 27 Y Jehová dijo: «También apartaré de mi presencia a Judá, como aparté a Israel, y desecharé a esta ciudad que había escogido, a Jerusalén, y a la casa de la que dije: “Allí estará mi nombre.”»

En esta descripción sobre la situación general de los reinos o territorios del norte y del sur, así como la acción de Josías de purificar el país y la consecuente celebración de la Pascua que devuelve al pueblo una raíz fundamental en su modo de vida: la libración, la ley y la tierra, se muestra el problema teológico que constituye la ira de Dios contra su pueblo. El destierro está a las puertas.

El destierro obliga a diversos sectores a plantearse el sentido de la fe en Yahvé para un pueblo sin tierra y que debe emerger de la nada, de la aniquilación de sus símbolos más profundos: la Ciudad Santa y su Lugar Santo. Aun haciendo estas afirmaciones no se puede opacar la violación sistemática que hicieron los reinos del Norte y del Sur contra la Alianza y sus responsabilidades con Dios y con su pueblo, que no es pueblo de los reyes, sino pueblo de Dios. Por eso no podemos olvidar en la lectura de estos textos el hecho de que quienes lamentan la destrucción de Samaria y Jerusalén son parte de aquellos que también oprimieron a los pobres del país y que no actuaron de acuerdo con la Alianza ni con la compasión de Dios. Dicho de otro modo, quienes sufren son los que hicieron sufrir.

El eje que nos parece más pertinente y desde el cual han sido seleccionadas citas particulares de estos tres libros bíblicos (Isaías, Jeremías y Ezequiel) es la problemática del profetismo y su papel de liderazgo en un momento de crisis. Desde el punto de vista del liderazgo encontramos también a los sacerdotes a los que hace alusión Ezequiel. La tensión entre sacerdote y profeta sufre aquí una metamorfosis importante ya que Ezequiel vive en ambos mundos, pero desde el exilio. La condición vital de Ezequiel difiere de la de Jeremías y lo hace también de la del Segundo Isaías. La condición vital es fundamental para entender no sólo la simbología utilizada sino también los intereses que se expresan solapados detrás de las propuestas de un texto. Como complemento a esta discusión sobre el papel del profeta hemos encontrado que Isaías 44 ofrece, por medio de la sátira, una concepción de Dios renovada desde el exilio y expuesta en la tensión “la realidad de Yahvé y la vaciedad de los ídolos”. En este sentido, el Segundo Isaías ha verbalizado los resultados teológicos del exilio ¿quién es Dios? ¿cuál es nuestra relación con él?

En un esfuerzo de investigación que tenga como objeto de estudio la experiencia crítica de la profecía a en el contexto del exilio de Judá (Jeremías y Ezequiel) y la síntesis teológica realizada por el Segundo Isaías, se requiere de una visión de conjunto de nuestro conocimiento histórico de la época, de nuestra sensibilidad de cara a las situaciones críticas de nuestro país y de Centroamérica y por supuesto de una lectura cuidadosa de los textos. No es un proceso lineal en donde Jeremías abre y el segundo Isaías cierra, más bien es una multiplicidad de procesos que van desde las estrategias geopolíticas de esa época hasta las búsquedas espirituales más individuales. No hay evolución en estos profetas sino un esfuerzo por decir algo significativo en un momento sin sentido. La vida humana aparece como una lucha por la claridad en momentos de mucha oscuridad, temor y desesperanza. Quisiéramos insistir en esta condición multiforme de los procesos porque no se puede analizar Jeremías y Ezequiel sobre la temática del papel del profeta y la síntesis teológica del segundo Isaías de forma directa. Jeremías y Ezequiel se pueden comparar dado que abordan una misma temática. Sin embargo, el segundo Isaías abre un capítulo nuevo en donde retoma un tema viejo y de rasgos profundamente proféticos: la idolatría. Este tema es tomado de una forma novedosa con imágenes y conceptos que fueron de una brillantez y lucidez impresionante. Por ejemplo, el uso de la palabra “crear” con relación a la formación del pueblo de Jacob o Israel hace de la sociedad humana un acto creacional: Dios no creó solamente al ser humano, creó un pueblo.

Jeremías se enfrentó a una situación compleja en donde sus palabras fueron cuestionadas por otro profeta que se consideró tan auténtico como Jeremías: el profeta Hananías. En este caso ¿qué hacer? ¿a quién creer? La respuesta a estas preguntas tuvo implicaciones terribles: las decisiones políticas que llevarían al pueblo sitiado a la libertad o a la destrucción. “Creer” implicó un compromiso de vida o muerte. ¿Con qué credenciales se presentaron ambos profetas? El nudo problemático que queremos presentarle es el problema de la credibilidad de la profecía y sus implicaciones sociohistóricas. Desde este problema vamos a leer el texto de Ezequiel y el del segundo Isaías. Entonces el tema es ¿a cuál profeta creemos? En el caso de Jeremías 28, se puede apreciar la seguridad con la que habla Hananías, pero ¿es esta seguridad digna de confianza?:

¹⁰ Entonces el profeta Hananías quitó el yugo del cuello del profeta Jeremías, y lo quebró. ¹¹ Y habló Hananías en presencia de todo el pueblo, diciendo: «Así ha dicho Jehová: “De esta manera, dentro de dos años, romperé el yugo de Nabucodonosor, rey de Babilonia, del cuello de todas las naciones.”» Siguió Jeremías su camino. ¹² Después que el profeta Hananías rompió el yugo del cuello del profeta Jeremías, vino palabra de Jehová a Jeremías, diciendo: ¹³ «Ve y habla a Hananías, diciendo: “Así ha dicho Jehová: Yugos de madera quebraste, pero en vez de ellos harás yugos de hierro. ¹⁴ Porque así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel: Yugo de hierro puse sobre el cuello de todas estas naciones, para que sirvan a Nabucodonosor, rey

de Babilonia, y han de servirle; y aun también le he dado las bestias del campo.”¹⁵ Entonces dijo el profeta Jeremías al profeta Hananías: «¡Escucha ahora, Hananías! Jehová no te envió, y tú has hecho confiar en mentira a este pueblo. ¹⁶ Por tanto, así ha dicho Jehová: “Yo te quito de sobre la faz de la tierra; en este año morirás, porque has hablado rebelión contra Jehová.”»¹⁷ En el mismo año murió Hananías, en el mes séptimo.

Ezequiel ha estado mudo (Ez 3.22ss) después de que Yahvé le indica que el pueblo a quien le habla no quiere escuchar. También Ezequiel se va a enfrentar con los falsos profetas y también tendrá que ver con una conciencia diáfana la destrucción de su pueblo a causa de la terquedad y dureza de corazón (Ez 3.7). Ezequiel está viviendo a partir de la impotencia, del silencio que se produce frente a la frustración de lo que se pudo evitar, pero no hubo la voluntad para hacerlo. Ahí está la otra cara de la moneda: el fracaso de un profeta y la lucha interna por su propia salvación como persona. Al leer los capítulos 13 y 33 observamos la lucha por ubicarse dentro del contexto de esta catástrofe como víctima y al mismo tiempo como responsable. ¿Cómo sabe el profeta que su palabra es cierta? ¿Cómo podemos confiar en nuestro propio corazón y pelear y cuestionar a otras personas con la seguridad de estar del lado correcto? Ezequiel estuvo mudo por 30 capítulos y ahora empieza a hablar y lo primero que hace es definir de nuevo el papel del profeta y su grado de responsabilidad en la vida de las personas y la vida del pueblo. Aquí está el punto de contacto con Jeremías 27-28. Si el problema es la credibilidad del profeta en tiempos de crisis Ezequiel es la contraparte de Jeremías: es el que tiene que bregar con la culpa. Ezequiel ve así el camino de la persona profeta:

⁷»”A ti, pues, hijo de hombre, te he puesto por centinela de la casa de Israel: tú oirás la palabra de mi boca y los amonestarás de mi parte. ⁸ Cuando yo diga al impío: ‘¡Impío, de cierto morirás!’, si tú no hablas para que se guarde el impío de su camino, el impío morirá por su pecado, pero yo demandaré su sangre de tu mano. ⁹ Pero si tú avisas al impío de su camino para que se aparte de él, y él no se aparta de su camino, él morirá por su pecado, pero tú libraste tu vida.”»¹⁰ «Tú, pues, hijo de hombre, di a la casa de Israel: “Vosotros habéis hablado así, diciendo: ‘Nuestras rebeliones y nuestros pecados están sobre nosotros, y a causa de ellos somos consumidos: ¿cómo, pues, viviremos?’” ¹¹ Diles: Vivo yo, dice Jehová, el Señor, que no quiero la muerte del impío, sino que se vuelva el impío de su camino y que viva. ¡Volveos, volveos de vuestros malos caminos! ¿Por qué habéis de morir, casa de Israel? ¹² Y tú, hijo de hombre, di a los hijos de tu pueblo: La justicia del justo no lo librará el día que se rebele; y la impiedad del impío no le será estorbo el día que se vuelva de su impiedad. El justo no podrá vivir por su justicia el día que peque. ¹³ Cuando yo diga al justo: ¡De cierto vivirás!, pero él, confiado en su justicia, actúe con iniquidad, ninguna de sus justicias será recordada, sino que morirá por la iniquidad cometida. ¹⁴ Y cuando yo diga al impío: ¡De cierto morirás!, si él se convierte de su pecado y actúa conforme al derecho y la justicia, ¹⁵ si el impío restituye la prenda robada, devuelve lo que haya robado y camina en los estatutos de la vida, sin cometer iniquidad, vivirá ciertamente y no morirá. ¹⁶ No se le recordará ninguno de los pecados que había cometido; actuó conforme al derecho y la justicia, y vivirá ciertamente.

Hananías no había entendido que la esperanza sin una práctica de justicia está vacía y por lo tanto como profeta no conocía a Dios. Jeremías sí sabía lo que Dios quería y así habló. En esta tensión entre profetas es la evidencia de la práctica de la justicia. En la práctica de la justicia se juega la fe, la confianza en Dios. Este es el problema: cómo se puede hablar de Dios y no actuar con justicia y rectitud. Esto es lo que dice Ezequiel a quien actúa según los estatutos de vida, no se le recordará ninguno de los pecados que había cometido; actuó conforme al derecho y la justicia y vivirá ciertamente. Al profeta le toca avisar a quienes actúan con injusticia y doblez.

En el caso del segundo Isaías encontramos, luego de caminar en pleno barro, las tibias aguas de un río cristalino. Este profeta abre su texto con un canto de consolación y de reencuentro: todo ha sido pagado ahora debemos empezar de nuevo y será el canto de un pueblo entero hacia un Dios que crea, forma, pare a su pueblo con la fuerza de su Palabra. Ahí la discusión sobre la idolatría es una discusión teológica fundamentada en una visión de Dios crítica y de confrontación con los dioses de Babilonia. El problema de la idolatría vuelve a poner sobre el tapete el problema de la credibilidad, el profeta anuncia un nuevo éxodo, pero ¿habrá quien escuche el llamado a salir de nuevo del cautiverio? La ironía del capítulo 44 no es un chiste o una ridiculización sino el esfuerzo por subrayar la pobreza de una realidad que puede dar al traste con este llamado a la liberación. Sin profetas, ni Ciudad Santa, ni Templo el segundo Isaías se vuelve hacia la poesía y elabora un poema saturado de imágenes riquísimas con las que trata de cautivar a su auditorio para invitarle a tomar la dura decisión de desinstalarse. Hay un nuevo mundo haciéndose en Babilonia ¿qué puede existir más allá del desierto? Desde esta perspectiva podemos leer Isaías 44:

¹² El herrero toma la tenaza, trabaja en las brasas, le da forma con los martillos y trabaja en ello con la fuerza de su brazo; luego tiene hambre y le faltan las fuerzas; no bebe agua, y se desmaya.

¹³ El carpintero tiende la regla, lo diseña con almagre, lo labra con los cepillos, le da figura con el compás, lo hace en forma de varón, a semejanza de un hermoso hombre, para tenerlo en casa. ¹⁴ Corta cedros, toma ciprés y encina, que crecen entre los árboles del bosque; planta un pino, para que crezca con la lluvia. ¹⁵ De él se sirve luego el hombre para quemar, toma de ellos para calentarse; enciende también el horno y cuece panes; hace además un dios y lo adora; fabrica un ídolo y se arrodilla delante de él.

¹⁶ Una parte del leño la quema en el fuego; con ella prepara un asado de carne, lo come y se sacia. Después se calienta y dice: «¡Ah, me he calentado con este fuego!» ¹⁷ Del sobrante hace un dios (un ídolo suyo), se postra delante de él, lo adora y le ruega diciendo: «¡Librame, porque tú eres mi dios!»

¹⁸ No saben ni entienden, porque cerrados están sus ojos para no ver y su corazón para no entender. ¹⁹ No reflexiona para sí, no tiene conocimiento ni entendimiento para decir: «Parte de esto quemé en el fuego, sobre sus brasas cocí pan, asé carne y la comí. ¿Haré del resto de él una abominación? ¿Me postraré delante de un tronco de árbol?» ²⁰ De ceniza se alimenta; su corazón engañado lo desvía, para que no libre su alma ni diga: «¿No es pura mentira lo que tengo en mi mano derecha?»

²¹ «Acuérdate de estas cosas, Jacob,
porque mi siervo eres, Israel.
Yo te formé, siervo mío eres tú.
¡Israel, no me olvides!

²² Yo deshice como a una nube tus rebeliones
y como a una niebla tus pecados;
vuélvete a mí, porque yo te redimí.»

²³ Cantad loores, cielos, porque Jehová lo hizo;
gritad con júbilo, profundidades de la tierra.
Prorrumpid, montes, en alabanza,
y el bosque y todo árbol que hay en él,
porque Jehová redimió a Jacob
y en Israel será glorificado.

²⁴ Así dice Jehová, tu Redentor,
que te formó desde el vientre:
«Yo Jehová, que lo hago todo,
que despliego yo solo los cielos,

que extendiendo la tierra por mí mismo;
²⁵ que deshago las señales de los adivinos
y enloquezco a los agoreros;
que hago volver atrás a los sabios
y desvanezco su sabiduría.
²⁶ Yo soy el que despierta la palabra de su siervo
y lleva a cabo el plan de sus mensajeros;
el que dice a Jerusalén: “Serás habitada”,
y a las ciudades de Judá: “Serán reconstruidas
y reedificaré sus ruinas.”
²⁷ Yo soy el que dice a las profundidades: “¡Secaos!
¡Yo haré secar tus ríos!”
²⁸ Yo soy el que dice de Ciro: “Es mi pastor
y cumplirá todo lo que yo quiero,
al decir a Jerusalén: ‘Serás edificada’,
y al Templo: ‘Serán puestos tus cimientos.’”»

Con estos tres breves acercamientos al tema de la credibilidad de la profecía en momentos de crisis entramos de lleno a la cuestión más amplia del papel social del profeta, de su capacidad de influir en su sociedad, de motivar a diversos grupos sociales a tomar diferentes actitudes y a actuar de distintas maneras. En un momento crítico de la historia la comunidad humana requiere buscar fuentes de energía que le permitan sobrevivir y continuar con su vida, pero por la misma condición de inestabilidad de ese momento las alternativas que se presentan no son tan claras ni tan energizadoras.

La crisis produce un problema de comunicación que nos empuja a tomar posiciones menos flexibles y a buscar referentes más confiables, ambas cosas se contradicen y suponen una gran capacidad de discernir una situación en un tiempo muy breve. De aquí la tensión entre una necesidad que requiere acción inmediata y el breve espacio de tiempo que tenemos para actuar. Por esta razón la identificación de referentes sólidos se torna una urgencia y tanto la voluntad como la capacidad crítica ceden el paso a aquellas propuestas que mejor logren ubicarse dentro de lugares comunes: líderes originales de un movimiento, textos bíblicos, historia pasada de un país, valores, etc. Todos estos elementos del pasado se proyectan como instrumentos plenamente confiables en sí o por lo menos portadores de una credibilidad mucho mayor que cualquier otro para darnos vida y redimarnos. Si leemos de esta manera los textos de estos tres profetas debemos captar el grado de crisis interna y psicosocial que estaban viviendo. Lo que ellos llaman falsos profetas estaban ganando la batalla porque de algún modo lograban aportar con sus discursos e imágenes salidas más creíbles a la situación vivida. Cuando hablamos de credibilidad estamos hablando de un concepto psicosocial sobre el que descansa la estabilidad de la comunidad y de la persona. Sirva de ejemplo en nuestros días lo que sucede cuando se esparce el rumor de que un banco o empresa está en vía hacia la quiebra. Una vez que esto es comprendido por un auditorio interesado se desatan las filas para sacar los ahorros. En muchos casos es este retiro precipitado de ahorros lo que realmente hunde al banco o empresa financiera. Esto es la pérdida de credibilidad.

La Apocalíptica y el nacimiento de la fe. (2004)⁶

Antecedentes literarios e históricos de la apocalíptica

P.D. Hanson desarrollo una teoría del surgimiento de la apocalíptica que es por demás útil para entender esta manera de acercarse al mundo y su función social. El libro se titula *El amanecer de la apocalíptica: Las raíces históricas y sociológicas de la escatología apocalíptica judía*. (1975). Vamos a seguir el camino de este autor para entender su propuesta y sus implicaciones.

El autor ubica la génesis de la apocalíptica judía en la tensión que se deriva de la reconstrucción del templo de Jerusalén al regreso del exilio y con el apoyo de los persas entre el 520 y el 515 a.e.c. En ese contexto, de radical importancia para quienes volvieron de Babilonia, dos paradigmas chocan el que se expresa en Isaías 66 que retoma al Segundo Isaías (Is 40-55) y el que propone Ageo que retoma a Ezequiel.

En primer lugar, Hanson señala que existe una tradición que se preserva en Isaías 66, especialmente los versos 17-24, que se encuentra también en Isaías 58.1-8 y que es temáticamente similar con Zacarías 14 (especialmente vv 20-21), capítulo este último compuesto posiblemente entre 475-425. Dicho esto, es necesario identificar la situación histórica que subyace a este pasaje. La pista más importante para discernir la situación histórica de este pasaje es la estructura interna de Isaías 1 al 4 “¿Qué es esta casa que construirían para mí?”, el texto dice:

1. Jehová ha dicho:
 «El cielo es mi trono
 y la tierra el estrado de mis pies.
 ¿Dónde está la casa que me habréis de edificar?
 ¿Dónde el lugar de mi reposo?
 2 Mi mano hizo todas estas cosas,
 así todas ellas llegaron a ser»,
 dice Jehová.
 «Pero yo miraré a aquel
 que es pobre y humilde de espíritu
 y que tiembla a mi palabra.
 3 El que sacrifica buey es como si matara a un hombre;
 el que sacrifica oveja, como si degollara a un perro;
 el que hace ofrenda, como si ofreciera sangre de cerdo;
 el que quema incienso, como si bendijera a un ídolo.
 Pues porque escogieron sus propios caminos
 y su alma amó sus abominaciones,

6 Este artículo también fue parte de una Guía de estudios para el Plan de estudios del Diplomado en Teología. Nunca se publicó. La sección sobre Pablo corresponde, parcialmente al libro de Mena, Francisco. 2003. *El texto como caos. El contenido apocalíptico del subjuntivo “caminemos” en Ro 6,4c*. Heredia: SEBILA. 201p. Especialmente un apartado del capítulo 2.

4 también yo escogeré para ellos desgracias
y traeré sobre ellos lo que temen;
porque llamé, pero nadie respondió;
hablé, pero no escucharon,
sino que hicieron lo malo delante de mis ojos
y escogieron lo que no me agrada.»

En Isaías 66.17-24 continúa esta reflexión:

«Los que se santifican
y los que se purifican en los huertos,
unos tras otros,
y los que comen carne de cerdo
y abominación y ratón,
juntamente serán talados»,
ha dicho Jehová.

18 «Porque yo conozco sus obras y sus pensamientos; tiempo vendrá para juntar a todas las naciones y lenguas: vendrán y verán mi gloria. 19 Pondré entre ellos una señal y enviaré a los sobrevivientes de ellos a las naciones: a Tarsis, a Fut y a Lud que disparan arco, a Tubal y a Javán, a las costas lejanas que no han oído de mí ni han visto mi gloria. Y publicarán mi gloria entre las naciones.

20 »Y traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las naciones, como una ofrenda para Jehová, en caballos, en carros, en literas, en mulos y en camellos, a mi santo monte de Jerusalén», dice Jehová, «al modo que los hijos de Israel traen la ofrenda en utensilios limpios a la casa de Jehová. 21 Y tomaré también de ellos para sacerdotes y levitas», dice Jehová.

22 «Porque como los cielos nuevos
y la nueva tierra que yo hago
permanecerán delante de mí»,
dice Jehová,

«así permanecerá
vuestra descendencia y vuestro nombre.

23 »Y de mes en mes, y de sábado en sábado,
vendrán todos a adorar delante de mí»,
dice Jehová.

24 «Saldrán y verán los cadáveres de los hombres
que se rebelaron contra mí;
porque su gusano nunca morirá
ni su fuego se apagará.
Y serán abominables
para todo ser humano.»

Los versos 2 y 3 sirven de contraste para identificar dos grupos: v. 2: “Pero yo miraré a aquel que es pobre y humilde de espíritu y que tiembla a mi palabra” contra el grupo que se describe en el verso 3: 3 “El que sacrifica buey es como si matara a un hombre; el que sacrifica oveja, como si degollara a un perro; el que hace ofrenda, como si ofreciera sangre de cerdo; el que quema incienso, como si bendijera a un ídolo. Pues porque escogieron sus propios caminos y su alma amó sus abominaciones...” En el verso 20 “Y traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las naciones, como una ofrenda para Jehová, en caballos, en carros, en literas, en mulos y en camellos, a mi santo monte de Jerusalén», dice Jehová, «al modo que los hijos de Israel traen la ofrenda en utensilios limpios a la casa de Jehová.” se explica que traerán a todos los hermanos dispersos al

Monte Santo, a Jerusalén, pero no habla de Templo. Entonces, los versos 2 y 3 establecen la yuxtaposición fundamental de dos grupos.

Isaías 58 expresa el mismo tema, pero con acento en el grupo que llamaremos pobre y humilde en espíritu que tiembla ante mi palabra. Este es el grupo que no se adhiere al mundo del Templo y busca otra experiencia diferente con Dios:

1 «¡Clama a voz en cuello, no te detengas,
 alza tu voz como una trompeta!
 ¡Anuncia a mi pueblo su rebelión
 y a la casa de Jacob su pecado!
 2 Ellos me buscan cada día
 y quieren saber mis caminos,
 como gente que hubiera hecho justicia
 y que no hubiera dejado el derecho de su Dios.
 Me piden justos juicios
 y quieren acercarse a Dios.
 3 Dicen: “¿Por qué ayunamos y no hiciste caso,
 humillamos nuestras almas y no te diste por entendido?”
 He aquí que en el día de vuestro ayuno
 buscáis vuestro propio interés y oprimís a todos vuestros trabajadores.
 4 He aquí que para contiendas y debates ayunáis,
 y para herir con el puño inicualemente;
 no ayunéis como lo hacéis hoy,
 para que vuestra voz sea oída en lo alto.
 5 ¿Es éste el ayuno que yo escogí:
 que de día aflija el hombre su alma,
 que incline su cabeza como un junco
 y haga cama de telas ásperas y de ceniza?
 ¿Llamaréis a esto ayuno y día agradable a Jehová?
 6 El ayuno que yo escogí,
 ¿no es más bien desatar las ligaduras de impiedad,
 soltar las cargas de opresión,
 dejar ir libres a los quebrantados
 y romper todo yugo?
 7 ¿No es que compartas tu pan con el hambriento,
 que a los pobres errantes albergues en casa,
 que cuando veas al desnudo lo cubras
 y que no te escondas de tu hermano?
 8 Entonces nacerá tu luz como el alba
 y tu sanidad se dejará ver en seguida;
 tu justicia irá delante de ti
 y la gloria de Jehová será tu retaguardia.
 9 Entonces invocarás, y te oirá Jehová;
 clamarás, y dirá él: “¡Heme aquí!
 Si quitas de en medio de ti el yugo,
 el dedo amenazador y el hablar vanidad,
 10 si das tu pan al hambriento
 y sacias al alma afligida,
 en las tinieblas nacerá tu luz
 y tu oscuridad será como el mediodía.”

11 Jehová te pastoreará siempre,
en las sequías saciará tu alma
y dará vigor a tus huesos.
Serás como un huerto de riego,
como un manantial de aguas,
cuyas aguas nunca se agotan.
12 Y los tuyos edificarán las ruinas antiguas;
los cimientos de generación y generación levantarás,
y serás llamado “reparador de portillos”,
“restaurador de viviendas en ruinas.”
13 »Si retraes del sábado tu pie,
de hacer tu voluntad en mi día santo,
y lo llamas “delicia”,
“santo”, “glorioso de Jehová”,
y lo veneras, no andando en tus propios caminos
ni buscando tu voluntad ni hablando tus propias palabras,
14 entonces te deleitarás en Jehová.
Yo te haré subir sobre las alturas de la tierra
y te daré a comer la heredad de tu padre Jacob.
La boca de Jehová lo ha hablado.»

Los dos ayunos exponen a dos grupos, uno el que ayuna y actúa con injusticia: “He aquí que en el día de vuestro ayuno buscáis vuestro propio interés y oprimís a todos vuestros trabajadores.” (v. 3). En oposición a este grupo aparece otro en el verso 6s: 6 “El ayuno que yo escogí, ¿no es más bien desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión, dejar ir libres a los quebrantados y romper todo yugo? 7 ¿No es que compartas tu pan con el hambriento, que, a los pobres errantes albergues en casa, que cuando veas al desnudo lo cubras y que no te escondas de tu hermano?”.

Zacarías 14.66ss hace eco lejano de los versos finales de Isaías 66:

16 Todos los que sobrevivan de las naciones
que vinieron contra Jerusalén,
subirán de año en año para adorar al Rey,
a Jehová de los ejércitos,
y para celebrar la fiesta de los Tabernáculos.
17 Y acontecerá que si alguna familia de la tierra no sube a Jerusalén para adorar al Rey, a Jehová de los ejércitos, no habrá lluvia para ellos. 18 Y si la familia de Egipto no sube ni viene, no habrá lluvia para ellos, sino que vendrá la plaga con que Jehová herirá a las naciones que no suban a celebrar la fiesta de los Tabernáculos. 19 Ésta será la pena del pecado de Egipto y del pecado de todas las naciones que no suban para celebrar la fiesta de los Tabernáculos.
20 En aquel día estará grabado sobre las campanillas de los caballos: «Consagrado a Jehová»; **y las ollas de la casa de Jehová serán como los tazones del altar.** 21 Toda olla en Jerusalén y Judá será consagrada a Jehová de los ejércitos; todos los que ofrezcan sacrificios vendrán y las tomarán para cocinar en ellas. En aquel día no habrá más mercader en la casa de Jehová de los ejércitos. (Compare con Isaías 65: “2. Extendí mis manos todo el día a un pueblo rebelde, que anda por mal camino, en pos de sus propios pensamientos; 3 un pueblo que en mi rostro me provoca de continuo a ira, sacrificando en huertos y quemando incienso sobre ladrillos; 4 que se sientan en los sepulcros y en lugares escondidos pasan la noche; que comen carne de cerdo **y en sus ollas hay caldo de cosas inmundas**; 5 que dicen: “Quédate en tu lugar, no te acerques a mí, porque soy más santo que tú.” Esos son humo en mi furor, un fuego que arde todo el día.”)

La perspectiva que subyace aquí es aquella que ya no ve una ruptura entre lo sagrado y lo profano. Todo lo que exista en el Monte de Jerusalén será puro y estará limpio. La casa de Jehová, el Templo, ahora es toda la ciudad en donde, como se observa, no hay sacerdotes.

Entonces se puede identificar una tendencia que expresa la pureza más allá del Templo como tal. Aquí hablamos del Templo reconstruido con el apoyo de los persas. Además de esta tendencia, existe otra, la que busca establecer la centralidad del Templo como lugar sagrado. Esta doble estructura subterránea se encuentra en Is 58, 59, 65 y en 56.9-57.13. Esta estructura que sustenta 66.1-2 es la que precisamente marca todos los oráculos del Tercer Isaías, una estructura que refleja una muy definida situación en la comunidad. En cada caso el vocero profético anuncia el rechazo de Yahveh al culto normativo y balancea su ataque con una palabra de aceptación de Yahveh de una minoría fiel.

Entonces sobre la base anterior y una comparación con otras fuentes, especialmente los libros de Ageo y Zacarías, Isaías 66 puede ser fechado con confianza cerca del 520 a.e.c. este es el período de la reconstrucción del templo.

Según Hanson Ageo es, según la literatura disponible, el campeón de la causa del partido del Templo. Ageo construyó su mensaje sobre una ferviente escatología que nos llama a pensar contra una caricatura simplista de todos los que sustentaron el programa hierocrático como no profético. Algunos aspectos de la profecía de Ageo son cercanos al espíritu del Segundo Isaías y sus discípulos (como está expresado en Isaías 60-62). Ageo busca la restauración inminente de la comunidad (Ageo 2.6), acompañada esta por el influjo del tributo de las naciones (2.7-9). Además, la preocupación central de Ageo con la reconstrucción del templo no está ausente del visionario programa de restauración (Isaías 60.13). Sobre la base de solo estos hechos uno puede esperar encontrar a Ageo en cercana alianza con el grupo visionario que expresa sus aspiraciones en Isaías 56-66. Sondeando profundamente, sin embargo, nos guía a la conclusión opuesta. En Isaías 66.1-2 tenemos un repudio directo a la campaña de construcción del templo de Ageo: “¿Cuál es esta casa que ustedes construirían para mí? (Hanson 173-174)

Continúa Hanson diciendo:

En Ageo los visionarios seguidores del Segundo Isaías encontraron una figura para ubicar el oficio profético al servicio del programa de restauración con las siguientes características: 1. Como el estudio de Ageo y Zacarías indica, es un programa desarrollando las características de Ezequiel 40-48; 2. Zorobabel descendiente de David y designado por los persas, era la cabeza real de la comunidad restaurada, un plan recibido con entusiasmo mesiánico. 3. Josué, del sacerdocio sadoquita, era el sumo sacerdote. Este programa específico de restauración aplica cuidadosamente detalles de Ezequiel 40-48, fue ofrecido por Ageo como una clave que abriría los cielos y entraría el esjaton largamente esperado por la desesperada comunidad post exílica. (pág. 174).

Para Ageo el punto crítico para que se transformen las condiciones sociohistóricas de la comunidad postexílica es el 24 del 9no mes cuando se pongan los cimientos del templo Ag. 2.18-19. Por otra parte, Ezequiel 40-48 es un trozo con características apocalípticas que expresan el principio de una nueva creación que se gesta alrededor del templo. El templo es reconstruido y la gloria de Dios que había salido ante la destrucción del templo (Capítulo 10) regresará. En esta renovación del cosmos e requiere una nueva constitución de las tribus.

40-42: El nuevo templo

43.1ss: La gloria vuelve al templo

43.12ss: La ley del templo

44.1: La puerta cerrada

45.1: Reparto de la tierra: sobre todo cuestiones sacerdotales, fiestas, tributos

46.1: Oblaciones

47.1: Manantial del templo: Efusión de vida, nuevo comienzo ver (Alonso Schokel, 851)

48.1: Lista de tribus

No hay error sobre el hecho de que los oráculos de Ageo comprimen una poderosa pieza de propaganda para el programa oficial de restauración presidido por Zorobabel y Josué. Cuando las esperanzas de restauración de los visionarios seguidores del Segundo Isaías son contrastadas con el programa desarrollado por Ageo, la controversia profética interna que sigue es muy comprensible. Podemos revisar Ageo 2 para identificar las diferencias entre su profecía y la de Isaías 66.1ss:

¹En el mes séptimo, a los veintiún días del mes, llegó esta palabra de Jehová por medio del profeta Hageo: ²«Habla ahora a Zorobabel hijo de Salatiel, gobernador de Judá, y a Josué hijo de Josadac, el sumo sacerdote, y al resto del pueblo, y diles: ³** Qu n queda entre vosotros que haya visto esta Casa en su antiguo esplendor?  C mo la veis ahora?  No es ella como nada ante vuestros ojos?** ⁴Pues ahora, Zorobabel,  mate, dice Jehová;  mate t  también, sumo sacerdote Josué hijo de Josadac; cobrad ánimo, pueblo todo de la tierra, dice Jehová, y trabajad, porque yo estoy con vosotros, dice Jehová de los ejércitos. ⁵Seg n el pacto que hice con vosotros cuando salisteis de Egipto, así mi espíritu estará en medio de vosotros, no tem is. ⁶**Porque así dice Jehová de los ejércitos: De aquí a poco yo har  temblar los cielos y la tierra, el mar y la tierra seca; ⁷har  temblar a todas las naciones; vendrá el Deseado de todas las naciones y llenar  de gloria esta Casa, ha dicho Jehová de los ejércitos. ⁸M a es la plata y mío es el oro, dice Jehová de los ejércitos. ⁹La gloria de esta segunda Casa será mayor que la de la primera, ha dicho Jehová de los ejércitos; y dará paz en este lugar, dice Jehová de los ejércitos.**»

Veamos ahora por qué Ageo dice lo que acabamos de transcribir. Esta es la visión de la Gloria de Dios ingresando al Templo según lo experimentó Ezequiel 43.1ss:

¹Me llev  luego a la puerta, la que mira hacia el oriente, ²y vi que la gloria del Dios de Israel ven  del oriente. Su sonido era como el sonido de muchas aguas, y la tierra resplandecía a causa de su gloria. ³El aspecto de lo que vi era como una visión, como aquella visión que vi cuando vine para destruir la ciudad; y las visiones eran como la visión que vi junto al río Quebar; y me postró sobre mi rostro. ⁴La gloria de Jehová entr  en la casa por la vía de la puerta que daba al oriente. ⁵Entonces el espíritu me levantó y me llevó al atrio interior, y vi que la gloria de Jehová llenó la casa.

⁶Entonces o  a alguien que me hablaba desde la casa, y un hombre estaba junto a mí. ⁷La voz me dijo: «**Hijo de hombre, éste es el lugar de mi trono, el lugar donde posar  las plantas de mis pies, en el cual habitar  para siempre entre los hijos de Israel. Nunca más profanar  mi santo nombre la casa de Israel (ni ellos ni sus reyes) con sus fornicaciones ni con los cadáveres de sus reyes en sus lugares altos.** ⁸Porque poniendo ellos su umbral junto a mi umbral, y su contrafuerte junto a mi contrafuerte, mediando sólo una pared entre yo y ellos, han contaminado mi santo nombre con sus abominaciones que hicieron; por tanto, los consumirá en mi furor. ⁹Ahora arrojarán lejos de mí sus fornicaciones y los cadáveres de sus reyes, y habitar  en medio de ellos para siempre. ¹⁰T , hijo de hombre, muestra a la casa de Israel esta casa: que se averg encen de sus pecados y que midan el diseño de ella. ¹¹Y si se avergüenzan de todo lo que han hecho, hazles entender el diseño de la casa, su disposición, sus salidas y sus entradas, todas sus formas, todas sus descripciones, todas sus configuraciones y todas sus

leyes. Descríbelo delante de sus ojos, para que guarden todos sus detalles y todas sus reglas, y las pongan por obra. ¹² Ésta es la ley de la casa: Sobre la cumbre del monte, el recinto entero, en todo su contorno, será santísimo. Ésta es la ley de la casa.»

Hanson concluye lo siguiente:

1. Si nuestros anteriores argumentos son correctos, dice Hanson, que Ezequiel 40-48 e Is. 60-62 documentan programas rivales de restauración desde el periodo exílico, y que Ageo fue el enérgico predicador del primero, mientras que el Tercer Isaías construyó sus esperanzas sobre el último, entonces, el conflicto entre los oráculos de Ageo e Isaías 66 es plausible.
2. En contraste con el detallado realismo del programa de Ezequiel, los visionarios delinearon la restauración en términos muy vagos, atribuyendo todo a los actos gloriosos de Yahveh en lugar de señalar detalles históricos particulares. ¿Cómo reaccionarían a la palabra de Ageo que Zorobabel era el siervo y anillo señalado por Yahveh, una profecía directamente en contradicción con la profecía de Jeremías 22.24-30? Parecería lógico que ellos reaccionaran coléricamente a esto como una posterior evidencia del hierocrático intento de suplantar la restauración de Yahveh con uno propio, una reacción exacerbada por el hecho que Zorobabel señalado por los persas podría ser considerado como un intento de remplazar la soberanía de Dios...
3. Que el templo reconstruido sería presidido por un sacerdote sadoquita habría irritado los sensitivos sentimientos del grupo de visionarios aún más que la designación mesiánica de Zorobabel... Los visionarios del Tercer Isaías se veían a sí mismos como los herederos legítimos al sacerdocio de restauración del templo, Si nuestra sugestión es correcta que esos visionarios incluían levitas rivales de los Sadoquitas la hostilidad parece aún más inevitable. (Hanson, 176)

La clave de esta tensión es Isaías 66.1-2 (ver 66.5) que se refiere a una minoría fiel a la tradición profética: “¿Qué casa me construirían?” Pregunta que retoma también 2Sam 7.5b: ¿me vas a edificar una casa para que yo habite? Al parecer se revive la tensión entre profetas y culto: Amós 5.21-24; Mi 3.12; Is 1.10-11. Esta tensión alcanza su clímax en Jr 7.1ss; 11.14; 13.13.

En Isaías 66.5 se dice:

Oíd palabra de Jehová, vosotros los que tembláis a su palabra: “Vuestros hermanos que **os aborrecen y os echan fuera por causa de mi nombre**, dijeron: “¡Sea Jehová glorificado y veamos nosotros vuestra alegría!”. Pero ellos serán avergonzados.

Cabe preguntarse a quiénes echan y quiénes echan y de dónde. La propuesta de Hanson tiene sentido si aceptamos que al leer los textos unos frente a otros vemos que no hay una sola línea de pensamiento o de acción sino varias y un grupo tiene la autoridad para echar a otro de un espacio que es significativo. Las citas que Hanson propone para establecer la tensión entre los profetas y el Templo deben ser tomada en cuenta: Amós 5.21, Miqueas 3.12, Isaías 1.10-11. De estas citas, se agrega la más fuerte Jeremías 7.1ss:

¹ Palabra de Jehová que vino a Jeremías, diciendo: ² «Ponte a la puerta de la casa de Jehová y proclama allí esta palabra. Diles: “Oíd palabra de Jehová, todo Judá, los que entráis por estas puertas para adorar a Jehová. ³ Así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel: Mejorad vuestros caminos y vuestras obras, y os haré habitar en este lugar. ⁴ No fiéis en palabras de mentira, diciendo: “¡Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es éste!”

⁵ »”Pero si de veras mejoráis vuestros caminos y vuestras obras; si en verdad practicáis la justicia entre el hombre y su prójimo, ⁶ y no oprimís al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramáis la sangre inocente, ni vais en pos de dioses extraños para mal vuestro, ⁷ yo os haré habitar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre.

⁸ »”Vosotros confiáis en palabras de mentira, que no aprovechan. ⁹ Hurtáis, matáis, adulteráis, juráis en falso, quemáis incienso a Baal y vais tras dioses extraños que no habíais conocido, ¹⁰ ¿y ahora venís y os presentáis delante de mí en esta Casa sobre la cual es invocado mi nombre, y decís: ‘Somos libres’, para seguir haciendo todas estas abominaciones? ¹¹ ¿Es cueva de ladrones delante de vuestros ojos esta Casa, sobre la cual es invocado mi nombre? Esto también yo lo veo, dice Jehová. ¹² Id ahora a mi lugar en Silo, donde hice habitar mi nombre al principio, y ved lo que le hice por la maldad de mi pueblo Israel. ¹³ Ahora, pues, por cuanto vosotros habéis hecho todas estas cosas, dice Jehová, y aunque os hablé sin cesar, no escuchasteis, y aunque os llamé, no respondisteis, ¹⁴ haré también a esta Casa, sobre la cual es invocado mi nombre, en la que vosotros confiáis, y a este lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, como hice a Silo. ¹⁵ Os echaré de mi presencia, como eché a todos vuestros hermanos, a toda la generación de Efraín.”

La ruptura entre el Templo (incluidos sacerdotes) y los profetas indicados es confiar en la casa y no en el Dios de la casa. La perspectiva de Isaías 40-55 no menciona templo alguno, más bien hace de territorio el campo de creación de Dios. Esto es lo fundamental y que es tomado en serio por Isaías 66.1-2.

En el Segundo Isaías el templo no juega virtualmente ningún papel en la restauración. Detrás de este pasaje parece estar el cisma que en el siglo sexto vino a cortar profundamente la comunidad post exílica, dividiendo a israelita contra israelita en tanto visionarios o pragmáticos. “No se trata de un enemigo externo el que amenaza la fidelidad sino sus mismos hermanos, el grupo sacerdotal en control del culto; si nuestra interpretación de este verso difícil (66.5) es correcta, parece reflejar un punto en el cual la mayoría hierocrática lanza afuera del culto a los visionarios.” (Hanson, 181). Parece insinuarse un evento histórico que exacerbó grandemente la división de la comunidad que es retratada simbólicamente por la imagen del racimo de uvas en 65.8, y que influencia tanto a la forma del oráculo de salvación-juicio como al cambio perceptible de la escatología profética a la apocalíptica durante la última mitad del siglo sexto. Ese evento fue la expulsión de un grupo profético del culto oficial. La razón que está debajo para la expulsión puede ser discernida en la marca burlona de los hermanos: “¡Deja que Yahveh despliegue su gloria para que nosotros podamos ver!” (66.5)

Los realistas o pragmáticos retoman la restauración como asegurada por su ortopraxis, moviéndose de los visionarios quienes aguardan la victoriosa entrada de Yahveh a Jerusalén para introducirse en una nueva y gloriosa era. En 66.14-16 aparece un motivo importante, este ya se puede apreciar en 59.15b-20, es el desarrollo himnico del motivo del guerrero divino. Entonces el Guerrero Divino aparece en los versos 15-16, y su conflicto es descrito en términos dramáticos que ilustran vívidamente tanto el trasfondo mítico del motivo y la manera en que es alterado por la escatología del grupo profético. El himno dibuja a Yahveh como el dios de la tormenta tan familiar a la mitología del antiguo cercano oriente. (Hanson, 184)

La fe en un acto del Guerrero Divino que destruiría el perverso viejo orden e introduciría uno nuevo, emerge en forma completamente desarrollada solo en un periodo posterior; aun los elementos esenciales de la apocalíptica: las épocas del mundo, el juicio universal, y el dualismo, todos ellos están naciendo en el capítulo 66 (también en el 65). Este oráculo enseña que: 1. La era presente es dominada por el mal, viciando toda esperanza de que el orden existente pueda ser redimido; 2. Un gran juicio es inminente, en el cual Yahveh llevará a sus enemigos a la destrucción. Pero liberará a esos que son fieles a él; 3. Más allá de ese juicio descansa una nueva era de prosperidad y bendición, cuando el mundo malvado será suplantado por un espacio paradisiaco marcado por la fidelidad. En un punto notable, el Himno al Guerrero Divino en el capítulo 66 revela un elemento que trae la escatología profética aún más cerca de la apocalíptica que los oráculos previamente

considerados: “Porque Jehová juzgará con fuego y con su espada a todo hombre; y los muertos por Jehová serán multiplicados” (Hanson, 185)

Un elemento final en este oráculo que llega a ser omnipresente en la posterior apocalíptica; ni siquiera ausente en la temprana profecía, es el elemento de confortar a un grupo oprimido el cual no encuentra ni un rayo de esperanza en las realidades de este mundo. La promesa de una inminente intervención en la cual Yahveh cambiaría las reglas, destruyendo a los opresores y dando nacimiento en un instante a una era de paz y prosperidad para el fiel, sirvió para confortar y dar coraje a la comunidad profética, la que estaba amargamente desilusionada por causa de la tardanza de la restauración prometida por el Segundo Isaías. Esta función de confortar y consolar es vista claramente en la imagen del repentino y milagroso nacimiento de la nueva nación en el himno de los versos 10-11 y en la promesa en 12-14: “Como un hijo es confortado por su madre, así te confortaré” (Hanson 186).

Entonces, en torno a la restauración del templo la situación entre aquellos que regresaban a Palestina a reconstruir, ahora bajo la protección persa, el Templo, la Ciudad Santa y la Monarquía, y quienes se acogían a la lectura profética en donde Isaías 66.1-2 deconstruye este sueño viable de una forma contundente. El Dios que les había sacado de Egipto y les había dado la tierra, que habló una y otra vez por medio de los profetas cuestionando las experiencias religiosas formales sin la práctica de la justicia como experiencia de vida, no podía, luego del Exilio, regresar con los estandartes de quienes históricamente habían sido los infieles: reyes, sacerdotes, profetas corruptos. Resuena la frase el pensamiento de Jeremías 22:

13 “¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus salas sin equidad, sirviéndose de su prójimo de balde, sin darle el salario de su trabajo!

14 Que dice: “Edificaré para mí una casa espaciosa, de grandes salas”; y le abre ventanas, la cubre de cedro y la pinta de bermellón.

15 ¿Reinarás tú, porque te rodeas de cedro? ¿No comió y bebió tu padre, y actuó conforme al derecho y la justicia, y le fue bien?

16 Él juzgó la causa del afligido y del necesitado, y le fue bien. ¿No es esto conocerme a mí?, dice Jehová.

17 Mas tus ojos y tu corazón no son sino para tu avaricia, para derramar sangre inocente y para oprimir y hacer agravio”.

18 Por tanto, así ha dicho Jehová acerca de Joacim hijo de Josías, rey de Judá: “No lo llorarán, diciendo: “¡Ay, hermano mío!” y “¡Ay, hermana!”, ni lo lamentarán, diciendo: “¡Ay, señor! ¡Ay, majestad!”.

19 En sepultura de asno será enterrado, arrastrándolo y echándolo fuera de las puertas de Jerusalén.

La restauración que se sostiene sobre la base de los mismos elementos que llevaron a Judá a la destrucción de sus símbolos no puede ser suficientemente radical para quienes desean la paz. La paz y la justician deben abrazarse en el espíritu de la fidelidad a Dios. Este es el punto crucial donde la escatología profética muta en algo nuevo, una síntesis tan radical que quienes tienen el poder, aquellos realistas, o pragmáticos, no toleran y seguirán hasta tratar de desarticularla de una vez por todas. Pero la perspectiva que surge de esta tensión y la visión de los profetas toma por un camino que llegará hasta el Nuevo Testamento, en particular, en Pablo y en el libro de Apocalipsis.

El espíritu apocalíptico

Para entender el espíritu de la apocalíptica es necesario dejar de lado las imágenes tan populares hoy en día sobre eventos trágicos que conducen a la destrucción de la humanidad. Según lo que vimos en el punto anterior, la apocalíptica trata de una divergencia en la forma como se concibe y se espera la restauración del cosmos. Como ejemplo de esta posición aportaremos parte de la investigación realizada sobre Pablo como apocalíptico en Romanos 5.1-8.39⁷.

El orden del mundo: un lenguaje que ha perdido sentido, pero no poder

Lo que deberíamos tomar como punto de partida para comprender a Pablo es que no se trata de un teólogo que cuenta con el instrumental de la teología moderna para hacer sus reflexiones o escribir sus textos. Se trata de una persona que únicamente puede recurrir al lenguaje vigente en su tiempo y, por ende, su modo de conocer proviene de este modelo que hemos denominado cosmológico. En este sentido, entendemos que Pablo y el discurso en Ro 5.1-8.39 debe ser ubicado en tal contexto, por lo tanto, su argumentación implica una nueva comprensión del cosmos (del orden del mundo) y una nueva comprensión del sentido del mundo.

Esta reconstrucción del orden del mundo es lo que se infiere de la reflexión de Guiseppe Barbaglio sobre Gá 1.15-16:

Es necesario precisar el significado del término bíblico ‘revelación’ (apokalypsis), ‘revelar’ (apokalypso), propio de la literatura apocalíptica. Sirve para indicar el desvelamiento de un mundo nuevo que habrá de sustituir al actual, destinado a la destrucción al estar irremediablemente dominado por el mal y por la muerte. Pues bien, haciendo suyo el lenguaje de los apocalípticos, Pablo afirma que el Altísimo lo ha aferrado en la hora decisiva de la historia humana que ha sonado con Cristo. En este sentido concreto: lo ha llevado a comprender la identidad escondida de Jesús de Nazaret y le ha confiado la misión de proclamarlo en el mundo de los que están lejos y perdidos como Hijo de Dios, es decir, como único camino de salvación para todos. (Barbaglio 1992, 71)

Jürgen Becker también señala la relevancia de este cambio profundo de perspectiva del mundo en Pablo:

Él sabía, en efecto, en un ahora siempre vigente, que con su vocación todo había cambiado para él definitivamente y para siempre (1Co 9.16; Gá 1.16). El mismo era diferente y con él había cambiado toda su experiencia de la realidad y toda su interpretación del mundo y de la historia. Por algo se entrevé en todos los textos cómo Pablo desecha lo antiguo y acoge lo nuevo como su futuro válido. Así, la experiencia vocacional es una repetición del comienzo de la creación (2Co 4.6); otro tanto ocurre con su cambio de vida: “Si alguien está en Cristo, lo (único) decisivo es la nueva creación; lo viejo ha pasado; mirad existe algo nuevo” (2Cor 5.17). Está “muerto a la ley y vivo para Dios” (Gá 2.19); no vive ya él, sino Cristo en él (Gá 2.20). Según Gá 6.14, el mundo está muerto para él y él para el mundo. Frente a la realidad superior de Jesucristo todo pierde valor, incluida la observancia irreprochable de la ley (Flp 3.6-9). Pablo lucha ya sólo por someter todo pensamiento a Cristo (2Co 10.5). Estas citas, entre tantas otras, con una u otra formulación sugieren la fase inicial de su vida cristiana: reflejan su experiencia básica, el convencimiento íntimo de haber actuado antes en falso y la disposición a volver a empezar bajo unas condiciones totalmente distintas. Esto no se refiere sólo a su persona individual, sino que toda realidad aparece a una nueva luz. No en balde es tan típico

7 Publicada en el libro Mena, Francisco. 2004. *El texto como caos. La lectura apocalíptica del subjuntivo “caminemos” en Romanos 6.4c*. San José, SEBILA.

de Pablo el adjetivo ‘todo’ con su pretensión globalizante (cf., por ejemplo, 1Co 3.21s; 2Co 5.14s, 18; 10.5; Flp 3.8). (Becker 1996, 102-103.)

Para interpretar la crisis en la vida de Pablo, en su encuentro con el Resucitado, usaremos nuestro modelo antropológico y en particular el concepto de “hueco”, esto es, de potencialidad creadora “...el concepto de hueco como potencialidad supone una doble dimensión estructurada por dos niveles de tensión constante, por un lado el profundo, aquel fontal del estar-constituyéndose lo humano que no es perceptible a corto plazo sino como memoria de las significancias, y por otro lado el superficial, particular a la producción de la experiencia inmediata del estar consciente que permite construir una sucesión de presentes. Esta perspectiva articula la dinámica de las experiencias sincrónicas de lo humano y de la experiencia diacrónica de lo humano como potencias actualizables no resueltas y como anti-energía generadora de significancias. Este sistema de sistemas no funciona armónicamente sino por medio de procesos en donde el caos es generador de lo productivo y ordenado.” (Mena 1997, 46)

Dicho de otro modo, el concepto de hueco es semejante al de umbral, es una situación límite que acumula posibilidades al ingresar y explorar lo profundo, aquello que no vemos desde la luz de la entrada. Pero también, es una experiencia del presente que sigue siendo presente en la luz, afuera, en la superficie de la experiencia como dimensión social y potencial de la vida.

Una recta comprensión de la situacionalidad de Pablo supone identificar en él, la necesidad, en condición de emergencia, de construir un mundo habitable que posibilite una orientación para las comunidades en un mundo que ha dejado de tener sentido o cuyo sentido está en crisis, con el propósito de configurar otro mundo, en donde Jesucristo, sea la cabeza y nuevo referente organizador del cosmos. Pablo ha muerto en su encuentro con el resucitado e ingresa por ese umbral, entra en el hueco oscuro de una nueva forma de vida que desconoce, mientras queda también afuera, en la luz cegadora de la costumbre y lo que se repite rutinariamente. Pablo, entonces, quiere vivir dentro de esa experiencia profunda que está explorando, pero, no puede porque al mismo tiempo debe vivir en un presente que es demasiado ordenado y cruel.

Todo el conocimiento adquirido debe ser reelaborado según esta nueva luz y, por ende, se abre en el horizonte significativo el espacio para una nueva creación generada por la gracia que es un punto central en la teología paulina. No es sólo una persona la que ha sufrido el impacto de la gracia, se trata de todo el cosmos que queda iluminado con una nueva luz. Esto es posible gracias al paradigma epistémico vigente en aquella época: la semejanza. Así, por analogía la experiencia original y originante de Pablo se transforma en nuevo punto de referencia para reconstruir el cosmos. Este principio analógico de conocimiento dentro del paradigma de la semejanza se observa en 6.4 en el uso de las partículas comparativas que usa.

Volvamos brevemente sobre la comprensión del ritual, importante aquí porque 6.3-4 integran el ritual del bautismo con la visión de una nueva creación. Esta integración se hace, como hemos señalado repetidas veces por medio de la analogía. Esta supone una concepción del mundo, de su orden y dinámica. Por esto, es fundamental traer a la mente el punto de vista de Clifford Geertz resumido por S.R.F. Price “Clifford Geertz argumenta que complejos de símbolos, fijados en el ritual y situados fuera del individuo en “el mundo intersubjetivo de la comprensión común” dan forma al mundo por medio de inducir al individuo un cierto distintivo set de disposiciones, las cuales, resultan en acciones.” (Price 1997, 50). La experiencia humana realizada en el bautismo como apertura de la comunidad a la nueva creación que se está llevando a cabo en la muerte y resurrección de Jesucristo implica una nueva vida, nuevas prácticas, nuevos símbolos, por ende, una nueva cosmología que organiza el mundo según un referente alternativo.

Price ofrece una posición esclarecedora “de Durkheim en adelante, la insistencia sobre lo social como la primera área de análisis ha sido un lugar común en la antropología y también en la historia moderna. En particular, el lenguaje es enfatizado como el fenómeno central. El lenguaje no es una ventana dentro del mundo real sino es, en cambio, el contenido del pensamiento en sí mismo. Los individuos nacen en una sociedad que ya contiene sets de instituciones, prácticas y un lenguaje común, de los cuales los individuos construyen el mundo y a ellos mismos...El ritual es el contenido.” (Price 1997, 51).

La relación entre lenguaje, ritual y construcción social de la realidad y del ser humano como tal, expresan claramente lo que hemos tratado de decir. El ritual es la vida misma y expresada en forma simbólica, mejor dicho, expresada en el lenguaje del ritual. No se trata de algo externo o individual sino una manifestación de la experiencia humana en su intersubjetividad.

Ahora, con relación a 6.4c, todo lo anterior subraya la fuerza potenciadora del subjuntivo “caminemos”. La novedad de vida existe en potencia y se realiza en las prácticas de los seres humanos quienes, por la fe en la gracia vivificadora de Dios, asumen por medio del bautismo, la realidad de su muerte al cosmos presente y renacen en un cosmos nuevo, con nuevos retos que llevan a las personas a una situación crítica. Así, se abre una situación caótica. El caos aquí es el punto generador de una nueva creación. Hablamos de caos porque el orden que daba sentido y organización a la vida humana ha sido realmente roto. Si entendemos el modelo cosmológico al que hemos hecho referencia aquí, entonces debemos comprender las implicaciones profundas que se asumen dentro de esta invitación de Pablo a caminar en novedad de vida.

La perspectiva apocalíptica paulina con relación al modelo cosmológico

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre el modelo cosmológico y en general en el capítulo anterior sobre la teología paulina en Ro 5.1-8.39 no tiene sentido si no podemos relacionar nuestros planteamientos con una base religioso-cultural de fondo que permita comprender cómo se articuló el universo simbólico de los escritos cristianos con una serie de corrientes de pensamiento y sobre todo con la episteme de la semejanza. La clave para integrar todos estos elementos está en entender el papel de la apocalíptica dentro de la visión teológica cristiana primitiva.

Al leer Romanos 5, y en especial 5.12ss, abrimos un texto que propone una manera de re-mitologizar la condición humana. Romanos propone puntos de referencia que abren a quienes leyeron, una visión cosmológica alternativa y en franca oposición al fondo de la propuesta de la inscripción de Augusto que citamos anteriormente. Pablo “cose” la nueva experiencia humana surgida alrededor de Jesús el Cristo a los pilares fundamentales del orden vigente en su época dándoles a estos un giro radicalmente diferente y novedoso. En consecuencia, debemos señalar los puntos de referencia que Pablo propone a la hora de “coser” su discurso en el mundo significativo que él habita. Se trata de un orden integrado en donde la condición humana tiene sentido en tres dimensiones: como persona, como comunidad y como naturaleza.

Un discurso no puede comunicar si no se articula al mundo de significancias⁸ que construyen un espacio habitable para la comunidad humana. De esta forma, el discurso de Pablo

8 Con esta categoría queremos significar que, en un momento dado de la historia humana, un grupo determinado vinculó sistemáticamente diversos aspectos (económicos, éticos, sociales, culturales, corporales, etc.) en símbolos matrices que funcionaron como referentes para el desarrollo de la experiencia humana. En Centroamérica este hecho es evidente alrededor de la significancia ‘paz’ en los años que van desde mediados de los setenta hasta alrededores del 93. Hablar de paz fue hablar de una experiencia vital de la que emanaron diversas posibilidades de creación de sentidos, que involucraban tanto el desarrollo económico, como y hasta el ensanchamiento de la cantidad de mártires centroamericanos. Paz supuso entonces una matriz de donde partieron luchas populares, movimientos políticos, música, utopías, estrategias militares, inversiones, etc. La paz fue punto de partida y de llegada para el desarrollo de unas seguridades básicas tanto en el presente como en el futuro.” Mena 1997, 74.

requiere anclarse en puntos clave de tal orden para, desde ahí, decir con sentido lo que desea. Pablo, sin embargo, con su discurso, pudo adaptarse a tal orden modificando puntos que no afecten los referentes fundamentales del mismo (caso del estoicismo), o rechazarlo sin afectar tales referentes (caso del judaísmo). Tanto el estoicismo como el judaísmo de la diáspora habitan con libertad el mundo dominado por los referentes básicos del orden romano. En el caso del judaísmo de la diáspora había logrado, en muchos lugares, construir sus espacios culturales y litúrgicos lado a lado con los espacios grecolatinos. Pero Pablo no opta por ninguna de estas dos opciones.

La apocalíptica y la episteme de la semejanza

La opción de Pablo es por la apocalíptica y esta observación es fundamental para comprender su visión cósmica en el discurso global de sus escritos, pero especialmente de la sección que estudiamos aquí y de 6.4c en particular. J. Louis Martyn indica con base en Käsemann y Beker “La teología paulina es apocalíptica y es diferente de la teología entusiasta del cristianismo temprano primeramente en su insistencia a) que el mundo no está aun totalmente sujeto a Dios, a pesar b) de que la sujeción escatológica del mundo ya ha empezado, causando que su fin este a la vista” (Martyn 1985, 411). Así también piensa Adela Yabro Collins “Hay un amplio acuerdo que la visión de mundo de Pablo era apocalíptica (Käsemann 1980; Becker 1980). Pablo vio la resurrección de Jesús como el comienzo del evento apocalíptico de la resurrección general (1Cor 15.12-20; cf. Dan 12.2-3). En su carta más temprana, el foco es sobre el inminente retorno del Señor resucitado y la unión de los cristianos en camaradería con él, ambos, los pocos cristianos que han muerto y la mayoría que esperan sobrevivir (1Thess 4.13-18; cf. 1Cor 15-52). En sus cartas tardías, Pablo acepta la posibilidad de que morirá antes del regreso de Cristo (Filp 1.19-26; cf. 2Cor 5.1-10).” (Adela Yabro Collins 1992, 290).

La valoración de la perspectiva apocalíptica de Pablo debe ser ponderada a la luz del ambiente vital en donde ésta se ubica y para tal efecto Richard Horsley nos ofrece una excelente perspectiva:

Es importante reconocer que el problema que trata la literatura apocalíptica no es el caos o la anomia, para lo cual la solución sería el orden reinstituido por Dios. El problema es en cambio, demasiado orden, opresivo y represivo orden, y una lucha por resistir para no sucumbir a tal orden, y la solución es liberación (“Tu pueblo será liberado” Daniel 12.1). Finalmente, debe ser señalado, que tenemos poca evidencia sólida sobre la cual basar hipótesis acerca de cualquier clase de “movimiento apocalíptico” si fuera tan solo un conventículo o “una amplia sección” de la sociedad. Hasta que una investigación más precisa sea hecha en una literatura particular... debemos estar satisfechos con el reconocimiento de que en la literatura apocalíptica tal como Daniel o 1Enoch la principal oposición religiosa-política no es entre un conventículo y “la sociedad dominante”, sino entre el pueblo en general y/o el fiel justo, por un lado, y el régimen imperial extranjero y/o los malvados y apostatas gobernantes judíos, por el otro. (Horsley 1993, 140)

El punto central que nos interesa resaltar en la cita anterior es la conclusión de Horsley de que la apocalíptica trata de responder al problema de un exceso de orden frente al cual, la imaginación que genera los sueños y anhelos de vida se ve sometida a tal fuerza que no tiene más salida que la total sumisión. La capacidad de control del orden presente es total y nos hace recordar las palabras de Pablo en Ro 1.18 “En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en injusticia”. Este verso supone una valoración del cosmos como un todo, el sujeto que aprisiona es la humanidad total que luego en

el argumento que sigue, se divide en gentiles y judíos. Se enuncian así dos sistemas que, aunque diferentes, participan del mismo ser, de ahí la conclusión: “Pues ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado como dice la Escritura: ‘No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo... todos se desviaron, a una se corrompieron, no hay quien obre el bien, no hay siquiera uno...’” (Ro 3.10ss) y “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios” (Ro 3.23).

Esta condición se retomará con toda profundidad cósmica en 5.12 “Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. Este verso plantea en lenguaje mitológico el argumento del capítulo 3.10ss. Pablo vuelve a los orígenes para identificar cómo se da la situación de muerte que impera en el cosmos presente.

Junto a este punto que Horsley denomina un exceso de orden debemos agregar la posición de Gonzalo Aranda Pérez en su artículo *El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica*. En este artículo el autor apunta sobre los oráculos de Is 55-66 “en los que se supone un mundo nuevo (cielo nuevo y tierra nueva) creado por Dios, donde los israelitas fieles vivirán dichosos. El autor de estos oráculos afirma Hanson, pertenece a un grupo desarraigado que fue excluido del poder en el Templo de Jerusalén restaurado a la vuelta del destierro”. Lo que consideramos central aquí es la condición de desarraigo que supone la matriz sociológica de la apocalíptica. Luego recurre a Sachi “si quisiera definir los orígenes de la apocalíptica en el plano histórico, creo, que se podría decir que se trata de un movimiento cultural, desarrollado sobre corrientes de pensamiento meridionales de Israel, cuando, a continuación del destierro babilónico, quedaron aisladas en la patria”. El aislamiento al que hace referencia aquí Sachi tiene más o menos la misma connotación sociológica que lo que Hanson definió como “desarraigo”. Aranda termina diciendo que “conviene tener en cuenta que el argumento del destierro en estas obras no se introduce únicamente a modo de recuerdo o de marco literario, sino que el destierro adquiere el carácter del comienzo del fin o de ‘tipo’ de una situación y de una experiencia que vuelve a repetirse, a actualizarse.” (Aranda Pérez 1998, 348).

Destierro, desarraigo, aislamiento suponen condiciones psicosociales de ruptura con la construcción social de la realidad vigente o dominante. Al considerar este autor que en las diversas obras que él estudia, el destierro se constituye en un “tipo” de una situación que vuelve a repetirse, explicita lo que consideramos central dentro de la experiencia apocalíptica: la condición de desarraigo como experiencia espiritual. En este sentido, Pablo, encaja muy bien como una persona que ha sufrido, a causa de Cristo, un proceso sistemático de desarraigo social y espiritual. Su matriz sociológica está en esta experiencia fundamental de verse separado, no sólo de sus tradiciones, sino del mundo socioreligioso al que pertenecía. Ahora debe volver a reinterpretar todo a la luz de su encuentro con el resucitado.

Exceso de orden y desarraigo son componentes fundamentales que conforman la matriz sociológica de la apocalíptica y que afectan la visión paulina de la experiencia con Dios. Ambos permiten recomponer el orden del discurso desde un ángulo crítico frente a la construcción social de la realidad propuesta por el orden dominante. Lo que es habitable para la mayoría se ha vuelto inhabitable para Pablo, él participa de otro mundo que apenas está naciendo, su discurso implica un desconocimiento de los referentes de aquel mundo viejo, que, aunque vigente, está destinado a la destrucción. La nueva creación es un tema fundamentalmente crítico y destructor de la realidad presente.

Nos interesa aquí mostrar la relación entre el modelo cosmológico, como construcción social de la realidad y la apocalíptica. Este modelo se basa en la episteme de la semejanza y su método de análisis es la analogía. Para esto vamos a servirnos de J. Christian Beker en uno de los apartados de

su libro *Paul's Apocalyptic Gospel* sobre el dualismo en la apocalíptica y como este es reformulado por Pablo. Empieza Beker afirmando:

El dualismo entre “este tiempo” y “el tiempo por venir” debe ser comprendido en conexión con la antropología cósmica de la apocalíptica. Las fuerzas del mal que dominan el mundo presente son tanto poderes macrocósmicos como microcósmicos: las fuerzas angélicas bajo Satán dirigen no solo el mundo de la historia y la naturaleza sino también el ser interior de las personas. Y así Satán y los poderes cósmicos de la oscuridad ocupan tanto el alma del mundo y el alma de la humanidad como también el mundo de la naturaleza será radicalmente transformado y así participa en la Gloria de Dios, que es la vindicación de Dios de su creación. El mundo será transformado en la Gloria del paraíso y los humanos serán vestido con un Nuevo, incorruptible cuerpo de Gloria. (Beker 1983, 39)

Si observamos cuidadosamente el lenguaje de Beker veremos las resonancias tanto hacia nuestro modelo: la mención de macro y microcosmos y el concepto de la antropología cósmica de la apocalíptica; así como también una serie de alusiones relacionadas con Ro 5.1-8.39: Adán, Gloria de Dios, vindicación de la creación. Esto nos da la confianza de transitar por un camino seguro sobre lo que estamos tratando de demostrar aquí: que la episteme vigente detrás del discurso paulino es la de la semejanza y desde ahí debemos comprender el esquema analógico de Ro 6.4 como reorganización del cosmos con el propósito de hacerlo habitable para una(s) comunidad(es) que ha(n) visto fracturado su mundo por la irrupción en sus vidas de la experiencia de Jesús, el Cristo.

El dualismo de la apocalíptica que señala Beker muestra, en primer lugar, que esta participa de una visión cósmica del orden del mundo y la lucha entre los poderes es una lucha que muestra la dinámica de tal orden, ahora afectado violentamente por la acción de gratuidad efectuada por Dios. En segundo lugar, que lo que Dios ha concebido como “plan” en los cielos se hace manifiesto en la tierra, Cristo es el punto crucial en donde la revelación del nuevo orden de Dios transforma la manera de ver la dinámica del mundo, así se cumple la lógica de la semejanza “Como es abajo así es arriba”. No caigamos en el error de entender que todo lo que sucede en el “cielo” sucede en la “tierra” de manera mecánica. Lo que esto significa es que el conocimiento del orden del mundo antiguo y/o nuevo nace de la episteme de la semejanza por analogía y por eso, el punto máximo de revelación ha dejado de ser la búsqueda de conocimiento en otros medios y se ha concentrado en la acción de Dios en Cristo y de este en nosotros. Es Cristo el punto de referencia, para, por analogía, definir quienes son los creyentes y cómo se da en estos la experiencia del nuevo orden en el corazón del viejo.

El dualismo no implica ruptura entre los poderes. Estos convergen en el mismo momento de la historia. Se trata de una lucha que involucra a todas las personas y las llama a hacer un compromiso con una posición determinada. El dualismo expresa el sentido tensional entre el caos y el orden. El caos es la nueva creación que desconoce como válido el orden del mundo, pero que está consciente de su vigencia y poder. Aquí el dualismo no es desmovilizador sino motivador que estimula a asumir la vida dentro de la nueva creación como un caminar producto de la analogía con la muerte de Cristo y previo a la resurrección de las personas que han creído (Ro 6.4c).

La superación de las antinomias del cosmos presente

Además del estudio sobre el dualismo presentado en el apartado anterior, encontramos en J. Louis Martyn en su artículo *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians* un nuevo elemento de la construcción social de la realidad que él llama “antinomias”. La relación de esta perspectiva con la anterior sobre el dualismo, gira en torno a la nueva creación como punto de

referencia alternativo como ya explicaremos. La cercanía teológica entre Gálatas y Romanos nos permite usar este marco teórico como instrumento de lectura de nuestra sección y en especial de 6.4c. Señala Martyn a partir de Gá 6.15 y en 5.6, que la estructura del cosmos en la antigüedad estaba fundamentada en pares de oposiciones. De esta forma surge la tensión entre la observancia-de-la-Ley y la no-observancia-de-la-ley como un par de oposiciones fundamental a la que Pablo niega validez: “En una palabra lo que Pablo desea negar real existencia es, en el sentido técnico de la expresión, un par de opuestos.” (Martyn 1985, 413):

La observación puede probar ser de considerable ayuda en nuestros esfuerzos por escuchar el texto como los propios gálatas lo escucharon. Cuando notamos que Pablo habla acerca de pares de opuestos, y que lo hace así entre la conformación de dos anuncios cósmicos, podemos recordar cuando esparcida en el mundo antiguo era el pensamiento de que los bloques fundamentales del cosmos son pares de opuestos. De una manera o de otra encontramos este pensamiento en Grecia, desde Anaximandro, a los pitagóricos, a Aristóteles; en Persia, desde Zoroastro a los magos; en Egipto desde las tradiciones pitagóricas de Filón; y en la misma Palestina desde el Segundo Isaías a Qohelet, a Ben Sira al Maestro de justicia y algunos rabies. (Martyn 1985, 413)

Martyn encuentra en Ben Sira 33.15: Todas las obras del Altísimo están organizados en pares, uno opuesto al otro; y 42.24: todas las cosas en dúos opuestos una a la otra, Él no hizo nada imperfecto. Resume, Martyn su hipótesis de trabajo sobre Gálatas de la siguiente forma:

Quizá en este párrafo final (Gá 6.13) Pablo afirma a los Gálatas que el todo de su Epístola no es acerca del mayor de dos maestros, o aún sobre el mayor entre dos caminos, y ciertamente no trata sobre el fallo del judaísmo. Lo que afirma, en cambio, es que la carta trata sobre la muerte de un mundo y el advenimiento de otro. Con relación a lo anterior, la muerte del cosmos, Pablo le dice a los Gálatas que uno sabe que el Viejo mundo tiene que morir porque uno sabe que sus estructuras fundamentales se han ido, que esas estructuras fundamentales del mundo eran ciertamente identificables como pares de opuestos, y que, dada la situación entre sus congregaciones en Galacia, el par de opuestos que se fue tiene por énfasis la cuestión entre circuncisión e incircuncisión. (Martyn 1985, 414)

La perspectiva de fondo del planteamiento de Martyn es muy útil para leer Romanos como, precisamente, aporte al reordenamiento de un cosmos que ha sido quebrantado fatalmente por la muerte y resurrección de Jesús. Si tal orden ha sido definitivamente fracturado y destruido en un sentido, pero al mismo tiempo está vigente en otro, el problema antropológico es cómo vivir, cómo habitar, este orden antiguo y al mismo tiempo habitar el nuevo. Esto supone una crisis de sentido que tenderá a buscar apoyo en referentes de-lo-viejo-conocido. Aquí emerge el drama humano de la idolatría: la búsqueda de una seguridad fundamental en medio del cambio radical de la habitabilidad de un orden. Es útil aquí recordar la discusión en Romanos 1.18-3.20. Un aspecto de la idolatría es retener, a cualquier costo, un pasado que ya no existe en medio de un presente que apenas está siendo parido. La forma como Martyn plantea el nuevo par de oposiciones: “El anuncio de la horripilante muerte del mundo y el sorprendente amanecer de la Nueva Creación”, expresa plásticamente el profundo sentido de caos en que, las primeras comunidades cristianas, tuvieron que “deambular” en el mundo del primer siglo.

La opción de Pablo no es ni adaptarse ni apartarse del cosmos presente, sino la de mostrar el surgimiento de un nuevo punto de referencia en donde el “cosmos” alternativo supone la celebración de la muerte del antiguo y por eso, su discurso en Romanos, y en todas sus cartas enfatizará que el punto central de este nuevo nacimiento es la muerte de Cristo y su

resurrección como paradigma, por medio del cual, por analogía, las personas creyentes participen de la misma condición.

Las implicaciones sociológicas de este reordenamiento cósmico son, por un lado, aniquiladoras de instituciones, pero a la vez, irrealizables en la brevedad del presente. Es aquí donde el elemento equilibrante de lo escatológico como espera (Ro 8.19ss; 13.11ss), supone un aporte básico que fortalece las prácticas humanas como medios efectivos de verificar la vitalidad del nuevo cosmos parido por el mismo Dios en la muerte y resurrección de Jesucristo.

Dios ha quebrado el orden del mundo justificando a los impíos. En este sentido el reordenamiento que propone Pablo es básicamente movilizador, convocador, por medio de la evocación de la energía que alimenta la lucha de los seres humanos por sobrevivir, así el acento subjuntivo de 6.4c: “caminemos en novedad de vida”. En franca oposición al nuevo orden que Pablo habita, está el imperio romano en el siglo primero, en donde la sobrevivencia es la prerrogativa del poder absoluto simbolizado en una persona, el Emperador, que se filtra en las instituciones y clases dominantes que le dan cohesión a tal orden.

Los juegos de gladiadores y de lucha contra las bestias en el circo son el símbolo más dramático de cómo ese orden particular plastifica el drama de la especie humana en su lucha con las fuerzas de la vida y la muerte, exponiendo el poder destructor de su energía y al mismo tiempo su espiritualidad que penetra todas las esferas de la organización social, cultural, religiosa, económica. Los espacios de las graderías donde están los espectadores y de la arena donde se desarrolla la trama psicobiológica de la evolución humana, se transforman en el magno ritual en que Roma y las ciudades grecolatinas celebran su victoria contra las fuerzas naturales (lucha entre personas y animales) y las otras culturas (lucha entre dos personas). El ritual de los juegos refuerza, en quienes observan, el sentido de habitabilidad de su orden al poder controlar simbólicamente la vida y la muerte de quienes vivencian el drama humano y ecológico por sobrevivir abajo en la arena.

El fundamento de la cruz y la resurrección en la teología paulina expresan simbólicamente la subversión del tipo de ritual expuesto en este tipo de juegos. La teología paulina reconstruye el orden del mundo devolviendo a la vida una profunda dignidad y afirmando que la relación vivir-dentro-del-orden-es-vivir-muriendo mientras que en el crucificado-resucitado, morir-dentro-del-orden-es-vivir-auténticamente.

En resumen, el planteamiento de Martyn nos ayuda a visualizar el cambio epistémico que emerge en el pensamiento de Pablo. Cristo, como nuevo punto de referencia le permite problematizar la situación presente de una manera nueva y radical haciendo que los fundamentos del cosmos vigente ordenados por medio de antinomias sean obsoletos y dejando al descubierto una antinomia alternativa. Con razón Martyn habla de la horripilante muerte del cosmos en oposición al advenimiento de un cosmos nuevo. La crisis simbólica que tal perspectiva crea tiene alcances drásticos en todas las áreas de la vida cotidiana y del pensamiento. El vacío de sentido debe ser llenado con un nuevo sentido de la vida y de la historia, del pasado, del presente y del futuro. Lo nuevo asusta porque en el fondo se vislumbra la presencia asoladora de la muerte, ya nada podrá volver a ser igual para quien ha tomado este camino. Y es aquí donde el sentido del subjuntivo en 6.4c aporta un elemento fundamental: la invitación a ser parte de este potencial advenimiento que no puede ser observado en lo cotidiano y del cual, analógicamente, formamos parte al participar del destino de Cristo por medio del bautismo. La lógica práctica del presente cosmos sigue vigente y la nueva lógica práctica debe abrirse paso reconstruyendo a duras penas un camino que no conoce y no puede predecir.

De este modo podemos resumir diciendo que el Espíritu de la apocalíptica es sin más vivir el mundo nuevo sabiendo que, aunque los poderes del presente son reales, estos están caducos y muertos

en un sentido muy profundo y, por ende, se puede sentir, prever, incluso acercar el advenimiento de lo nuevo. Este es el papel del testimonio como práctica histórica de la presencia de lo nuevo.

El contexto de estas afirmaciones no es un mundo caótico, por el contrario, un mundo muy bien organizado. Un orden que es asfixiante. Esto es muy importante para despertar nuestra conciencia del mundo cuando lo que deseamos más que nada es la comodidad y tranquilidad.

Bibliografía

- Aranda, Gonzalo. 1998. "El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica". En *Estudios Bíblicos* 56. Madrid: Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso". Páginas 335-355
- Agua Pérez, Agustín. 1985. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.
- Aland, Kurt y Barbara Aland. 1995. *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Segunda edición. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Alegre, Xavier, José I. Gonzáles Fauz, editores. 1986. *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom. 1, 18)*. Santander: Sal Terrae.
- Alvarez-Verdes, Lorenzo. 1989. "El método sociológico en la investigación bíblica actual. Incidencia en el estudio de la ética bíblica." En *Studia Moralia*. Vol XXVII/I. # 25. Páginas 5-41.
- Aranda, Gonzalo. 1998. "El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica". En *Estudios Bíblicos* 56. Madrid: Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso".
- Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Aune, David. 1992. "Early Christian Eschatology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.
- Ayaso, José Ramón. 1990. *Iudea Capta: la Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)*. Navarra: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.
- Barbaglio, Guiseppe. 1989. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Traducido del italiano por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- Barth, Gerhard. 1986. *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Becker, Jürgen. 1996. *Pablo, el apóstol de los paganos*. Traducido del alemán por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Beker, J. Christiaan. 1989. *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Blount, Brian K. 1995. *Cultural Interpretation. Reorienting New Testament Criticism*. Minneapolis: Fortress Press.
- Brueggemann, Walter. *La imaginación profética*. Presencia Teológica 28. Sal Terrae, Santander, España, 1986.
- Carras, G.P. 1992. "Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals." *Bíblica*, Vol. 73, 183-207.
- Cazelles, Henri. 1981. *El Mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Cazelles, Henry. 1984. *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Madrid: Cristiandad.
- Cohen, Shaye. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: The Westminster Press.

- Collins, John J. 1992. "Early Jewish Apocalypticism." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Cook, J. G. 1994. "The Logic and Language of Romans 1,20." *Biblica*, 75, 494-517.
- Croato, J. Severino. 1984. *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Aurora.
- Croatto, José. 1992. "La destrucción de los símbolos de los dominados." *RIBLA* No11: *Biblia: 500 años. ¿Conquista o evangelización?*
- Croatto, Severino. 1974. *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3*. Buenos Aires: Aurora.
- Duling, Dennis C. "Torah Orientation (Law-Mindedness)". En Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Dunn, James D.G. 1990. *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. España: Lumen. Traducido por Helena Lozano.
- Egger, Wilhelm. 1990. *Lecturas del Nuevo Testamento: metodología lingüística*. Navarra: Verbo Divino. Traducido del alemán por Constantino Ruiz Garrido.
- Elliot, John. 1980. *A Home for the Homeless*. Segunda Edición. Philadelphia: Fortress Press.
- Elliot, Neil. 1994. *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis Books.
- Fabris, Rinaldo (ed.). 1983. *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*. Salamanca: Sígueme.
- Finley, Moisés. 1974. *La economía de la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducido del inglés Juan José Utrilla.
- Finley, Moisés. 1981. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica. Traducido del inglés por Antonio-Prometeo Moya.
- Foucault, Michel. 1997. *Las palabras y las cosas*. España: Siglo XXI.
- García López, F. 1994. "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", en *Estudios Bíblicos*. Volumen LII. Segunda Época. Cuadernos 1-2. Madrid, España.
- García Martínez, Florentino (traductor y editor). 1993. *Textos de Qumrán*. Tercera Edición. Madrid: Trotta.
- García Martínez, Florentino y Julio Trebolle Barrera. 1993. *Los hombres de Qumrán. Literatura y estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Trotta.
- Georgi, Dieter. 1997. "Who is the prophet?" En Porter, Stanley, Evans, Craig. *New Testament: Interpretation and Methods*. England: Sheffield.
- Gieniusz, A. 1993. "Rom 7,1-6: Lack of Imagination? Function of the Passage in the Argumentation of Rom 6,1-7,6." *Biblica*, 74, 389-400.
- González Fauz, José, Rafael de Sivatte, Xavier Alegre, Josep Vives, Víctor Codina, J.M. Rambla. 1982. *La justicia que brota de la fe (Rom. 9, 30)*. Santander: Sal Terrae.
- Gottwald, Norman. 1985. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Guillén, José. 1980. *Urbs Roma, vida y costumbres de los romanos*. Salamanca: Sígueme. 3 tomos.
- Hanks, Tomás. Opresión, Pobreza y Liberación. Caribe. Miami, 1982.
- Hanson, Paul D. 1992. "Apocalypses and Apocalypticism." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Hanson Paul D. 1979. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* Rev. ed. Philadelphia (Pa.): Fortress Press.

- Hill, Robert. 1987. "Synoptic Basileia' and Pauline 'Mysterium.'" *Estudios B  blicos*. XLV. Cuadernos 3-4.
- Holmberg, Bengt. 1990. *Historia Social del cristianismo primitivo. La sociolog   y el Nuevo Testamento*. Cordoba: Editorial El Almendro. Traducido por Jes  s Valiente Malla.
- Horrell, David. 1997. "Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles." En Porter, Stanley, Evanas, Craig. *New Testament: Interpretation and Methods*. England: Sheffield.
- Horsley, Richard, editor. 1997. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Horsley, Richard. 1993. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jal  n, Mauricio. 1994. *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*. Madrid: Anthropos.
- Jenni, E y Westermann, C (Ed.). 1985. *Diccionario Teol  gico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Leipoldt, J. y W Grundmann, editores. 1973. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristianidad. 3 tomos.
- Levoratti, Armando J. 1984. "Materiales para la historia social del cristianismo primitivo." *Revista B  blica*. Nueva Epoca No15. Octubre-diciembre.
- Longenecker, Richard N. 1990. *Galatians*. Dallas: Word Books Publisher
- Mac Donald, Margaret. 1994. *Las iglesias paulinas. Estudio socio-hist  rico de la institucionalizaci  n en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Traducci  n del ingl  s por Ignacio Gonz  lez Gallego. Salamanca: S  gueme.
- Malina, Bruce J. 1981. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: John Knox Press.
- Malina, Bruce J. 1986. *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation*. Atlanta: John Knox Press.
- Malina, Bruce J. 1995. *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. U.S.A: Hendrickson Publishers, Inc.
- Malina, Bruce J., Jerome Meyrey. 1996. *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Martyn, J. Louis. 1985. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians." *New Testament Studies*, Vol 31, pp. 410-424.
- Meeks, Wayne A. 1988. *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del ap  stol Pablo*. Traducci  n del ingl  s Manuel Olasagasti. Salamanca: S  gueme.
- Mena, Francisco. 1997. *El lenguaje del mito como aporte a la hermen  utica b  blica Latinoamericana*. Tesis de Licenciatura presentada en la Esc. Ecu  nica de Cs. de la Relig  n. In  dita.
- M  guez, N  stor. 1990. "El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario." *RIBLA* No 5 y 6: *Perd  nanos nuestras deudas*.
- Miranda, J. Porfirio. 1975. *Marx y la Biblia*. Salamanca: S  gueme.
- Nanos, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans. The Jewish context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press.
- Oden, Robert A. 1992. "Cosmogony, Cosmology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.
- Orbe, Antonio. 1988. *Introducci  n a la teolog  a de los siglos II y III*. Salamanca: S  gueme.
- Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.

- Pixley, Jorge. 1989. *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. San José: DEI-Cieets.
- Price, S.R.F. 1997 "Rituals and Powers." En Horsley, Richard. Ed. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Reumann, John. 1982. *Righteousness in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schmidt, Werner. 1983. *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Schreiner, Josef. 1971. *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Sicre, J.L. 1996. "La investigación sobre la historia deuteronomista. Desde Martin Noth a nuestros días." En *Estudios Bíblicos LIV Cuaderno 3*. España: San Dámaso. Páginas 361-415)
- Soulen, Richard. 1981. *Handbook of Biblical Criticism*. Atlanta: John Knox Press.
- Stowers, Stanley. 1986. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Strack, H.L. y G. Stemmerger. 1988. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia: Institución San Jerónimo.
- Tamez, Elsa. 1991. *Justicia de Dios, vida para todos. La justificación por la fe en Pablo*. San José: SEBILA.
- Tamez, Elsa. 1993. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. Segunda edición. San José: DEI.
- Tamez, Elsa. *La Biblia de los oprimidos*, DEI, San José, 1980.
- Trebolle Barrera, Julio. 1993. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción al estudio de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Trebolle Barrera, Julio. 1993. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción al estudio de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Trible, Phyllis. 1994. *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vaage Leif, E. 1994. "Redención y violencia: el sentido de la muerte de Cristo en Pablo." *RIBLA* No18: Goel: Solidaridad y redención. San José: DEI.
- Vidal, Senén. 1982. *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*. Salamanca: Sígueme.
- Wilken, Robert L. 1984. *The Christians as the Romans Saw Them*. U.S.A: Yale University Press.
- Yabro-Collins, Adela. 1992. "Early Christian (Apocalypticism)." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.

EJERCICIOS EXEGÉTICOS

La codicia: el deseo violento por poseer (1995)⁹

La palabra griega que se traduce algunas veces por codicia aparece 53 veces en el N.T., tanto en forma verbal (epithymeô), como sustantival (epithymia) y significa: deseo, codicia, concupiscencia, desear y codiciar. Su raíz griega es thymós, “aquello que pulsa, hierve y bulle, en primera instancia la sangre y el corazón como sitios en los que están ubicadas las emociones” (Clave lingüística del N.T.). El término griego que traducimos por codicia/codiciar señala la orientación de esa fuerza vital que pulsa en nosotros. Sin embargo, como veremos en el desarrollo del siguiente estudio, aunque esa orientación puede tener un sentido positivo como en Lc, también, en el N.T. se refiere a una fuerza negativa para la fe. En este artículo nos concentraremos en el estudio neotestamentario de la palabra codicia. A lo largo del artículo usaremos las abreviaturas “e.” porque se refiere a las palabras griegas que estamos estudiando: epithymeô/epithymia y “c.” para designar codicia, codiciar, o concupiscencia según el contexto. Dividimos el artículo en tres secciones con el propósito de organizar mejor el material neotestamentario.

Primera sección: deseo intenso mediatizado por la necesidad profunda de una persona

En Lc 15.16 el verbo epithymeô se traduce como deseo, pero con sentido intensivo, quizá con el sentido de arrebatarse la comida a los animales. La frase “nadie se las daba” que se refiere a la comida de los cerdos, hace que el relato acentúe la desesperación del muchacho y muestra el ambiente inhumano en que está viviendo, también, permite que el verbo e. exprese con mucha fuerza la necesidad del joven. Un texto similar es Lc 16.21 “y deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico, y venían los perros y lamían sus llagas.” El verbo e. expresa la aguda necesidad del varón y su impotencia, mientras que el detalle de los perros lamiendo sus llagas hace que el cuadro subraye esa necesidad.

Lc 22.15 usa dos veces el término e., como verbo y como sustantivo, ambos para resaltar el particular aspecto intensivo del deseo: “y dijo a ellos, como deseé esta pascua comer con vosotros antes de padecer”. En este mismo sentido Mt 13.17 habla de la culminación de un proceso que es, fundamental, para la historia de la salvación y que abre nuevos horizontes, tal y como se narrará en Hch. Mt apunta a la incredulidad del auditorio y contrasta el deseo de profetas y justos de ver (en sentido de comprender y celebrar) el momento presente en que Jesús actúa con la dureza, ceguera y sordera de quienes lo están viviendo. Lc también utiliza el verbo e. como el deseo imperativo, profundamente, necesitado de “ver” uno de los días del Hijo del Hombre, en momentos de confusión (17.22).

También se usa e. como deseo intenso y positivo en 1Tim 3.1, hablando del anhelo por el obispado.

9 Mena, Francisco. 2003. “La codicia: el deseo violento por poseer.” En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión.

Ap 9.6 habla del deseo intenso por la muerte como una necesidad que va más allá de la muerte misma y expresa la sed de descanso en una situación torturante.

El concepto e. aparece, con el acento de un deseo intenso que nace de una necesidad profunda, en He 6.11, 1Pe 1.2 y 1Te 2.17.

Segunda sección: deseo intenso hacia la riqueza, el lujo y el poder

Iniciemos esta sección con la cita de Hch 20.33. “Yo, de nadie deseé-codicié oro, plata o vestidos”. E. se traduce aquí por codiciar pues se trata de un deseo intenso hacia oro, plata o vestidos, elementos, estos tres, que expresan riqueza, estatus y en el fondo una tendencia a acumular. Hch 20.33 señala que Pablo no orientó su trabajo evangelizador, durante su estadía en Éfeso, a querer poseer o tomar posesiones ajenas. Aquí c. se opone a la palabra trabajar: “Vosotros sabéis que estas manos proveyeron a mis necesidades y a las de mis compañeros. En todo os he enseñado que es así, trabajando, como se debe socorrer a los débiles y que hay que tener presentes las palabras del Señor Jesús que dijo: “Mayor felicidad hay en dar que en recibir” (Hch 20. 34-35). El trabajo provee y socorre, en él se vive la bienaventuranza de dar. Por el contrario, el codiciar y el recibir, en oposición a lo anterior, parecen orientar prácticas que tienden a acumular (oro, plata, vestidos, etc.).

Otro texto, en donde aparece e. con el sentido de codiciar, es Mt 5.28. En este contexto el verbo **codiciar** tiene un claro sentido negativo. La intensidad del deseo que está contenido en la palabra **codiciar** supone la intención de tomar para sí el objeto del deseo. No se trata, simplemente, de un querer algo, sino de una orientación integral del sujeto que desea hacia el objeto deseado para apropiárselo. Este tipo de deseo implica las acciones concretas que conducen a poseer lo que se desea sin detenerse a valorar el daño producido. De ahí la traducción por codiciar, que no indica un deseo pasivo, sino una acción.

Mateo, también, acentúa la importancia de esta orientación del “corazón”, es decir, de todo el ser humano con los versos 29-30, los cuales están estructurados en claro paralelismo

- a. más si tu ojo derecho te escandaliza
- b. **sácalo y échalo de ti**
- c. pues es preferible que pierdas uno de tus miembros
- d. y no que todo tu cuerpo sea echado a la Gehenna

- a. y si tu mano derecha te escandaliza
- b. **córtala y échala de ti**
- c. pues es preferible que pierdas uno de tus miembros
- d. y no que todo tu cuerpo a la Gehenna sea arrojado

Como dato importante debemos señalar que el verbo del v. 29, **sácalo**, en su forma griega de voz media significa también, liberar, salvar y únicamente aparece 8 veces en el N.T., de las cuales sólo en Mt 5.29 y 18.9 tiene la acepción de “sacar”. Las otras 6 veces, prácticamente, todas en Hechos, se traduce con el verbo liberar o con otro verbo que apunta en la misma dirección (Hch 7.10,34; 12.11; 23.27; 26.17 y Ga 1.4). La dimensión doble de ese verbo, por un lado, **sacar**, y por el otro, **liberar**, nos hace intuir que en el fondo del texto está planteado el problema, fundamental, del valor de la vida. La orientación vital de un ser humano está condicionada por las decisiones que toma cotidianamente. Tales decisiones incluyen una definición de hecho del valor de la vida. Sin embargo, debe ser curioso, para nuestra tradicional manera de entender ese valor, entre los protestantes, que se concrete en el **cuerpo**, porque en este pasaje el cuerpo es el actor principal.

Por lo tanto, el texto no se refiere a una negación o desvalorización del cuerpo, cuando habla de perder un miembro. Por el contrario, Mt establece el cuerpo como eje del valor, al plantear que es preferible perder un miembro que todo el cuerpo. Mateo busca preservar el cuerpo y con él la vida del ser humano.

Este paralelismo que presenta Mateo obliga al oyente a tomar una decisión sobre el valor de sus actos en relación con el valor de su cuerpo/vida. Si el ver o el tocar algo, en el sentido de apropiárselo, poseerlo, codiciarlo, conduce a la persona a su total destrucción, entonces, ¿no será mejor perder un miembro valiosísimo para rescatar la vida, aún más valiosa? No es que debamos arrancar un miembro de nosotros cada vez que se nos cruza un mal pensamiento o cometemos un pecado, se trata de que tengamos una escala de valores en donde las acciones responden a la salvaguarda de la vida. Es así como codiciar, el deseo por poseer y su práctica consecuente, invierte el orden de los valores poniendo un aspecto no fundamental (el objeto del deseo) por encima de la vida de otra persona y de la propia.

En resumen, el concepto de *c.* en Mt 5.17 apunta a una condición de inversión de los valores fundamentales: la energía vital que mueve al ser humano ha desplazado su impulso básico de la preservación y crecimiento de la vida, hacia la apropiación de un objeto. A propósito, hemos utilizado la palabra objeto para señalar la condición en que queda el ser humano, frente a la orientación codiciosa, de una persona: la otra persona es reducida a un objeto y por lo tanto, es deshumanizada.

En Marcos aparece *c.* (traducida aquí por concupiscencia) sólo una vez en 4.19, en el contexto de la explicación de la parábola del sembrador. Este verso ofrece un contexto de significaciones muy iluminador:

y las ansiedades del presente/del mundo
y el engaño de la riqueza
y las otras concupiscencias entrando
ahogan la palabra
y queda sin fruto

Los otros paralelos sinópticos de Mc 4.19 han omitido la palabra *c.* (véase Mt 13.22 y Lc 8.14). Recordemos que *e.* Es, principalmente, un deseo intenso. Este deseo es especialmente cualificado en Marcos al formar parte de un texto en el que la Palabra, que es un valor fundamental, marcano, es ahogada. Por eso codicia o concupiscencia, es un valor negativo, pues, destruye la Palabra. Pero, además, *c.* no está sola. El contexto ofrece también otras dos frases que permiten entender en qué consiste ese deseo intenso: “ansiedades del presente/del mundo” y “el engaño de la riqueza”.

En la frase “las ansiedades del presente/del mundo”, la palabra griega que hemos traducido por presente/mundo indica más bien la cultura que domina una determinada época, los valores, aquello que empuja al ser humano a vivir de una manera particular, con unos objetivos particulares que condicionan sus sueños, sus anhelos, sus luchas. La frase indica la agenda que una determinada cultura o sociedad impone a las personas. En este contexto, como en muchos otros del NT, el dejarse arrastrar por esta agenda es oponerse a Dios.

La otra frase que acompaña a *c.* es “engaño de la riqueza”. La forma de ser de aquel mundo en donde escribe Mc. orienta las prácticas de los seres humanos hacia la riqueza, esta es un valor fundamental, hacia ella tiende la búsqueda de significado del ser humano. Cuando Mc. agrega “y las demás concupiscencias”, es decir, los demás deseos intensos, o pasiones, indica hacia dónde se dirige el impulso vital de aquella sociedad. Entonces, el ser humano que ha recibido la Palabra, frente a la pérdida de estatus y ante la persecución, opta por seguir esta energía vital que está formada a la manera del mundo y deja que la palabra se ahogue.

Acorde con este pensamiento de Mc., encontramos 1Jn 2.15-17 en donde la palabra concupiscencia aparece 3 veces:

- a. No améis al mundo
ni las cosas que están en el mundo.
si alguno ama al mundo,
no está el amor del Padre en él.
- b. porque todo lo que está en el mundo:
la concupiscencia de la carne
- c. y la concupiscencia de los ojos
y la jactancia de las riquezas
- b. no es del Padre sino del mundo es
- a. y el mundo desaparecerá y su concupiscencia
más el que hace la voluntad de Dios
permanece para siempre

C., en 1Jn, aparece relacionada con amor al mundo, carne, riqueza, y ojos. La oposición fundamental, del pasaje, es la presencia del amor de Dios contra el amor hacia el mundo. El mundo está caracterizado, a partir de lo que está en él, como concupiscencia de la carne, de los ojos y jactancia de las riquezas. Todo lo que está en el mundo no es o no proviene del Padre sino del mundo. Para entender el significado del texto debemos resolver primero el significado del mundo. Mundo, en este pasaje, se refiere al mundo creado por los seres humanos y el cual está organizado y orientado en oposición a Dios.

En cuanto, a una definición de lo que constituye el mundo que 1Jn resume en concupiscencia de la carne, de los ojos y jactancia de la riqueza tenemos, entre otras, dos posibilidades. Una sería aquella que retoma estas características del mundo expuestas por Juan y las entiende como un catálogo de vicios: atracción sexual, placer sensorial, y la vanidad que se basa en las posesiones materiales. Este acercamiento encuentra ecos en los escritores romanos como Tácito, Suetonio, Juvenal y Séneca (Brown, 325), además en el judaísmo. Sin embargo, Brown, en su comentario a las epístolas juaninas, presenta la otra lectura, en esta trata de relacionar el pensamiento de 1Jn con el evangelio de Juan. Brown desarrolla este acercamiento en su libro *La Comunidad del Discípulo Amado*.

Entonces, dice Brown, “Carne (16.a) no es un principio pecaminoso en Juan o un sinónimo de sexo, en cambio, como es descrito en Jn 3.5-6 es la naturaleza humana incapaz de llegar a Dios a menos que sea recreada por su Espíritu” (Brown, 326). Continúa Brown “No lo pecaminoso, sino la ausencia de lo espiritual es lo que caracteriza los tres factores, todos los cuales están en un lado del dualismo espacial juanino: ellos pertenecen a lo que está abajo, no a lo que está arriba” (Brown, 326). Esta perspectiva de Brown permite integrar estos elementos como expresiones de un modo de ser del mundo, una cultura, una antiespiritualidad. En este sentido se integra a la perspectiva marcana que expusimos anteriormente.

1Jn 3.11-18 expone un ejemplo de lo que significa participar de los deseos intensos que conforman el mundo. En especial el verso 17 que usa dos de las palabras griegas que aparecen en 2.16. “El que tenga bienes del mundo y vea a su hermano tener necesidad y le cierre sus entrañas ¿Cómo puede permanecer/habitar el amor de Dios en él?” Como dijimos antes, el amor al mundo y sus concupiscencias se opone al amor de Dios, el ejemplo que ofrece 1Juan clarifica en qué consiste, en última instancia, ese amor al mundo: cerrarse al otro, tener los medios para dar la vida al necesitado, pero cerrar las entrañas, no percibir el sufrimiento ajeno cuando uno se siente comfortable con su vida material.

Santiago 4.1-10 presenta otra faceta más radical y dramática de la palabra *c.* (codiciar-codicia). Veamos los primeros cuatro versos: “¿Por qué las guerras y por qué las luchas entre vosotros? ¿No provienen de vuestras pasiones que luchan en vuestros miembros? Codiciáis, y no tenéis, asesináis y celáis, y no podéis conseguir. Lucháis y hacéis la guerra. No tenéis porque no pedís, pedís y no recibís, porque pedís mal, para gastar en vuestros placeres. Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? El que desea ser amigo del mundo, enemigo de Dios desea ser.” **La intensidad del deseo está orientada a tener para gastar y esa sed de tener lleva a matar y a hacer la guerra.**

Tal y como hemos visto en estos pasajes la presencia de las palabras *c.* supone la participación de la persona en una dinámica cultural o social, quizá, mejor dicho, en una espiritualidad, que necesita un tipo de seguridad basada en el tener. A tal visión de la cultura, el NT exhorta a la persona de fe a construir una cultura alternativa, basada en el amor, el dar, la solidaridad. En consecuencia, Pablo provee y socorre a los necesitados con su propio trabajo. Marcos señala que quien se alimenta de la ansiedad por la riqueza y las demás concupiscencias ahoga la Palabra. 1Jn opone a las concupiscencias del mundo el amor a Dios que, en última instancia, es amor a los demás. Santiago muestra cómo ese afán por tener destruye a los seres humanos y termina por dejar siempre insatisfechos a quienes por esa causa viven.

En este universo de significaciones, *c.* no es sólo un deseo intenso, sino una orientación fundamental del ser humano que lo hace participar, decididamente, en una cultura alimentada por la injusticia y la muerte de los pobres e inocentes. Diríamos con 1Jn que, quien así actúe, ha encarnado el ser de Caín (1Jn 3.12).

En esta misma línea podemos incluir 2Pe 1.4; 1Pe 1.14, 2.11; Ef 2.3, 4.22.

Tercera sección: deseo intenso orientado hacia el mal

El acento de esta tercera sección es más bien psicológico, se trata de expresar la lucha constante que vive la persona consciente de la vida de Dios, a la hora de tomar decisiones y vivir de acuerdo con ese camino. Mientras que en la sección anterior el acento estaba puesto en la relación entre el deseo intenso de una persona y la cultura, la sociedad o la espiritualidad del mundo, en esta el ser humano está sólo como individuo y como comunidad a la hora de hacerse responsable de sus actos.

Iniciemos esta sección con un ejemplo transparente de lo que queremos decir. Santiago usa la palabra *c.* (concupiscencia) en 1.14-15: “más cada uno es probado por la propia concupiscencia, siendo atraído/arrastrado y seducido, luego la concupiscencia concibiendo da a luz al pecado, y el pecado desarrollándose completamente da a luz a la muerte”. El acento del texto es el hecho de que “cada uno es probado por su propia concupiscencia”. Esta experiencia interna impulsa al ser humano a formar parte de un proceso que termina, una vez que ha madurado, con la muerte.

El siguiente texto en donde encontramos *c.* es en Ga 5.16-25, específicamente, en los versos 16-17 y 24. En este caso el texto está articulado como un todo en donde contienden dos fuerzas: la carne y el espíritu. Los versos 19-21 contienen lo que Pablo llama las obras de la carne. En los versos 22-23 presenta el fruto del Espíritu el cual se opone a los versos anteriores. La palabra *c.* se usa para designar lo que proviene de la carne y por lo tanto aquello que se opone al Espíritu. La Biblia Reina Valera traduce la palabra *c.* por desear, o deseo, según sea el caso. Aparece aquí al interior del ser humano y las fuerzas que se mueven dentro de él. Él debe tomar posición y optar por una u otra forma de vida. El verso 16, dice en forma enfática: “Más digo, caminen en el Espíritu y el deseo/concupiscencia de la carne de ningún modo cumplan”, así, también, el final de esta sección: “si vivimos en el Espíritu, en el Espíritu también caminemos” (Ga 5.25).

Los valores y las actitudes que conforman ambas opciones y que fueron expuestos en 19-23, ponen sobre la mesa el problema de con cuáles materiales construimos nuestra vida como personas y en comunidad. De ahí que estos deseos interiores intensos que produce la carne son, también, profundamente, destructivos: envidias, celos, contiendas...

Podemos encontrar este acento en el significado de c. en 2Pe 2.10,18,3.3; 1Pe 2.11, 4.2,3; Ro 1.24, 6.12, 7.8, 13.14.

El concepto c. como expresión de un deseo intenso, interior, íntimo del ser humano es una fuerza que conduce a diferentes formas de destrucción de la persona y de la sociedad. La segunda sección ponía el acento de este deseo en lo cultural y como dijimos en la participación de las personas en una espiritualidad que procura asegurarse por medio del tener y esto implica, definitivamente, el acumular. Esta perspectiva del concepto c. nos toca, particularmente, a nosotros que vivimos hacia el final del siglo XX en una sociedad de consumo y de libre mercado. Es fácil participar de la religión secular del consumo y disfrutar de sus ventajas. Quizá una muestra de la brecha tan delgada que existe entre la fe cristiana y este tipo de religiosidad está contenido en la frase "Somos hijos del Rey" o en la teología de la prosperidad. Acumular es arrancar la posibilidad de vida de los pobres. Cabe aquí seguir el ejemplo de Pablo: trabajar con las propias manos para poder ser solidarios con los necesitados. Una  tica cristiana debe nacer de lo opuesto a la codicia: el amor que se da.

En la tercera sección revisamos textos que presentaron el concepto c. como una experiencia interna y profunda de lucha entre tendencias. El ser humano es responsable de las decisiones que toma y, los textos revisados no dejan duda de eso. Decidir por el camino del Espíritu supone una conducta consecuente en donde el ser humano creyente se transforma en pacificador, en amante de la vida, en un corazón abierto para acoger a los demás.

Ambas secciones coinciden, según creemos, en señalar distintos tipos de cerrazón frente a los otros seres humanos. La concupiscencia es una forma de vivir sólo para uno mismo. En este sentido Caín es el prototipo, según 1Jn, de esta manera de vivir.

La primera sección, presenta la otra cara de la moneda: los que est n sufriendo la concupiscencia de los otros. El hambre es el primer síntoma, el deseo desesperado por arrancar unas migajas de comida de los hocicos de los cerdos. En Lc el ser humano aparece degradado por la codicia de los otros que no atienden sus súplicas.

Parece que vivir según el Espíritu es, a final de cuentas, una manera de abandonar la concupiscencia.

Construcción-confusión: Estudio del relato de la Torre de Babel Gn 11. (1997)¹⁰

¿Hasta dónde debemos o podemos confiar en el enunciado “nosotros”? La respuesta a esta pregunta depende en gran parte de la definición de quién es ese “nosotros”. Pues detrás de este pronombre se esconde una visión que puede ser profundamente totalitaria ya que comunica, por principio, un sentido de unidad e identidad más allá de cualquier diferencia. En realidad, el problema que la pregunta se plantea no es, en primera instancia, un cuestionamiento a la confianza en sí mismos de los seres humanos frente a una determinada situación o frente a una crisis. El “nosotros”, según quien lo diga, oculta los costos en términos de particularidad que una propuesta específica tiene. La totalidad implícita del pronombre implica la anulación de la identidad de las diversas partes que lo conforman.

El “nosotros” más que una definición de la identidad de un interlocutor es un signo frente al cual el desacuerdo se transforma en disidencia poniendo distancia entre quien enuncia y quien discrepa o matiza la propuesta enunciada. Este es el surgimiento de la tercera persona: “ellos/ellas”. Tercera persona que se torna en principio de lo extraño o de la enemistad. El nosotros es el signo de la estabilidad, la solidez, la seguridad absoluta. La tercera persona es el caos destructor que reduce la unidad a una seguridad relativa. De aquí, por principio y por justicia, debe surgir la duda en la integridad del sujeto plural de la pregunta enunciada al principio. Es fundamental, entonces, dudar para no participar de la eliminación de las diferencias o disidencias. El discurso sustentado en la inquebrantabilidad de un sujeto plural “nosotros” debe llevarnos a la sospecha fundamental sobre cuántas diferencias están siendo eliminadas o reprimidas como costo humano de la unidad que este sujeto expresa.

La cuestión de la confianza, o sea de la orientación positiva y esperanzada de las energías humanas, frente a una situación particular y crítica depende de la capacidad de quienes interpretan y actúan de aceptar y dialogar con las diferencias y las disidencias. La confianza en la capacidad histórica de un pueblo (“nosotros”) debe partir de la capacidad de tolerancia de los antagonismos internos y de los proyectos particulares. De ahí surgen el verdadero potencial histórico y la acción eficaz. La amalgama humana, es decir, la violación de quienes no enuncian sus propuestas tras el “nosotros” de un discurso, es el principio de sustentabilidad de la represión y el aniquilamiento de los grupos más débiles que conforman el tal sujeto. Confianza es pues la tarea del diálogo y la tolerancia, del acogimiento respetuoso y abierto de la diferencia y la disidencia. El respeto debe ser el principio fundamental del poder político.

Es precisamente esta falta de diferenciación de los grupos humanos escondida en el “nosotros” del relato de la torre de Babel (Gn 11.1-9) lo que levanta la sospecha por la dinámica interna

10 Mena, Francisco. 2003. “Construcción-Confusión: el nombre oculto de la arrogancia. Estudio sobre el relato de la Torre de Babel en Gé 11.” En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión. Trabajo final de un curso de Maestría en Ciencias Bíblicas impartido por el Profesor Dr. Hans de Wit.

de ese sujeto que actúa para construir una ciudad y una torre, así como para hacerse un nombre que los identifique. Se trata de un relato que se construye en torno a una manera de ejercer el poder, la confianza en la capacidad humana, para construir y trascender la muerte y, en particular, la dispersión. El siguiente es un estudio de este relato en el libro de Génesis.

Este relato está construido sobre la base de la realización malograda de dos proyectos, no de uno. Un “nosotros” que habla en el texto nos indica que desea construir una ciudad y una torre. Este es el primer proyecto. El segundo proyecto es el de hacerse un nombre. El texto presenta la resolución negativa del primer proyecto en 8b “y dejaron de edificar la ciudad”, mientras el segundo, por su vínculo en 4.d-e con el verbo esparcir, parece malograrse en 8a. “y esparció YHWH...”, sin embargo, el narrador se abre paso posteriormente a la resolución de la historia contada para indicarnos que el proyecto del nombre fue alcanzado: 9a “por esto llamó su nombre Babel”. Pero en este verso ha desaparecido el “nosotros” que enunció los proyectos que abren la trama de la historia. Ni siquiera se dice “por esto ‘ellos llamaron’ su nombre Babel”, entonces ¿quién hizo este nombre? La cláusula no tiene sujeto o ¿su sujeto es el hacer de Dios? Tal vez más impactante es observar cómo en 12.2. en donde YHWH promete a Abraham hacer de él una gran nación y un gran nombre, aparecen las raíces hebreas para “nombre” y “torre” haciendo eco de 11.4 edificar una torre y hacer un nombre cuya cabeza llegue a los cielos.

Algunas pistas en ese sentido provienen del rastreo del verbo “hacer”. Este verbo aparece en 12 versos del relato P de la creación y 2 en el relato J. Nos interesa en particular la serie de conexiones que se articulan en este verbo con relación a la creación de los seres humanos en 1.26, (v. 28 aparece la palabra bendecir) 31 (“y vio que cuanto había hecho era muy bueno”); 5.1(v.2 aparecen las palabras bendecir, llamar y nombre; en 5.29 se explica el nombre Noé como aquel que “nos consolará”¹¹ de nuestros afanes y de la fatiga de nuestras manos, por causa del suelo que maldijo YHWH); 6.6-7; 9.6; y al hacer de Dios y a sus proyectos: Ge 1.7,11 etc.; el mismo 1.26 en donde se abre el proyecto de creación del ser humano; 2.18; 3.21; 6.13-14 como propuesta de su proyecto destructor y mandato para construir el arca y en 12.2 como nuevo proyecto de hacer una nación grande a partir de Abraham. El hacer de los seres humanos está en entredicho empezando por Ge 3.13 “¿qué has hecho?”; 4.10 “¿qué has hecho?”; 6.22 BJ3 “Así lo hizo Noé y ejecutó todo lo que le había mandado Dios.”; 7.5. Es en medio de este hacer en entredicho de los seres humanos que aparece el relato de la Torre de Babel en donde el narrador permite a los actantes de la historia hablar en primera persona sobre sus planes. El verbo “hacer” reaparece aquí pero no para construir la ciudad y la torre sino la creación de un nombre que evite el ser esparcido por toda la tierra.

Este nuevo hacer es valorado por Dios, quien ya antes, “había visto” otros haceres. El propio suyo en el relato P de la creación (8x) y en el relato J (2.19= 1x): para ver cómo Adam ponía nombre a los animales. La mujer en 3.6 ve el árbol y, según el narrador, lo valora como bueno para comer, apetecible para la vista y para alcanzar sabiduría (BJ 3). También en 6.2 los hijos de Dios vieron a las hijas de los hombres y las valoraron positivamente. Reaparece el ver de Dios en 6.5 y 12, en donde valora negativamente la maldad y la violencia de los seres humanos contraponiéndola en 7.1 a la rectitud de Noé. En 9.16 el arco iris será visto por Dios para recordar la alianza perpetua entre Dios y toda alma viviente (BJ3). Y en 7.22,23 en donde se oponen el ver de Cam y el no ver de Sem y Jafet ante la desnudez de su padre. Reaparece Dios en 11.5 para ver la ciudad y la torre que edificaban los humanos (BJ3) y en ese nuevo ver de Dios queda nuevamente en entredicho el accionar de los seres humanos. En contraste aparece Dios a Abraham para “mostrarle” su nuevo proyecto que consiste en el desplazamiento de él hacia una nueva tierra 12.1 y 7. Este ver de Dios

11 Esta raíz aparece en 6.6 y 7 en donde es traducida por KJV por “repented” y en la BJ 3 por “pesar”: y le pesó a Dios...

implica una valoración de las prácticas humanas. Estos haceres se tensionan entre la violencia y la rectitud.

Dado lo anterior, el hacer de esta humanidad integrada, unida con una misma lengua y unas mismas palabras, es parte del hacer de la humanidad en Ge 3 y de Caín en Ge 4. Por contraste, Noé y Abraham están abiertos a un hacer diferente: al hacer de Dios.

Estos primeros insumos nos permiten estructurar los capítulos 6.5-12.9 de Génesis:

Primera sección: 6.5-8.21

- A. 6.5-13 Viendo YHWH que la maldad del hombre cundía en la tierra...
- B. 6.14-22 **Hazte un arca....** (22) Así lo hizo Noé....
- C. 7.1 **"Entra en el arca"**
- D. 7.7 **Entró Noé...**
 - E. 7.17 El diluvio duró cuarenta días sobre la tierra.
 - Crecieron las aguas...
- F. 8.1 -5 Acordóse Dios de Noé y de todos los animales y de los ganados.
- E' 8.6-14 Al cabo de cuarenta días, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca...
- D' 8.15 **"Sal del arca"**
- C' 8.19 **Salió Noé....**
- B' 8.20 **Noé construyó un altar**
- A' 8.21-22 Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas...

La segunda sección es 9.1-12.9 que delimitamos hasta este último verso por razones de tiempo.

- A. 9.1-29 Noé: 1-17 "Dios bendijo a Noé" (Se retoma Ge 1.26ss. Aparece 7x en este capítulo el concepto de Alianza ya planteado en 6.18)
- 18-29 Exaltación de Sem y maldición de Cam
- B. 10.1-32 **Genealogía. Termina con Sem**
- C. 11.1-9 La torre de Babel
- B' 11.10-30 **Genealogía. Empieza por Sem**
- A' 11.31-12.9 Abraham v.2 "De tí haré una nación grande y bendeciré. Engrandeceré tu nombre..."

La palabra **nombre** en hebreo es la misma que el nombre propio Sem que aparece acentuado en las dos genealogías que rodean el episodio de Babel. El juego con la palabra Sem permite vincular a Noé, padre de Sem exaltado junto con Jafet, como bendito por Dios con Abraham el otro bendito. El episodio de la Torre es la contraparte que vuelve a mostrarnos el entredicho del hacer humano. En este sentido el "nosotros" que proyecta en 12.1-9 recoge la carga de sentido

que impusieran Ge 3 y 4. y en particular 6.5ss y 8.21-22. Se da una tensión entre destrucción de la humanidad dada su violencia y la apertura de un hacer que surge de la bondad de Dios.

En el artículo sobre el relato de la Torre de Babel de Ulrich Berges¹², el autor sugiere tres isotopías: construcción, comunicación, uniformidad-pluralidad. Estas me parecen evidentes, sin embargo, quisiera plantear una cuarta que toca el campo semántico de lo sagrado y en particular del culto. Esta cuarta isotopía no es del todo explícita y asumimos el riesgo de proponer sin una adecuada y profunda investigación. Esta hipótesis nace de los siguientes elementos:

- a. El verbo edificar que aparece 16x en Ge. En Ge 11.1-9, edificar aparece 3 veces con relación a ciudad y Torre (2x) y es seguido por 2x en 12.7-8 relacionado con la construcción de altares a YHWH¹³. Este verbo apareció con relación a construir 3 veces en capítulos anteriores al 11, en 4.17: v.16: “Caín salió de la presencia de YHWH...” y v.17 “Conoció a su mujer la cual concibió...Estaba construyendo una ciudad y la llamó Enoc como el nombre de su hijo”. También en 10.11 en donde Asur edificó Nínive entre otras ciudades. Entre las edificaciones de Caín y de Asur está Noé que edifica un altar y ofrece holocaustos a YHWH en 8.20. Entonces Noé y Abraham edifican altares y deambulan por encargo de YHWH, mientras Caín y Asur (¿Asiria?) construyen ciudades y no ofrecen holocaustos.
- b. El verbo profanar-empezar. En Ge 11.1-9 aparece una vez en boca de YHWH y es traducido por “empezar” en el verso 6, vinculado al hacer de los seres humanos. Aunque difícil de mostrar el uso en Génesis en el sentido de profanar, si es importante indicar que aparece 16x en Lev en el contexto de la Ley de Santidad que Gottwald¹⁴ ubica dentro de la tradición P. Así también en Nú, este verbo significa profanar excepto en 30.2 que, según el mismo autor, pertenece a la tradición J. en donde es traducido por la palabra empezar. Todos los pasajes de Ge en donde aparece este verbo pertenecen a J y son traducidos por empezar excepto en 49.4 en donde BJ3 traduce violar y el AT interlineal traduce degradar.
- a. El problema surge al valorar la visión monolítica de las fuentes del Pentateuco que presenta Gottwald y Schmidt¹⁵ entre otros: ¿Qué tan seguros podemos estar de la datación de J y de su función dentro de la redacción final del Tetrateuco? Quizá la misma pregunta está viciada de una concepción de autor/es que no puede aplicarse a esta obra. Así, siguiendo el artículo de Feliz García López¹⁶ se abre una perspectiva diferente en donde el Dt y la HaDtr ocupan un lugar relevante en la concepción de la construcción final de la Torá señalando las investigaciones de H.H. Schmid, R Rendtorff, M. Rose, J van Seters, E. Blum y Th. Römer. Schmid, indica García, propone que “J fue compuesto en el exilio, en dependencia de las tradiciones proféticas y deuteronomico-deuteronomistas”¹⁷. Mientras que M. Rose “llega a la conclusión de que J es el artífice del Tetrateuco, una obra que no es autónoma, sino que se compuso como prólogo a la HaDtr.

12 Ulrich Berges. Lectura pragmática del pentateuco: Babel o el fin de la comunicación. en Estudios Bíblicos, España Vol. LII. Segunda época. Cuadernos 1-2. 1994. España. pág. 61-94.

13 Ver también 13.18;22.9;26.25;35.7.

14 Norman Gottwald. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Fortress Press, Philadelphia, 1987. pag. 182-187.

15 Werner Schimdt. *Introducción al A.T.* Sígueme, Salamanca, 1983. pag.97ss.

16 Feliz García López. “De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco”. en Estudios Bíblicos, España Vol. LII. Segunda época. Cuadernos 1-2. 1994. España. pág. 7-35.

17 Ibid. pag. 15.

- b. Junto a este artículo de García López, Jean Louis Ska presenta, en la misma revista otro artículo sobre el relato del diluvio titulado: *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*¹⁸. Cuyo resumen al inicio del artículo dice: “Un análisis de los pasajes atribuidos tradicionalmente a J en Gn 6-9 permite concluir que no pertenecen realmente a esta fuente. No forman parte de un relato completo del diluvio, sino que son adiciones fragmentarias, procedentes de la época postexílica e incluso posteriores al texto P.”
- c. El verbo confundir-mezclar. Sólo aparece en el libro de Génesis en Ge 11.7 y 9 de las 40x en el Pentateuco y 44x en el AT. Levítico cuenta con 9x y Nu con 27x, en ambos relacionados con la preparación de panes para las oblaciones.
- d. El verbo quemar: Ge 2x; AT 117; Ex 12.10; 29.14,34;32.20; Le 21x; Nu 5x; DT 6x; Jo-Ju 14x; 1Re-2Re 15x; Jer 23x; Ex 4x. En Le y Nu está relacionado con los sacrificios.

Esto abriría varias alternativas de investigación que son imposibles por su extensión en este trabajo, me basta con dejar planteada la cuestión. La cual tiene una doble dimensión, por un lado, el establecer, si es posible, los elementos de una relectura exílica o posexílica del texto de la Torre, y, por otro lado, la posibilidad de leer este texto en relación con Jeremías 51. Al evaluar la relación de nuestro pasaje con otros textos podemos observar vínculos que insisten en mostrar un elemento de violencia como en Ex 1.14 y 5.1ss, y a la vez establecer una relación que mezcla Jerusalén y la Babilonia del destierro (Babilonia = de las 262x en el AT 169 están en Jeremías). El hacerse un nombre sería un signo de la idolatría contra la que lucharon los profetas. Este nombre llevaría el signo de la violencia, no de una nación solamente, sino de cualquier violencia. Esto contradice el hacer de Dios. De aquí que el hacer de los seres humanos de la Torre de Babel es un hacer idólatra, la construcción de un signo de su propio endiosamiento.

En cuanto a la estructura del pasaje aportamos la siguiente propuesta a partir de una traducción literal del hebreo:

Y fue toda la tierra lengua y palabras únicas
 Y fue en su salir de oriente
 Y hallaron llanura en tierra de Sinar
Y se quedaron allí
 Y dijeron cada uno a su compañero
 ¡Ven!
 Fabriquemos ladrillos
 Y cozamos con fuego
 Y fue para ellos el ladrillo en vez de piedra
 Y el asfalto era para ellos en vez de mortero
 Y dijeron
 ¡Vamos!
 edifiquemos para nosotros ciudad y torre
 Y su cabeza en los cielos
Y hagamos para nosotros nombre
No sea que seamos esparcidos sobre la faz de toda la tierra

18 Jean Louis Ska. *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*. España Vol. LII. Segunda época. Cuadernos 1-2. 1994. España. pág. 37-62.

Y descendió YHWH
 Para ver la ciudad y la torre
 Que edificaron hijos de hombre
 Y dijo YHWH
 ¡Mira!
 Pueblo uno y lengua una para todos ellos
 Y este su empezar a hacer
 Y ahora nada será imposible para ellos
 Todo lo que planeen para hacer
 ¡Vamos!
 Descendamos
 Y confundamos allí su lengua
 Para que no comprendan uno la lengua de su compañero
 Y esparció YHWH a ellos de allí sobre la faz de la tierra
 Y dejaron de edificar la ciudad
 Por esto se llamó su nombre Babel
 Porque allí confundió YHWH la lengua de toda la tierra
Y desde allí les esparció YHWH sobre la faz de la tierra

Al sistematizar los elementos encontrados con la estructura anterior propuesta podemos crear una visión valorativa de conjunto. Esta estructura sería la siguiente:

a. 1-2	Totalidad, estabilidad: totalitarismo
b. 3-4	Proyecto de formalización de una ciudad totalitaria
c. 5	Dios desciende para ver
b. 6-7	Proyecto de deformalización de la ciudad totalitaria
a. 8-9	Pluralidad, peregrinaje: pluralismo

Versos 1-2: El relato inicia con el fin de una peregrinación: “Y fue en su salir de oriente... hallaron llanura...se quedaron allí.”. El uso de la palabra “oriente” o el lugar donde nace el sol, se encuentra en lugares clave de Gn: 2.8; 3.24; 10.30; 11.2. Las dos primeras citas tienen que ver con la plantación del jardín y la guarda del jardín una vez puesto fuera el ser humano. Gn 10.30 señala el lugar en donde se ubicaron los hijos de Sem. El desplazamiento geográfico tiene como objetivo mostrar el camino que siguieron los seres humanos descendientes de Sem luego del diluvio y la consecuente dispersión. Así Gn 11.1-2 retoma lo anterior de un modo cualitativo: “y fue toda la tierra (con) una lengua única y palabras únicas”.

Versos 3-4: Explican el proyecto con base en el pronombre “nosotros”. Se trata de construir una ciudad, una torre, y hacia el final del verso 4, la creación de un nombre.

El verso 5 apunta al ver de Dios, quien desciende y observa el proyecto humano.

Versos 6-7: YHWH, valora, concibe un nuevo proyecto y lo ejecuta, atacando lo central: la unicidad del lenguaje de los hijos de los hombres.

Versos 8-9: Expresan las consecuencias del nuevo proyecto de Dios, el pueblo es esparcido y cada grupo debe ahora abandonar la unicidad de lenguaje y con ella, la construcción de la ciudad. Empieza un nuevo peregrinaje.

El pasaje, bien articulado, contiene dos grandes espacios de actividad claramente definidos: 11.1-4 en donde únicamente aparecen estos hijos del hombre en su salir y asentarse, en su planificar, es un espacio en donde no habita Dios; 11.5-9 en donde YHWH actúa sólo (en plural): desciende, ver, razona, confunde, esparce. Es en este esparcir en donde la unidad de toda la tierra

y del nosotros se abre a una pluralidad en donde es posible encontrar diversos haceres y por ende diversas posibilidades de vida.

La construcción del texto indica la ruptura total entre el “nosotros” y YHWH. Nunca cruzan palabra. El totalitarismo de un solo lenguaje aborta el diálogo. El ser humano está deformado por su poder decir y hacer sin cuestionamiento ni disidencias. El totalitarismo expresado en la unicidad no deja ver el hacer de Noé ni posibilita el nuevo hacer de Abraham. Ambos sujetos dialogan con Dios.

Por esto nos parece fundamental reconocer la importancia de la ruptura del segundo proyecto, el de hacerse un nombre. Las ciudades evolucionan, cambian, se transforman, el nombre garantiza la unidad en una identidad absoluta. Esta identidad doblega a sus propios constructores, les impide salir de un hacer que es violento y pasar a un hacer creador como el expuesto en Ge 1.1-2.4a, un hacer que Dios ve como muy bueno. Así, el “nada les será imposible” evoca Ge 3 “ahora son como uno de nosotros”, el límite entre la ambigüedad del ser humano que, individuo al fin sólo, puede serlo en la comunidad, en el diálogo con otras personas. Al cruzar la barrera de la fragilidad humana el ser humano se transforma, no en un dios, sino en un monstruo.

Es en la quiebra del proyecto del nombre en donde se vinculan ambos proyectos: edificar ciudad-torre y hacerse un nombre. La exaltación del nombre está unida, no tanto a la ciudad, sino a la torre, a su grandeza y aspiración: “cuya cabeza esté en los cielos”. La torre desaparece en 11.8, “ellos dejaron de edificar la ciudad”, ya nada se dice de la torre. Es en estos últimos versos como el narrador orienta toda la energía de la grandeza de la torre y del nombre en la ciudad inconclusa que se llamará Babel. El nombre es hecho, pero no por los constructores. El hacer de Dios crea el caos de la pluralidad.

Dios necesita alguien con quien dialogar, alguien que le responda y ningún ejemplo más humano y rico que la historia de Abraham: el frágil. Abraham retoma de un modo profundo el caminar con Dios que había olvidado Adam. Dios lleva a su hijo recién nacido (Adam) a ver a los animales que había creado para “ver” cómo les nombraba (Ge 2.19). En ese ver de Dios a su hijo haciendo, este descubre otro tipo de soledad y del Adam surgen el varón y la mujer. Esto me parece el legado más rico del relato de la Torre de Babel su invitación a ser plurales, a abandonar el “nosotros” que resume el espíritu totalitario. Espíritu que conocemos bien en América Latina y cuyo ejemplo más sólido es Pinochet. El antiguo nombre Babel es el signo fundamental de toda arrogancia, de toda búsqueda de trascendencia que se fundamenta en la fuerza de una confianza sin pluralismo, en la imposición de una misma lengua y unas mismas palabras.

Construcción-confusión son dos polos que expresan la tensión de la humanidad: su necesidad de identidad y de pluralidad. El caos de la confusión posibilita las salidas creativas, el surgimiento de lo nuevo en momentos de sequía espiritual. Nada más evidente hoy que los fundamentalismos en donde un “nosotros” ejerce el poder de unir o segregar según sus intereses. Al mismo tiempo nos muestra el entredicho del hacer humano que por medio de la tecnología construye mejores medios de comunicación, más rápidos y eficientes, pero, también, profundamente homogenizadores y destructores de las diferencias. Este es el nuevo nombre oculto de la arrogancia.

Bibliografía

Berges, Ulrich. *Lectura pragmática del pentateuco: Babel o el fin de la comunicación*. en Estudios Bíblicos. España Vol. LII. Segunda época. Cuadernos 1-2. 1994. España.

García López, Feliz. “De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco”. en *Estudios Bíblicos*, España Vol. LII. Segunda época. Cuadernos 1-2. 1994. España.

Gottwald, Norman. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Fortress Press, Philadelphia, 1987.

Schimdt, Werner. *Introducción al A.T.* Sígueme, Salamanca, 1983.

Ska, Jean Louis. *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*. España Vol. LII. Segunda  poca. Cuadernos 1-2. 1994. España.

Pruebas: formadoras de integridad. (1998/2001)¹⁹

¿Hasta cuándo Señor?

El camino seguido por nuestra Centroamérica en los últimos 10 años, al parecer, se venía aproximando a los proyectos económicos de las grandes entidades financieras internacionales. El cese al fuego, los acuerdos de paz, el lento pero continuo crecimiento económico (con excepción de Nicaragua) abrieron, entre las protestas de los grupos populares, una cierta ventana de estabilidad. Todo esto podría ser relativamente cierto hasta el 25 de octubre de 1998, fecha que estableció una nueva condición en la experiencia humana de esta nuestra tierra: tierra amada, tierra abonada con empeño, con sangre y con esperanza. La fecha que menciono fue el día en que el huracán Mitch entró a Honduras y se asentó allí por varios días sin decidir moverse. Los resultados han sido claros como el agua. Honduras quedó devastada como también Nicaragua. Pero no solo estos dos países. Guatemala tuvo su cuota de destrucción y dolor, así como El Salvador ²⁰, Costa Rica y Panamá. Este nuevo golpe para la violada Centroamérica supone un reto de distinta valía y magnitud a los muchos que ya hemos tenido que asumir.

Sin embargo, unos días antes de Mitch yo había observado un asomo de sensación de comodidad, de comienzo, de ilusión en los y las hermanas de Honduras. Aún el ejército hondureño estaba cambiando su imagen y la población lo estaba aceptando como un componente de su dinámica social sin que pesara tanto su anterior característica represiva. Llegué a Honduras a mediados de octubre para dar un taller de educación teológica no formal y para un curso de comunicación escrita. Traté, de inmediato de captar cómo se estaba sintiendo la gente y la primera línea de este párrafo recoge mi experiencia: esperanza.

Luego de ponderar los estragos de este huracán en nuestra tierra me sobrecogió un profundo sentimiento de impotencia que únicamente pude expresar con un: “Por piedad ¡Basta ya!” No sabía, ni se aún ahora, cómo estos millones de personas tendrán la fuerza para sobreponerse psicológicamente a semejante golpe natural. Quizá aquí está lo trágico de este drama: ¿Cómo la fe dará nueva energía en momentos de agotamiento total?, ¿Cómo Dios mismo, Señor de la naturaleza, ha permitido esta agresión artera y sin razón? O ¿existirá alguna razón? ¿Tendremos las personas que habitamos estas tierras verdes la marca de un pecado tan odioso que sólo con nuestra propia sangre podremos borrar? Tal vez como decía una persona hace unos días ¿no sería que esta gente

19 Mena, Francisco. 2011. *La Carta de Santiago: Guía de Estudio*. San José: SEBILA. Mena, Francisco. 2011. Santiago: estructura y retórica de la integridad. *Anales de Teología*. Volumen 13.1 (julio 2011). Ambos textos están disponibles en Internet con solo el nombre. Mena, Francisco. 2003. “Pruebas: formadoras de integridad.” En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión.

20 Hoy después de 2 años y unos meses debemos agregar los tres terremotos en El Salvador en un lapso de un mes, el primero de los cuales mató a más de mil personas y cuyos daños materiales rodean los 1000 millones de dólares. Así, ambas catástrofes se unen en breve tiempo para reforzar el fondo de este artículo: el problema de la interpretación del dolor, su significado, su sentido y su utilidad.

ya estaba lista para irse con el Señor? Pero la cantidad de muertes no reflejan el dolor de los millones que quedaron vivos. Estos tendrán que sobreponerse no solo a la pérdida de familiares sino también a la pérdida de su forma de vida alcanzada a base de persistencia. Es por esta razón que me propongo leer el concepto de prueba en Santiago, buscando si hay en este concepto algo que pueda ayudar a generar nueva energía en medio de la devastación.

He pasado meses tratando de darle forma a un artículo sobre Santiago y hasta ahora, con solo la investigación, no había logrado visualizar algo que me motivara a expresar una opinión. Santiago es un texto particularmente fuerte en cuanto a la solidaridad, pero ya desde el segundo verso del texto se nos insta a asumir con gran gozo cuando nos encontremos rodeados de pruebas (St 1.2). Ha sido este día, durante una bella reflexión del pastor a la comunidad de fe y del comentario de una persona a quien quiero y admiro que tuve la idea de ubicar la investigación realizada sobre Santiago en el contexto de este golpe para Centroamérica. La cuestión sería algo así como: ¿no deberíamos darnos por vencidos después de tanto fracaso? ¿no deberíamos acabar con tanta miseria, borrarla de nuestra mente con un “pobrecillos” que purifique nuestra alma de tanto dolor solidario y que nos redima de la impotencia? ¿no deberíamos renunciar a lo que nos ha reunido aún en las diferencias: la sed de vida para todas las personas; renunciar y levantar otras banderas más estimulantes y más viables?

Debo confesar que nunca he sido un fiel creyente en la esperanza. Me refiero a la esperanza como anuncio de un tiempo mejor. Yo viví gran parte de mi adolescencia en la calle y allí uno aprende a no esperar y al mismo tiempo sólo eso puede hacer. Gastando las horas interminables de un día que en su terquedad no acaba y deseando que los sueños se materialicen sin más intervención que la de la magia vaporosa de sacarse la lotería o encontrar dinero o dar un golpe oportuno. Pero esta confesión estaría incompleta si no expresara un matiz particular que uno también aprende allí: uno está vivo y debe tratar de seguir estándolo no importa en qué condiciones. Estar vivo es un acto de terquedad, de rebeldía, una imposición a la impotencia. Esta es la esperanza en la que creo. Así que lejos de los bellos sueños que podamos tener, lo que se impone es apropiarnos ahora mismo de este trocito de aire que respiramos y aún secos y cansados de tanto luchar, tener el coraje de acostarse para volver a empezar todo mañana por la mañana. Me duele lo que las personas de Honduras y Nicaragua han tenido que sufrir y ahora dos años después me duela El Salvador. Me duele en los huesos, y quisiera, de ser posible, enviarles con los furgones de ayuda humanitaria, otros tantos furgones de fuerza, de energía, de coraje para que el camino no se les haga tan pesado.

La teología antropológica: un filtro necesario

Es por esto por lo que deseo escribir este artículo desde el punto de vista de la teología antropológica ²¹. Este concepto expresa una dura manera de ver la vida en Dios: Nosotros como colectividad y como personas particulares construimos diversas imágenes de Dios. Todo discurso es discurso que nace de nuestros cuerpos alegres o sufrientes que tratan de expresar lo inexpressable: el amor, el dolor, los sueños, los fracasos..., en fin, la vida realizándose en las calles, en las fábricas, en las casas y en cualquier lugar en donde la persona respire. El discurso teológico no es

21 Ya L.A. Schökel nos dirá “La hokma (sabiduría) creadora de Dios es una proyección de la experiencia humana, es un esfuerzo de comprender y hablar analógicamente de Dios.” Se infiere de esta idea el hecho de que el ser humano se proyecta a Dios desde sus prácticas, sus vivencias cotidianas personales y sociales le llevan a hablar de Dios en términos también cotidianos. Y continúa L.A. Schökel “Pues bien, la sabiduría creadora del Dios del A.T. no es simplemente intelectual, encasillada en el saber. Es más bien sabiduría artesana: saber hacer, saber realizar. En griego, *tekhne*; en latín, *ars* (‘artesano’ viene de *ars*)... La obra de arte -o artesanía- es sistema de proporciones hecha de materiales escogidos. Es armónica y funcional; está ahí para ser contemplada y usada. La contemplación percibe la belleza y asciende hacia a el autor. El uso se fija en la función y es cosa del destinatario.” (1984, 21)

un instrumento para descubrir a Dios sino un instrumento para expresar nuestra experiencia con El/Ella en el mundo de prácticas humanas que construyen tanto la cotidianidad como la historia.

Un ejemplo de este enfoque lo podemos hacer con la afirmación: “Dios es luz”. Este dicho juanino expresa más que una definición del objeto Dios, una metáfora de cómo una persona percibió a Dios como la luz. Por lo tanto, hace referencia a una condición sociobiológica. La luz es el espacio en donde nuestros ojos pueden acceder a la realidad. Nuestros ojos no están preparados para ver en la oscuridad. Esta es caótica y nos mueve en diferentes niveles con sensaciones de inseguridad y de temor, al mismo tiempo nos convoca al descanso y a la relación íntima. El símbolo luz evoca el ambiente en donde podemos trabajar y aprender con mayor facilidad. La oscuridad es su opuesto inseparable desde el punto de vista simbólico. Esta evoca el espacio de lo desconocido y de la inseguridad. Juan plantea que ambos espacios son antagónicos y contradictorios, los separa y también tiene razón. Esta separación es clave en el discurso juanino pues señala cómo en la oscuridad se ejercitan obras de maldad en el seno de la seguridad de lo inaccesible (Jn 3. 19). Allí en la oscuridad las malas obras quedan ocultas y protegidas pudiendo desarrollarse con impunidad. La luz es su enemiga pues las desvela y las deja al descubierto. De este modo, la simbología nace de la corporalidad y desarrolla desde ella los conjuntos de relaciones que componen los lenguajes y de estos, las diversas formas cómo expresamos a Dios. “Dios es luz” es una afirmación corporal que expresa el deseo de vivir siempre en la seguridad de lo conocible y lo previsible. Es, sin embargo, un deseo que nace de los conflictos cotidianos e históricos y por eso la afirmación de un aspecto de la biología humana que busca prevalecer en momentos críticos.

Tomando esta perspectiva como base podemos entender también las afirmaciones que se han dado en Honduras para explicar la acción de Mitch. Dentro de ellas las que tratan de explicar este fenómeno natural como una “prueba” de Dios. Pero esta visión supone que Dios decide dejar o envía esta catástrofe para ver cuál será nuestra respuesta, lo cual no deja de tener un sabor a injusticia que es difícil de eludir. ¿Por qué Dios nos prueba de esta manera tan violenta cuando apenas empezamos a reconstruir desde los escombros de la guerra y la represión? Algunas personas respondieron a esto diciendo que se trataba de un castigo por la construcción en Tegucigalpa de un enorme Cristo en el monte Picacho. Mientras que otras personas atribuyeron la situación a la corrupción imperante en este país. En ambos casos Dios actuaría para castigar y obligarnos a reparar nuestros malos caminos. Esta búsqueda de sentido, aunque planteada de una manera negativa, es parte también de nuestra sociobiología: necesitamos entender por qué pasan las cosas para orientar nuestras acciones. Esto se debe a que, para nosotros, aquello que no tiene sentido es aterrador y es preferible declararnos culpables y asumir el castigo que no entender el sin sentido de una acción fortuita de la naturaleza.

Así que asumimos el reto de pensar desde el Nuevo Testamento este problema del sentido de una catástrofe. Al tomar como materia prima de esta reflexión el concepto de prueba en Santiago, no pretendo decir cómo entiende Dios la prueba o cuál es su papel en los planes de Dios, al contrario, quiero señalar cómo el ser humano ha tenido que lidiar desde siempre con el problema del fracaso, la frustración y el dolor y cómo ha tratado de expresarlo teológicamente. Todas estas son cosas que atañen a los cuerpos. No podemos perder de vista los cuerpos viviendo pues de ellos nace la fe, el amor, la pasión y la energía. El cuerpo no es un tema de la teología sino su origen y su propósito. Por esta razón, la perspectiva de una teología antropológica toma como centro los cuerpos, no como su objeto de estudio o reflexión sino como su génesis, limitada y potenciada por la condición humana. Diríamos que, antes que Dios se haga carne, nosotros lo hacemos carne con nosotros en nuestra producción simbólica. Por eso entendemos que los textos bíblicos son fruto de una elaboración del sentido de las cosas y procuran reordenar, la mayoría de las veces desde

momentos de profunda crisis, el caos causado por el sin sentido de situaciones cotidianas. Hablar de Dios en tales momentos climáticos es tratar de construir una respuesta que dé valor y estimule la acción, aunque muchas veces esta construcción esté orientada por profundos sentimientos de culpa y por increíbles dinámicas de autocorrección y represión: “Dios envió el Mitch porque hemos pecado, por ende, es nuestra culpa. El huracán solo es un instrumento de justicia contra nuestros pecados”. Nuestro interés tiene como foco el deseo de aportar otros elementos más creativos y menos punitivos frente a las situaciones de fracaso, frustración y pérdida. El objetivo de fondo es proporcionar un poco de energía contra el cansancio que nace de estas situaciones en procura de una mayor libertad de acción y de un sentimiento de perdón y reconciliación con nosotros mismos y con Dios. ¿Qué podemos aprender en medio del dolor? Esta es la pregunta que nos mueve. ¿Es posible encontrar algo de bondad y de gratuidad en medio del desastre? ¿Podremos seguir adelante con la esperanza de que ninguna cosa peor suceda? ¿Cómo vivir en la incertidumbre? ¿Cómo vivir sabiendo que Dios no nos protege de la acción de la naturaleza?

Aquí también podemos encontrar respuestas que, aunque provienen del dato científico sociológico o ecológico, no son sino paliativos a una pregunta que nace de un dolor no curable fácilmente. Tal vez por este medio encontremos a un responsable de lo que sucedió, pero eso no impide la crisis mayor de enfrentar la reconstrucción. El problema para mí sigue siendo cómo generar energía para seguir viviendo y cómo hacer de esa energía un medio de reconstrucción lo suficientemente crítico como para recrear desde otra perspectiva más digna y humana.

Este artículo se desarrolla en esta línea como una búsqueda de energía psicológica y social. Su estructura es simple: 1. Analizamos la estructura de St 1.2-18;

2. Analizamos el texto paso a paso para comprender sus múltiples relaciones haciendo un poco de exploración simbólica; 3. Aportamos una reflexión sobre el contenido de una visión alternativa de la tensión vida-muerte como una base que permita crear símbolos capaces de energizarnos en la lucha por reconstruir nuestros países, nuestras comunidades, nuestras vidas.

1. El tejido de Santiago 1.2-18 ²²

1.1. Contornos del tejido

Caben aquí dos tipos de estructura: la literaria que corresponde a la forma en que la persona que escribió organizó el material disponible y la comparativa expresada en las imágenes usadas. Pero antes unas palabras sobre la delimitación. Estamos ante un texto que ha sido dividido por *The Greek New Testament* (4ta) en tres párrafos de la siguiente manera: 2-8; 9-11; 12-18. Esto da la impresión de un texto fragmentario lo cual, como demostraremos, no es cierto ²³. Debemos dejar por fuera el verso 1 por ser este el encabezado en donde se presenta al que envía y a los destinatarios sin ningún saludo. El verso 2, con un enunciado dirigido a un grupo denominado “herma-

22 Pedimos disculpas debido a que este artículo fue desarrollado originalmente usando únicamente el texto griego, el cual, sin embargo, decidimos eliminar por motivos de accesibilidad a la persona que lee y por problemas técnicos.

23 Vielhauer afirma “La disposición de Santiago no está determinada por una lógica conceptual manifiesta. Los temas cambian sin cesar; la conexión es a menudo meramente externa y a veces no existe en absoluto” (587-588). Continúa diciendo “Sant pertenece en el plano de historia de las formas al género literario de la parénesis; es, pues, un texto que yuxtapone series de exhortaciones, generalmente de contenido ético. Así se explica la carencia de un nexo conceptual, el cambio brusco de temas, pero también el esfuerzo por alcanzar, al menos en algunas partes, una cierta coherencia de las exhortaciones. Algunas de las características formales de la parénesis se encuentran en Sant. En 1.2-27 y en 5.7-20 hay sentencias breves o largas que se alinean sin un nexo estricto (a veces mediante simple yuxtaposición); se trata de series de sentencias...” (591). Veremos, sin embargo, que si bien Santiago ha construido un texto de diferentes materiales existe una articulación y una coherencia y es aquí donde se impone el genio de quien escribe, su capacidad creativa. Los materiales aislados se transforman en una nueva obra, en nueva creación.

nos míos”, propone una orientación fundamental acerca de las pruebas. El verso 3 continúa esta temática por medio de un participio griego que funciona como unión entre este primer enunciado y las consecuencias que de él se derivan. El segundo párrafo que inicia en el verso 9 propone un ejemplo de contraste entre el hermano pobre y el rico. El tercer párrafo retoma la problemática de las pruebas desde un macarismo (bienaventurado). Dos secciones opuestas y complementarias se desarrollan en 13-15 acentuando lo que Dios no es y 16-18 acentuando lo que sí es. Dios es el tema de este párrafo que gira en torno a la explicación de Su accionar: “nadie que esté siendo probado diga ‘De Dios soy probado’”, mientras en 16, con una afirmación tajante dirigida a la comunidad, integra estos dos opuestos: “No se engañen” y da pie para el desarrollo afirmativo de la acción de Dios en 17-18: “Toda dadiva buena y todo don perfecto vienen de arriba, descienden del padre de las luces...”. El verso 19 abre la temática de la ley en donde hay cambio de vocabulario con respecto a los tres párrafos anteriores. Por esta razón consideramos, y demostraremos adelante, que debemos comprender 1.2-18 como una unidad literaria e ideológica.

La estructura literaria propuesta está sustentada sobre la base de la relación de vocabulario que se da entre 2-8 y 12-18. Dominan ambas secciones las palabras que giran en torno a la prueba²⁴, al producto de la prueba y a la resistencia-perseverancia. En la sección central (1.9-11) el vocabulario y, por ende, la temática es diferente. Así entre el primer y el tercer párrafo podemos observar las palabras: prueba, medios de prueba-calidad probada, el verbo recibir y la familia de palabras que provienen del verbo “dar”. Existe, sin embargo, un cambio entre el primer párrafo y el tercero sobre las condiciones en que se da la prueba y su valor pedagógico tal y como aparece en el primer párrafo y la relación entre prueba, concupiscencia y pecado en el tercer párrafo.

El diseño del tejido de la sección sería el siguiente ²⁵:

24 Peíra, peiraô: intento, experiencia, intentar. Peirazô, peirasmós: tentar, poner a prueba, poner trampas, exigir pruebas; tentación, prueba. Estos últimos con abundante material en el NT (Ortiz 1997, 315-316). Dokimazô (examinar, poner a prueba, acrisolar, aprobar, hacer demostrar, querer. Dokimasía: acto de exigir pruebas. Dokimê: acrisolamiento, aquilatamiento. Dókimos: aprobado, de valor reconocido, valioso que tiene la razón. (Ortiz 1997, 156) Hipomonê: paciencia, fortaleza en el sufrimiento, perseverancia. (Ortiz 1997, 390) Téleios: perfecto, adulto, iniciado. En forma verbal (teleioô, St 2.22) tiene sentido de completar, cumplir, llevar a término, perfeccionar, llevar a la perfección (Ortiz 1997. 376).

25 Según la traducción de la Biblia de Jerusalén 3ra. edición.

A.	2a.	Considerad como un gran gozo, hermanos míos,
	2.b.	cuando estéis rodeados por toda clase de pruebas (peirasmóis)
	3.	Sabiendo que la calidad probada (dokímion) de vuestra fe produce paciencia (hypomonên);
	4.a.	pero la paciencia (hypomonên) ha de culminar en una obra perfecta (téleion)
	4.b.	para que seáis perfectos (téleioi) e íntegros,
	4.c.	sin que dejéis nada que desear.
	5.a.	Si alguno de vosotros carece de sabiduría,
	5.b.	que la pida a Dios, que da a todos generosamente
	5.c.	y sin echarlo en cara
	5.d.	y se la dará
B.	6.a.	Pero que la pida con fe
	6.b.	sin vacilar;
	6.c.	porque el que vacila es semejante al oleaje del mar, agitado por el viento y zarandeado de una a otra parte.
	7.	Que no piense recibir (lîmpsetai) cosa alguna del Señor un hombre como éste,
	8.	un hombre irresoluto e inconstante en todos sus caminos.
	a	9. Que el hermano de condición humilde (tapeinós) se gloríe en su exaltación,
	10.a.	y el rico (ploúsios) en su humillación (tapeinôsei),
	b	10.b. porque pasará como la <u>hierba (ánthos chórton)</u>
	c	11.a. Sale el sol con fuerza
	b'	11.b. y seca la <u>hierba (chórton)</u>
A.	11.c.	y su <u>flor (ánthos)</u> cae
	11.d.	y se pierde su hermosa apariencia;
	a'	11.e. así también el rico (ploúsios) se marchitará en sus proyectos.
	12.a.	¡Feliz el hombre que soporta (hypoménei) la prueba (peirasmón)!
	12.b.	Porque, superada la prueba (dókimos), recibirá (lîmpsetai) la corona de la vida
	12.c.	que ha prometido el Señor a los que le aman.
	13.a.	Ninguno, cuando sea probado (peiradsómenos), diga: "Es Dios quien me prueba (peirádsomai)";
	13.b.	porque Dios ni es probado (apeirástos) por el mal
	13.c.	ni prueba (peirádsei) a nadie.
	14.a.	Sino que cada uno es probado (peirádsetai),
	14.b.	arrastrado
	14.c.	y seducido por su propia concupiscencia.
	15.a.	Después la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz al pecado;
	15.b.	y el pecado una vez consumado, engendra muerte.
	16.	No os engañéis, hermanos míos queridos:
	17.a.	toda dádiva buena y todo don perfecto (téleion) viene de lo alto,
	17.b.	desciende del Padre de las luces,
	17.c.	en quien no hay cambio ni fase de sombra.
	18.a.	Nos engendró por su propia voluntad, con palabra de verdad,
	18.b.	para que fuésemos como las primicias de sus criaturas.

1.2. Imágenes principales de la sección

Esta segunda estructura está formada por las comparaciones usadas en la sección.

a. v.6: "...porque el que duda es semejante al oleaje del mar, movido por el viento y llevado de una a otra parte".

b. v.11: "sale el sol con fuerza y seca la hierba y su flor cae y se pierde su hermosa apariencia"

c. v.17b: "...Padre de las luces en quien no hay cambio ni sombra de rotación". También debemos agregar en la personificación de la "concupiscencia" en el verso 14-15a.

Siguiendo estas imágenes debemos agregar una serie de palabras que refuerzan aspectos simbólicos relacionados con los textos anteriormente citados. Una de ellas es el término haplôs (hapax legomenon) en el verso 5, traducido generalmente por “generosamente”, tiene otra alternativa de traducción en Prov 10.9 (LXX) en donde se traduce con el sentido de rectitud: “Quién va derecho va seguro, quien va con rodeos es descubierto”. P.H. Davids señala que existen estos dos rasgos en esta palabra, el primero “generosidad”, el segundo: “simplemente”, “sin reserva mental”, “sin una mente dividida” (Davids 1982, 72-73). El opta por el segundo rasgo y está claro que este (“mente dividida”) encaja perfectamente en el contexto, en especial si consideramos la comparación de las olas del mar que evoca el sentido de vacilación e inestabilidad. Así engarza también el verso 8 en donde aparece por primera vez la palabra dipsychos que expresa el sentido de dualidad e inconstancia. Dipsychos, entonces, haría referencia, por oposición, al v. 17b en donde se caracteriza a Dios como aquel en quien no hay cambio ni sombra de rotación. Se presentan así dos imágenes opuestas: por un lado, aquella de la inconstancia y lo perecedero y por el otro lado, la de constancia y permanencia.

Se entiende mejor en este contexto la comparación de la fragilidad y por tanto se acentúa la condición cambiante de la hierba del campo que hoy es hermosa y bajo el fuego abrazador del sol se marchita y pierde su apariencia. Profundizaremos más sobre este tema en el desarrollo de la siguiente sección de este artículo.

Podemos indicar ya que percibimos en estas imágenes la tensión entre /lo constante y firme/ y /lo perecedero e inconstante/ como modelos simbólicos de ser. Esto es clave si consideramos la relevancia del concepto dipsychos en el desarrollo de la carta (Mena.1995: 122).

2. Siguiendo los diseños del tejido

2.1. “Alégrense cuando estén rodeados de pruebas” (1.2-4)

En estos versos quien escribe se refiere a una actitud que procede de la coherencia y consistencia de la fe en momentos críticos para sí mismo y la comunidad. El texto inicia aludiendo a quienes viven integradamente la fe con el propósito de formarlos para que no caigan en la dinámica de la persona de “doble corazón” (dípsichos lit. “doble alma, doble vida” v.8). Las pruebas fortalecen el carácter de la fe como resistencia o perseverancia (hypomonê) que debe tener “obras perfectas, para que seáis perfectos e íntegros sin (BJ 3) que nada les falte” (FM). Estos primeros versos tienen un marcado sentido pedagógico en donde la persona aprende por medio de las pruebas.

Sobre el término dokímion Dibelius-Greeven señalan:

La aflicción es el lote de la persona piadosa podría ser deducido de la lectura de Sir 2.1. Sirácida también ya sostiene esta noción con el motivo heroico del oro que es puesto a prueba en el fuego (Sir 2.5 cf. “medios de prueba” (dokímion) en nuestro pasaje), y de esta manera Sirácida llega a la simple visión pedagógica del sufrimiento, algo así como en el discurso de Elihu en Job 36.8ss o como en Prov 3.11ss. (Dibelius-Greeven 1975, 71)

Agregan estos autores que este concepto de la pedagogía del sufrimiento cobró una mayor fuerza en el medio de las influencias estoicas. Continúan diciendo que 4Mac es la mejor evidencia para esto refiriéndose a 1.1 con la frase “la más alta búsqueda filosófica” en donde “la razón es el amo sobre las pasiones” (4Mac 1.13) (Dibelius-Greeven, 71). Peter Davids opina diferente en este último aspecto diciendo: “El gozo es la perspectiva adecuada para el momento en que se prueba la fe... Este gozo, sin embargo, no es el “despegarse” del filósofo griego (4Mac 9-11), sino el gozo

escatológico de quienes esperan la intervención de Dios al final de esta época (Jue 8.25). El sufrimiento es realmente experimentado como tal, pero es visto en la perspectiva de la Heilsgeschichte. Es esta la perspectiva que Jesús dio a la iglesia en el Sermón del Monte (cf. también 2 Cor 8.2; 12.9)” (Davids.1982, 67-68).

Debo agregar que la perspectiva de Dibelius-Greeven sobre lo concerniente a la influencia de la filosofía y en particular del estoicismo puede añadir el acento en la relevancia del sufrimiento como proceso pedagógico, pero a la vez, Davids tiene razón en cuanto a la perspectiva escatológica, sobre todo si pensamos en St 5.7ss. Pero aquí se impone una condición particular que es el concepto de sabiduría propiamente dicha como actitud contemplativa de la vida cotidiana con fines prácticos. La sabiduría no es en principio una forma de vivir el futuro sino el presente y un presente crítico por su ambigüedad y complejidad. La tensión entre filosofía y sabiduría se puede resolver si entendemos la primera como una búsqueda de las causas últimas de la condición humana y del mundo, mientras que la sabiduría tiende a ir en dirección a la cotidianidad, a las contradicciones propias de la dinámica humana.

No quisiéramos seguir adelante sin detenernos en el concepto de sabiduría pues como se deduce de los anteriores autores esta subyace al texto de Santiago. Con los años, hemos encontrado el trabajo de Luis Alonso Schökel en su libro sobre Proverbios como un valioso instrumento para entender lo sapiencial. Así ve este autor la tarea de la sabiduría:

Una oferta de sensatez. Tal es la fórmula que propongo. Si bien hokma cubre una ancha gama de significados, creo que el más característico es “sensatez” o “cordura”. “Sensatez” viene de *sensus*, que es percepción, conocimiento, razón. También del latino *sensus* viene el castellano “seso”: hombre de seso era hombre sesudo, sensato; perder el seso era volverse loco. “Cordura” viene de *cor* = corazón, como sede y centro de la vida consciente. Otros sinónimos son “tiento”, “juicio”, “buen sentido”.

El sustantivo “oferta” indica que no se trata de ley o mandato en sentido estricto. Se ofrece una cosa de valor, se pregona y encarece, se buscan compradores, que saldrán ganando con la compra. Si no lo hacen ellos se lo pierden. Pero no hay sanción legal no hay cláusula penal para los que la rechacen. (Luis Alonso Schökel 1984, 20)

El planteamiento de L.A. Schökel alcanza su mayor profundidad antropológica cuando construye un apartado titulado “Artesanos de la propia vida”. Es al fin y al cabo el sentido de la sabiduría, generar felicidad en tanto y cuanto esta es realización humana, autenticidad, honradez:

Hay otro tipo de obras que no quedan ahí como “arte-factos

“. Sino que se van haciendo en proceso continuo. En concreto, la vida humana. No la vida biológica, sino la vida consciente y libre. El hombre tiene como tarea primordial hacerse, es responsable de sí mismo. La tarea es constante, y dura hasta el término de la vida. El hombre consciente y libre tiene que planear con tiempo, realizar con fidelidad y tomar decisiones rápidas. Esta es la principal fatiga y gloria de ser hombre ser artesano de su vida... Sólo al acabar la vida queda la obra acabada. “Antes de que muera, no declares dichoso a nadie: en el desenlace se conoce el hombre”, dice Eclo 11.28... La sensatez o hokma ofrece lucidez: descubre, desenmascara, enuncia. Ofrece también fuerza de convicción: aconseja, entrena, contrarresta. El artesano de su vida necesita una destreza especial: la hokma. Destreza artesana para modelar la propia vida... El hombre ha sido equipado con la capacidad radical: es la hokma dinámica como sistema de facultades. Capacidad de percibir y observar, entender y comprender, juzgar y prevenir. Tiene que desarrollar esas capacidades y acumular hokma en forma de saber o conocimientos. Tiene que entrenarse para hacerse diestro, perito, experto. Su vida será cabal e íntegra si ha sido justo y honrado y recto: *saddyq, tam, yasar*. Para ello tiene que ser sabio

y prudente: *hakam* y *nabôn*; a veces cauto y sagaz: *'arûm*; tiene que recibir doctrina: *leqah*, y someterse a la corrección: *mûsar*. Así podrá ser *tob* = bueno, y será proclamado feliz = *'asre*. Para conducir una vida que tenga sentido y sea realmente dichosa hay que ser honrado y cabal; para ser honrado y cabal hay que hacerse y ser sensato y prudente. No habrá honradez sin sensatez; no hay sensatez que vaya contra la honradez... Por eso “oferta de sensatez” es oferta de sentido y de dicha. (L.A. Schökel 1984, 23-24)

Todo esto se resume en la experiencia como un complejo procesamiento de los avatares de la vida. La vida se ofrece como la relación de lo propio y lo ajeno, la sabiduría es como el pasaje atento por lo cotidiano en donde nada es despreciable para quien tenga la capacidad de observar y relacionar las cosas. La vida es el objeto de la sabiduría: “La sensatez como capacidad radical de hombre es innata: es la razón del hombre racional, es la inteligencia del homo sapiens. Como contenido de conocimiento y como habilidad se adquiere y transmite. Su fuente principal es la experiencia. Cuando decimos que un hombre tiene experiencia, decimos que ha pasado por muchas experiencias, las ha asimilado y elaborado y fundido en una actitud unitaria que llamamos experiencia. Curiosamente, el singular abarca como resultados todos los plurales. Aunque no es mera suma de sumandos, sino maduración y catalización” (L.A. Schökel 1984, 25).

Santiago busca formar a las personas para un presente en crisis y si en algunos lugares acen-túa lo futuro esto también puede ser percibido como una recompensa dentro de un contexto pre-sente: “Superada la prueba, recibirá la corona de la vida...” (v.12). Este recibir del verso 12 apunta no exclusivamente a un futuro lejano sino a un futuro inmediato después de la prueba. El acento es también el presente en donde la persona está siendo probada.

La relevancia de Eclesiástico 2.1ss es literaria e ideológica. Revisemos, pues, este capítulo en la versión de Nuria Calduch-Benages:²⁶

1. Hijo mío si te acercas a servir al Señor,
prepara tu alma para la prueba (peirásmon).
 2. Orienta bien tu corazón y mantente firme;
no te angusties en tiempo de adversidad.
 3. Pégate a El y no te separes,
para que crezcas en tu final.
 4. Todo cuanto te suceda acéptalo,
y en las humillaciones, sé paciente.
 5. Porque en el fuego se acrisola (dokimádsetai) el oro,
y los hombres agradables en el horno de la humillación (tapeinôseôs).
- GII En las enfermedades y en la pobreza, pon tu confianza en El.*²⁷
6. Confía (pisteyson) en El y te ayudará,
endereza tus caminos y espera en El.
 7. Los que teméis las Señor, aguardad su misericordia
y no os desviéis, para no caer.
 8. Los que teméis al Señor, confiad (pisteúsate) en El,
que no se perderá vuestro salario.
 9. Los que teméis al Señor, esperad bienes,
gozo eterno y misericordia.

26 Esta autora en su libro *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2.1-18* ha preparado, al amparo de una profunda reconstrucción del texto, una traducción que explicita con mucha claridad el contenido pedagógico del capítulo 2.

27 “La versión griega del libro de Ben Sira nos ha llegado bajo dos formas: una forma breve o ‘textus receptus’ (GI) y una forma larga (GII) que contiene unos 150 esticos más que la anterior. Los testimonios de GI son los grandes manuscritos unciales (A B C À) escritos esticométricamente, y otros minúsculos. GII, en cambio, está representada por varios manuscritos minúsculos, entre los que destaca el código 248 (Cód. Vat. Gr. 347).” Calduch-Benages 1997, 15-16.

GII Porque su recompensa es un don eterno con alegría (charâs).

10. Fijaos en las generaciones antiguas y ved:
¿Quién confió en el Señor y quedó defraudado?
¿quién permaneció en su temor y fue abandonado?
¿quién le invocó y fue desatendido?
11. Porque el Señor es compasivo y misericordioso,
perdona el pecado (hamartías) y salva en tiempo de desgracia (thlípseôs).
12. ¡Ay de los corazones cobardes y las manos decaídas,
y del pecador (hamartôlôs) que va por dos caminos!
13. ¡Ay del corazón inerte que no cree (pisteúei)!
Por eso, no recibirá protección.
14. ¡Ay de vosotros, los que habéis perdido la esperanza (hypomonen)!
¿Qué haréis cuando os visitará el Señor?
15. Los que temen al Señor no desobedecen sus palabras,
los que aman guardan sus caminos.
16. Los que temen al Señor buscan su agrado,
los que le aman cumplen la Ley.
17. Los que temen al Señor tiene el corazón dispuesto
y se humillan (tapeinôsousin) delante de El.
18. Caigamos en manos del Señor
y no en manos de los hombres;
pues, como su grandeza,
así su misericordia.

Veamos rápidamente algunas relaciones estructurales en el texto anterior:

1. Hijo mío si te acercas a servir al Señor,
prepara tu alma para la prueba (peirásmon).
17. Los que temen al Señor tiene el corazón dispuesto
y se humillan (tapeinôsousin) delante de El.
6. Confía (pisteyson) en El y te ayudará,
endereza tus caminos y espera en El.
15. Los que temen al Señor no desobedecen sus palabras,
los que aman guardan sus caminos.
7. Los que teméis al Señor, aguardad su misericordia
y no os desviéis, para no caer.
8. Los que teméis al Señor, confiad (pisteúsate) en El,
que no se perderá vuestro salario.
9. Los que teméis al Señor, esperad bienes,
gozo eterno y misericordia.
12. ¡Ay de los corazones cobardes y las manos decaídas,
y del pecador (hamartôlôs) que va por dos caminos!
13. ¡Ay del corazón inerte que no cree (pisteúei)!
Por eso, no recibirá protección.
14. ¡Ay de vosotros, los que habéis perdido la esperanza (hypomonen)!
¿Qué haréis cuando os visitará el Señor?

El esquema que se aprecia a partir de la estructura anterior es el siguiente

1-6
 7-9
 10-11
 12-14
 15-18

El vínculo entre St 1.2 y Eclesiástico 2.1 es claro y aceptado por los especialistas, sin embargo, tanto Dibelius-Greeven como Davids (este último cita incluso hasta el verso 6 de Eclesiástico 2), no van más allá en establecer la relación entre estos dos textos. En mi opinión tenemos aquí un semillero de relaciones que incluyen la aparición en ambos pasajes de tres palabras clave: *peiras-moïs*, *dokímion* e *hypomone*. A nivel ideológico se nos ofrecen relaciones más profundas como se puede ver en la estructura propuesta en la página anterior. Debemos poner atención al llamado de Eclesiástico 2 a tener confianza en Dios quien está cualificado por la misericordia y en quien se debe tener confianza por lo que el acento es enderezar los caminos-no desviarse-no ir por doble senda-guardar sus caminos. Es esta última dimensión la que parece expresar con mayor claridad el problema que también suscita St 1.2-18 entre la persona de doble corazón y la persona íntegra. En ambos textos se trata de expresar a nivel más profundo la cuestión de la actitud con la cual hacer frente a la prueba y de cómo esta actitud debe estar fundamentada en un compromiso con la rectitud. El punto es la condición de perseverancia que debe tener quien asuma responsablemente el vivir confiadamente en Dios en tiempos de prueba.

Dibelius-Greeven explican el proceso evolutivo de estos versos (St 1.2-3) a partir del concepto de *catenae* indicando que la esperada lógica de esta forma retórica que desembocaría con la idea de los frutos que produciría la *hypomone* concluye, más bien, con una admonición por medio de la forma “tenga” (imperativo) (Dibelius-Greeven. 1975:74) seguido de un subjuntivo haciendo del verso 4 un reto y no una consecuencia lógica y dada per se. El verso 4 supondría la meta por la cual se lucha al mismo tiempo que la crítica a los posibles desvíos de quien está sometido a la prueba. Entonces, la resistencia-perseverancia que producen los “medios de prueba” debe ser asumida en una práctica de “obras perfectas” para que dé como conclusión “perfección e integridad”.

El problema al que parece hacer referencia estos versos de Santiago es a la condición de dualidad que los seres humanos tenemos cuando nos enfrentamos a situaciones de peligro. Allí la necesidad de sobrevivencia puede conducir al doblez (doble ánimo, doble corazón), a la inconsistencia, a la inconsistencia y consecuentemente a la falta de integridad.

Sobre la palabra *dokímion* podemos entenderla en dos formas: a. como la entiende la Biblia de Jerusalén como “calidad probada” y como b. “medios de probar algo” en particular oro, esto en el sentido de Eclesiástico 2.5 en donde el fuego es el medio para realizar la prueba. Dibelius-Greeven optan por la segunda opción (Dibelius-Greeven. 1975, 73, igual piensa Davids. 1982, 69). La prueba es el medio para generar persistencia. Preferimos esta traducción a la común paciencia y a la más avanzada resistencia dado que el contexto exige un sentido activo. No se trata de que las pruebas sean un medio para crear aguante y/o tolerancia, todo lo contrario, las pruebas son el medio para formar una actitud más beligerante en la consistencia y coherencia de los valores que mueven a quienes creen. Este sentido proactivo proviene de la llamada de atención a la práctica de obras perfectas cuyo propósito es llevar a la integridad y a la no carencia, esta última es el tipo de pobreza que engendra el temor a la pérdida de estabilidad causada por la prueba. El sentido de sobrevivencia debe impulsar a la persona que cree hacia una práctica más fuerte en lo que cree y no a la mera tolerancia y el silencio. La perseverancia (*hypomone*) tiene aquí, como en la imagen

del campesino en 5.7, el sentido doble de esperar el don de la lluvia lo que, al mismo tiempo, no evita el trabajo duro y el constante perseverar.

Otra vez nos ayuda Eclesiástico 2, ahora los versos 7-14, para comprender el sentido del gozo

2.2. *“Si alguien está carente de sabiduría, p dala...” (1.5-8)*

Por medio de la palabra gancho leipo estos versos quedan unidos a los anteriores para explicar el sentido de confianza en la gratuidad de Dios y la crítica, no tanto a la duda como a la actitud vacilante y al doblez. El problema aquí no es si se tendr  o no lo que se pide sino de cómo el temor arrebató la capacidad de continuar luchando al encontrar modos de evadir la responsabilidad de continuar adelante con la tarea asignada.

El punto central es la presentación que se hace de Dios en el verso 5:

- a. Si alguno de vosotros está a falta de sabiduría
- b. pida de junto a Dios, el que da a todos sin vacilación
- c. y que no reprocha
- d. y dará a él

Si preguntamos a la luz de este verso  qu n es Dios? tendríamos una expresión clara de la gratuidad: Dios es el que da sin vacilación y sin reproche. El participio griego que traducimos por “que no reprocha” significa “reproche”, “denuncia”, “insulto” y construye un juego de palabras con el participio griego que traducimos “el que da”. Así ambos participios forman una oposición: dar-reprochar (“echar en cara” BJ 3). Mientras hay quienes dan y luego retiran la dádiva, Dios da sin pedir el don de nuevo. En palabras de Davids:

El enfoque...es sobre el carácter de Dios como base en la seguridad que el pedido será cumplido. Dios, como está diciendo el autor, el más gratuito y perfecto de los dadores; él no es un insensato, cuyo “...don...no te sirve de nada porque sus ojos no son uno, son muchos; da poco y echa en cara mucho, y abre su boca como un pregonero, presta hoy y mañana reclama, es un hombre detestable este sujeto” (Sir. 20.14-15; cf. Sir. 18.15-18; 41.22c-25; como Santiago todos estos pasajes usan el mismo término griego: reprochar) (Davids. 1982: 72)

Se va construyendo así una teología fundamentada en la gratuidad en medio de la prueba, pero queda abierta la pregunta que está implícita  qui nes dan y luego quitan?  qui nes son estas personas insensatas? En cuanto a adverbio aplwv ya hemos indicado en la página 4 que su significado lo podemos traducir como “sin vacilación” o “sin una mente dividida”.

En esta sección encontramos la oposición pedir-recibir que aparece de nuevo en Santiago en el capítulo 4.3 en un contexto que apunta hacia los ricos y su ambición de poseer para “malgastar en vuestras pasiones”. Vale observar que en 1.14-15 aparece también como en 4.3 la palabra concupiscencia. Por esta razón es comprensible la ubicación de los versos 9-11 luego de esta sección y cobra una particular importancia la fragilidad de la bella apariencia de los ricos. La palabra apariencia engarza también con el concepto de “acepción de personas” en 2.1 dado que ambas tienen la misma raíz.

En la sección 2.1-13 queda desnuda la situación social entre ricos y pobres dentro de la congregación. Los primeros cuya apariencia es hermosa tienen los mejores lugares en la asamblea, mientras que los pobres son obligados a sentarse a los pies de los poderosos. Esta situación es juzgada como un escándalo en esta sección tal y como comprob  en mi artículo “El concepto de acepción de personas y el poder al servicio de la vida” (Mena. 1995:116-131.). All  indiqué que el

uso de la palabra griega para “sentarse a los pies” tiene un uso muy restringido en el NT y evoca la condición de los vencidos en la guerra que son el escabel de los vencedores.

También aparece en estos versos dos veces la palabra griega que se traduce por **hacer distinciones** que tiene otra referencia en Santiago en 2.4 de nuevo en el contexto del “hacer acepción de personas”: “¿No sería esto **hacer distinciones** entre vosotros y ser jueces con criterios malos? En esta cita el subrayado corresponde al verbo que se traduce por dudar en 1.6, Si tomamos estas indicaciones como señales del mismo texto sobre su orientación sociológica debemos señalar que apunta hacia lo que se desarrollará en el resto de la carta contra el abuso del poder de las autoridades de la congregación y contra los ricos. Por esta razón el párrafo 1.9-11 quedaría vinculado como parte de esta sección sobre las pruebas reduciendo el sentido de ruptura lógica que se le achaca a Santiago e indicando desde muy temprano su esfuerzo por mostrar la forma opresora del ejercicio del poder que se da en la/s comunidad/es a quienes es remitido el texto.

El concepto “sabiduría” es central en el escrito y sirve como trasfondo epistemológico para la propuesta ética de todo su texto. Así lo ve Hartin:

Alguna literatura sapiencial, en particular los libros de Proverbios, Qoheleth y Eclesiástico, tiene como meta proveer instrucciones sobre el arte de vivir, o la capacidad de manejar la vida en sí misma. La enseñanza ética de los escritos sapienciales tiene como su meta el liderazgo de una existencia feliz bajo la soberanía de Dios. Esto provee el contexto para toda la enseñanza ética de Santiago, como un escrito sapiencial, puede solo ser plenamente apreciado y comprendido contra este trasfondo. En Santiago lo ético es expresado por medio de formas específicas que deben su origen a la tradición hebrea. (Hartin.1996: 485-486)

No debemos olvidar la recomendación de Santiago en 3.13: “¿Hay entre vosotros quien tenga sabiduría o experiencia? Que muestre por su buena conducta las obras hechas con la dulzura de la sabiduría”. Este verso es precedido por la metáfora de la fuente que vuelve otra vez sobre la tensión entre doblez e integridad. Aquí debemos citar Proverbios 2.1-9:

Hijo mío, si das acogida a mis palabras
y guardas en tu memoria mis mandatos,
prestando tu oído a la sabiduría
inclinando tu corazón a la prudencia;
sí invocas a la inteligencia
y llamas a voces a la prudencia
si la buscas como la plata y como un tesoro la rebuscas,
entonces entenderás el temor de Yahveh y la ciencia de Dios encontrarás
Porque Yahveh es el que da la sabiduría
de su boca nacen la ciencia y la prudencia
Reserva el éxito para los rectos,
es escudo para quienes proceden con entereza,
vigila las sendas de la equidad
y guarda el camino de sus amigos.
Entonces entenderás la justicia, la equidad y la rectitud:
todos los senderos del bien.

Este texto de Proverbios integra sabiduría como don divino a rectitud y por ende a la práctica de la justicia. Al mismo tiempo parece componer el trasfondo ideológico del párrafo que aquí estudiamos. En particular apunta a la oposición con la actitud expresada por la persona con doblez del verso 8 “quien es inconstante en todos sus caminos”. La sabiduría es una manera de transitar el

camino de la vida reconociendo la gratuidad de Dios y haciéndola vida en la integridad de donde emanan, no sin esfuerzo y sí con voluntad, la justicia y la rectitud.

Este párrafo de Santiago, después de estas reflexiones, se traduciría de la siguiente manera:

Quien tenga falta de sabiduría
pídala a Dios el que da a todos sin vacilación
ni reproche
y se la dará.
Pídala con fe/con confianza (usando la terminología del Eclesiástico 2)
sin vacilación,
porque quien vacila
es como las olas del mar movidas por el viento
y este las mueve de un lado para otro.
No espere tal varón que recibirá algo del Señor:
el varón con doblez que es inconstante en todos sus caminos.

Ante la afirmación de la gratuidad de Dios se opone el doblez que surge de quienes no tienen la fuerza interna suficiente para vivir coherentemente y con constancia esa gratuidad. La sabiduría que es esencial para luchar en medio de las pruebas requiere de la formación de una actitud íntegra de la persona. La respuesta a la súplica por sabiduría depende de esta condición del ser humano que debe tener el valor y la entereza para poner vivencialmente su confianza en la gratuidad de Dios. Dios está abierto para atender, no va a vacilar, no va a pedir nada a cambio ni va a reprochar a quien le ha dado su gracia, pero no moverá su gratuidad quien no tenga esta fuerza interior para ser íntegro y sin doblez en el andar de su camino. La prueba supone una oportunidad para la formación de lo mejor que tenemos dentro y por eso no puede ser evadida por temor o dolor. No se nos pide en el pasaje que dejemos de sufrir o que el dolor nos sea quitado, sino que tengamos valor para ser íntegros. En contextos de sobrevivencia este es un pedido sumamente exigente que nos obliga a salir de la postración y el fracaso para asumir la vida con la frescura de la gratuidad de Dios en quien podemos confiar para seguir viviendo.

2.3. “El hermano humilde gloriése en su exaltación...” (1.9-11)

El primer punto para resolver es la relación entre este párrafo y 1.2-8. Aquí tres posiciones son explicadas por Pedrito Maynard-Reid: a. no hay relación; b. la relación es con 2-4 y no con 5-8; y c. hay una relación de paralelismo entre 9-11 y el verso 8, esta relación también se extiende al verso 12 (Maynard-Reid. 1987: 38-39). Si tomamos la posición que ve en Santiago una colección de materiales de diversos tipos en donde predomina lo sapiencial entonces es lógico suponer que la forma de articular este párrafo a su contexto es arbitraria y sería también lógico ubicarlo en otro contexto en donde no interfiera con un desarrollo más coherente donde 1.12ss quede ubicado inmediatamente después de 1.8. Así el verso 12 retomaría los versos 2-4 y el 13 empezaría una contraposición con 6bss. Sin embargo, este no es el caso y los versos 9-11 están ahí para plantear un problema que trasciende lo literario para anclar dentro del plano ideológico. Por eso es importante plantear la afinidad de vocabulario de la sección 1.2-18 con 4.1-5.6.

La sección 4.1-5.6 según nos parece está integrada por la problemática de la riqueza y la opresión. Esta sección desemboca en 5.1-6 con un cambio de estilo que tiene como característica la predicación profética y está marcada, este sí, por un profundo sentido escatológico: “el día de la matanza” (5.5). Este sentido escatológico se refuerza aún más con la llamada a los hermanos a la resistencia hasta la “venida del Señor” (5.7y 8). La expresión “el día de la matanza” está dirigido a los opresores que no pagan el salario correspondiente a sus trabajadores, y es una clara amenaza

contra sus acciones. Mientras que las expresiones “venida del Señor” parece dirigida al grupo que trabaja y que padece estas injusticias.

Veamos ahora las relaciones entre ambos pasajes (las palabras subrayadas tienen la misma raíz griega):

a. Concupiscencia

1.14 sino que cada uno es probado por su propia **concupiscencia** que le arrastra y le seduce

1.15 Después la **concupiscencia** cuando ha concebido da la luz al pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte.

4.2 **¿Codiciáis** y no poseéis? Matáis. ¿Envidiáis y no podéis conseguir? Combatís y hacéis la guerra. No tenéis porque no pedís.

(únicos lugares en donde aparece en Santiago esta palabra)

b. Pedir-recibir

1.6 Pero que la **pida** con fe sin vacilar; porque el que vacila es semejante al oleaje del mar, movido por el viento y llevado de una a otra parte.

1.7 Que no piense **recibir** cosa alguna del Señor un hombre como éste.

4.3 **Pedís y no recibís** porque **pedís** mal, con la intención de malgastar en vuestras pasiones.

(únicos lugares en donde aparecen en Santiago las palabras “pedir” y “recibir”)

c. Doble alma o doble corazón

1.8 Un hombre de **doble corazón** e inconstante en todos sus caminos

4.8 Acercaos a Dios y Él se acercará a vosotros. Purificaos, pecadores, las manos; limpiad los corazones, hombres de **doble corazón**.

(únicos lugares en donde aparece en Santiago esta palabra)

d. Humilde, humillar, humillación

1.9 El hermano de **condición humilde** gloriése en su exaltación,

1.10 y el rico, en su **humillación**, porque pasará como flor de hierba:

4.6 Más aún, da una gracia mayor; por eso dice: Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los **humildes**.

4.10 **Humillaos** ante el Señor y él os ensalzará.

(únicos lugares en donde aparece en Santiago esta palabra)

e. Jactancia, jactarse, gloriarse

1.9 El hermano de condición humilde **gloriése** en su exaltación,

4.16 Pero ahora os **jactáis** en vuestra fanfarronería. Toda **jactancia** de este tipo es mala.

(únicos lugares en donde aparece en Santiago esta palabra)

f. Gozo, alegría

1.2 Considerad como un gran **gozo**, hermanos míos, el estar rodeados por toda clase de pruebas,

4.9 Lamentad vuestra miseria, entristeceos y llorad. Que vuestra risa se cambie en llanto y vuestra **alegría** en tristeza.

(únicos lugares en donde aparece en Santiago esta palabra)

g. Pecar, pecado

1.15 Después la concupiscencia cuando ha concebido da la luz al **pecado**; y el **pecado**, una vez consumado, engendra la muerte.

4.8 Acercaos a Dios y Él se acercará a vosotros. Purificaos, **pecadores**, las manos; limpiad los corazones, hombres de doble corazón.

4.17 Aquel, pues, que sabe hacer el bien y no lo hace, **comete pecado**.

2.9 pero si tenéis acepción de personas, **cometéis pecado** y quedáis convictos de transgresión por la Ley.

5.15 Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si **hubiera cometido pecados**, le serán perdonados.

5.16 Confesaos, pues, mutuamente **vuestros pecados** y orad los unos por los otros, para que seáis curados.

5.20 Sepa que el que convierte a un **pecador** de su camino desviado, salvará su alma de la muerte y cubrirá multitud de **pecados**

Queda clara, después de este balance, la relación entre estas dos secciones del escrito. La estructura ideológica de Santiago, desde el punto de vista del vocabulario, integra ambas secciones por el uso de términos que únicamente aparecen en ambas y no en el resto del escrito. A la vez cabe destacar que el punto g. deja abiertas más relaciones con otros puntos del escrito, del mismo modo que el empleo de la palabra “fe/confianza” y “sabiduría” que relacionan 1.2-18 con el capítulo 214ss y 3.13ss respectivamente.

El objetivo de este balance es trascender la discusión gramatical sobre la partícula “de” que parece concentrar la atención de Maynard-Reid (38-39) y de Davids (75). Ambos tienen posiciones encontradas sobre el uso de esta partícula pues el primero la entiende como vinculante entre los versos 8 y 9-11, mientras el segundo la entiende como transición y como señal para mantener aparte estos (Davids: 75).

En mi opinión la posición de Maynard-Reid se fortalece mucho más con este balance que indica que Santiago realmente apunta a ver integralmente toda la sección 1.2-18.

Los versos 9-11 están contruidos con mucho cuidado y constituyen un quiasmo como se puede apreciar a continuación:

9. Gloríese, pues, el hermano humilde en su exaltación			
10. pero el rico en la humillación de él	A		
porque como la hierba del campo pasará		B	
11. sale el sol con fuerza			C
seca la hierba		B	
y su flor cae			
y pierde su hermosa apariencia			
así también el rico en sus negocios se marchitará	A		

La mención del sol como centro del quiasmo apunta a Dios que es padre de las luces en 1.17b que se refiere a Dios como creador de las estrellas: “El circunloquio “padre de las luces” se refiere a Dios como el creador de las estrellas (Gn 1.14-18; Ps 136.7; Je 4.23; 31.35; Sir 43.1-12; el sol y la luna fueron consideradas probablemente las más grandes de las estrellas”. (Davids, 1982:

87). Dios es este quien hace salir el sol sobre los buenos y los malos, sobre justos e injustos como señala Mt 5.45. También Mateo indica que vivir confiadamente en Dios supone la ausencia de preocupación por el mañana (Mt 6.25-34) un tema que aparecerá planteado de manera muy crítica en St 4.13-15. Pero este sol que sale ardiente marchita la bella apariencia de la hierba del campo en consecuencia, la fragilidad del poder y la riqueza deben ser relativizados en procura de una vida que se ponga en las manos de Dios (St 4.15). La marchitabilidad del poder que da la riqueza es momentánea y desaparece frente a la fuerza del poder de Dios que la quemará como a la hierba.

Aparece aquí la unión entre una visión escatológica y la sabiduría:

En la sabiduría de Santiago emerge una estrategia en la cual el consejo ofrecido al escucha es cómo mejor guiar la vida propia. Confiado en esta estrategia Santiago usa no solo la tradición sapiencial sino otras tradiciones también sean escatológicas o proféticas. Incorporando las visiones de mundo escatológica y profética, con la perspectiva sapiencial, el llamado a una particular manera de vivir llega a ser lo más urgente. Lo escatológico provee la motivación: el juicio futuro depende de la forma como uno guíe la propia vida aquí y ahora. El uso de la imagería y terminología profética refuerza esta urgencia: Ustedes han vivido sobre la tierra en lujos y en placeres; han engrosado sus corazones para el día de la matanza.” (5.5.). (Hartin, 1996: 487)

La jactancia de los poderosos en 4.16 supone una vida que se abandona a la injusticia y a la confianza en las fuerzas propias. El futuro es el espacio para la planificación de su maldad ejemplificada en el comercio como indica Santiago 4.13. Es aquí, en este contexto, en donde aparece la otra imagen de lo inconstante y transitorio: “Sois como vapor que aparece un momento y después desaparece” (St 4.14) y que refleja la misma condición que la hierba del campo: su transitoriedad. El elemento escatológico que emerge en 1.11 está amarrado a esta concepción de Santiago en el capítulo 4. La visión sapiencial le da a al presente, como el espacio para vivir confiadamente la gratuidad de Dios, una dimensión ética fundamental. He aquí el problema de la prueba como formadora de esta confianza básica en Dios. El temor lleva a los seres humanos a afianzarse en cuestiones transitorias como el poder o la riqueza, estas a su vez son ejercitadas como obras de injusticia en oposición a las obras perfectas que provienen de la sabiduría gratuita y bondadosa de Dios.

El corazón de 1.2-18 es este párrafo cargado de una reconversión simbólica muy profunda en donde se enfrentan las realidades cotidianas y se las orienta en una dimensión alternativa: la gratuidad. ¿Dónde encontrar seguridad en medio de las pruebas que la vida nos presenta? El texto apunta hacia un lugar que me parece que está ahí presente en el mundo sociosimbólico del texto pero que está cargado sobre los espacios valorados por la colectividad como seguros: la acumulación y el aferrarse a las condiciones propias de la concupiscencia, palabra esta que aparecerá más adelante pero que es fundamental para comprender el problema de fondo. Todas las personas necesitamos seguridades elementales para la continuación de la vida. Estas no son seguridades fútiles sino reales: comer, amar, tener un techo, etc. Sin embargo, el camino para que estas seguridades elementales queden cubiertas está en un lugar distinto al propuesto por quienes consideran el poder como seguridad vital y se doblegan ante aquellos que lo poseen. Claro está que esto es así si reconvertimos la simbología que se ha construido sobre Dios. Si entendemos que Dios es la seguridad fundamental de donde emana la vida no necesariamente, con ello, debemos identificar esta seguridad en los símbolos que creamos como salvíficamente válidos dentro de nuestra sociedad. Quizá Dios está jugando con otras cartas la partida. La imaginación que genera las imágenes de Dios puede y debe estar marcada por la impronta de lo inesperado. Lo concreto del poder y de la riqueza, su elegancia y belleza, su consistencia pétrea y su ejercicio impune es como la hierba del campo o como el vapor, quienes lo asumen en su apariencia de fortaleza y quieren seguir el camino de Dios

son como las olas del mar llevadas por el viento de un lado para otro, son personas con doblez. La gravedad de esta condición se da cuando en una comunidad alternativa, el liderazgo, asume las reglas del juego de lo aparente y se abandona a ellas dejándose arrastrar por su expresión vigorosa y sólida. Olvidan, así, una lección sencilla pero profunda: Dios hace salir el sol sobre buenos y malos, justos e injustos. Su fuerza es real, aunque su poder en apariencia frágil y cambiante como la rotación de las estrellas principales nos puede impulsar a desconfiar de su consistencia y solidez.

La simbólica que nos ofrece Santiago está marcada por esta tensión nacida de la necesidad humana de cubrir necesidades básicas. Integridad y doblez no son solo acciones sino la expresión de un mundo interior individual y colectivo en donde el temor no debe ganarle a la confianza. La confianza en la gratuidad de la vida y de ahí en la gratuidad de Dios es un punto quizá nominalmente aceptado, pero de repercusiones que van más allá de las formas tradicionalmente aceptadas. Se trata de la energía que conduce nuestras acciones y por eso de la calidad de nuestra perseverancia en vivir según Dios.

2.4. *“Bienaventurado el varón que resiste la prueba...” (1.12-18)*

Abrimos aquí la última sección de nuestro estudio topando de nuevo con la palabra “prueba” pero esta vez con una diferencia que consiste en el arribo, desde los medios o instrumentos de prueba, a la calidad probada. Indica también esta sección el origen de esta prueba aportando la palabra concupiscencia.

El verso 12 abre la reflexión con un macarismo que tiene como conclusión una promesa: la corona de la vida. Esta corona de la vida debe verse en dos dimensiones: a. la inmediata y b. la escatológica. Este texto en particular, que al principio no exploramos su sentido escatológico, sino dentro del marco de la sabiduría como futuro inmediato al presente, debe ser revalorado por la lectura que hicimos a 9-11. Pero no debemos ceder fácilmente a la tentación de ver aquí un pago en un futuro indefinido o en clave únicamente escatológica (Hartin.1996:485) o incluso apocalíptica (Davids. 1982: 79-80).

Veamos en primer lugar la correspondencia entre 1.7-8 y 1.12. Al comparar ambos textos, en donde los versos 7-8 participan del tema de la prueba mencionado en 2-4 vinculado por la carencia o no de sabiduría y resuelta la forma de superar esta carencia por medio de un llamado a la no vacilación y a la confianza en Dios que da gratuitamente y sin reproche el verso siete concluye diciendo que “no espere aquel hombre que recibirá algo del Señor.” y agrega, luego de puntuar aquí con dos puntos “un varón con doblez inconstante en todo sus caminos” que corresponde a una descripción cualitativa de quién es la persona que no debe esperar nada. En este contexto lo que se solicita no corresponde a algo que deberá venir en un futuro escatológico o apocalíptico sino de inmediato: la prueba es ahora y quien tiene falta de sabiduría que la pida sin vacilar y la recibirá. Aquí entra la bendición del verso 12 como fruto para quien realmente ha logrado, por amor a Dios, superar la prueba. En este sentido yo si encuentro una respuesta sapiencial en este verso 12 en donde el futuro inmediato debe ser una dimensión para considerar.

Existe un problema de método en los comentarios que venimos citando al olvidar lo comentado atrás y muchas veces el contexto literario total del escrito. Prefieren revisar las fuentes o tradiciones o textos bíblicos para comprender un texto particular. Es como si al focalizarse en un solo verso perdieran de vista toda la dimensión de nuevas relaciones que una persona que escribe construye. Si bien es cierto, debemos conceder que un/a autor/a toma ideas, conceptos y hasta frases completas de su contexto particular, es también cierto que no debe ser considerado/a como copista sino como creador. Todo texto escrito aún con recortes de periódico supone la creación de algo nuevo. La sola reagrupación de materiales, como ha pasado con la revaloración de los evangelios, es una obra nueva en sí misma. El método seguido en estos comentarios es válido y útil pero

no suficientemente profundo para captar estas relaciones nuevas. En consecuencia, no tomarse la molestia de vincular el verso 12 con 7-8 hace que Santiago diga algo nuevo en cada verso independientemente de lo que dijo antes o dirá después. Si bien yo sostengo que dentro de la sección 1.2-18 los versos 9-11 están ideológicamente cosidos sin que puedan dejarse fuera de la interpretación de toda la sección, es también impresionante ver la ruptura literaria que ellos crean, al introducir una nueva temática a la desarrollada en el contexto inmediatamente anterior o posterior en donde prueba es la palabra clave.

Ahora, también es importante no caer en el error de cerrar dimensiones que son relativamente evidentes al estudiar las fuentes desde donde una persona se nutre para escribir. Por eso debemos entender que existe un claro carácter escatológico en el verso 12. Así lo ver Hartin:

En esta bienaventuranza la dimensión escatológica domina y transforma esta forma sapiencial. El enunciado sapiencial se refiere al futuro, produciendo un definitivo contraste entre presente y futuro. Un correlativo escatológico es evidente aquí: la bendición proyectada sobre el futuro se levanta en correlación opuesta con lo que se experimenta en el presente. La promesa se hace a quienes resistan la prueba ahora, porque ellos heredarán “la corona de la vida”. En esto hay una evocación a la expresión de las bienaventuranzas en el Evangelio de dichos Q como también en el libro de Apocalipsis donde estas ocurren en un marco escatológico. (Hartin. 1996: 485)

Pero la dimensión del futuro inmediato no debe ser desatendida por las razones que explicamos antes, pues también se trata de responder a la cuestión inconclusa que levantan los versos 5-8: ¿qué pasa con quienes persisten y continúan luchando en medio de las pruebas”. La respuesta no puede estar solo circunscrita al futuro escatológico: algún día tendremos la corona de la vida. Quizá una muestra de esta doble dimensión puede ser Santiago 5.11:

Mirad proclamamos bienaventurados a los que resisten
la resistencia/persistencia de Job escuchasteis
y el destino que le puso el Señor sabéis
muy misericordioso es el Señor y compasivo

Aquí se expresa la dimensión a la que me refiero. La historia de Job acaba siendo este restituido mientras vive, es decir, en un futuro inmediato. En parte la distancia entre estas dos dimensiones depende de la fecha que le demos al escrito de Santiago dado que si lo fechamos temprano se podría inferir que está a la expectativa de la parusía que se dará de un momento a otro. Dejaremos esto para más adelante.

Más difícil es la posición de Davids quien considera este texto como apocalíptico y sugiere que el futuro del verbo recibir debe ser interpretado como el momento de la “consumación de la era” apoyado en 1Pe 5.4 (Davids. 1982: 80). Esta posición tiene eco en 5.5-8 en donde la frase “el día de la matanza” 5.5 y las dos menciones de la parusía constituyen elementos de corte apocalíptico. Pero, aunque Santiago no es un escrito apocalíptico, no puede negarse un eco de este elemento.

La bienaventuranza recoge y responde al problema de 1.5-8 y construye un puente con la discusión siguiente sobre la génesis de la prueba. Esta prueba parece haber evolucionado desde que encontramos la palabra por primera vez en 1.2-4.

Los versos 13-18 pueden ser divididos en dos párrafos el primero del 13-15 y el segundo del 16-18. Iniciemos el análisis del primer párrafo observando el contraste entre las voces pasiva y activa en que el verbo “probar” es usado aquí. Se trata de responder al argumento que parece desprenderse de 1.2-4 en donde las pruebas podrían interpretarse como venidas de Dios. El problema

es determinar de dónde provienen las pruebas. Ya el Eclesiástico argumentaba al respecto “No digas: ‘Por el Señor me he apartado’, que lo que él detesta, no lo hace. No digas ‘Él me ha extraviado’, pues él no ha menester del pecador.” (15.1-2). Por esta perspectiva se inclina Davids tomando como clave el Dt. “... ‘Dios no debe ser puesto a prueba por personas malvadas’. Este significado calza con algunos usos posteriores del término (Hechos de Juan 57) y también calza con la gramática del pasaje: la particular “gar” (pues) introduce una razón urgente (Dios no debe ser puesto a prueba; ipso facto, ustedes deben cesar de hacerlo) y la partícula griega “de” (pero) introduce una razón diferente (El no prueba a nadie de todas maneras, así que ustedes están equivocados al acusarlo). En consecuencia, esta traducción muestra que Santiago está dibujando sobre un tema importante de la teología judía: la gente en situaciones tensas tiende a volverse y retar a Dios, y nunca deben hacer esto (porque esto es infidelidad). Este tema está sumido en el mandamiento deuteronomico, ‘No pongan al Señor su Dios a prueba, como lo pusieron a prueba en Massah’ (Dt 6.16), concepto que aparece repetidamente en la literatura judía desde ese tiempo en adelante, incluyendo el N.T. Cuando Santiago escucha a las personas empezar a acusar a Dios, su mente como un relámpago retrotrae a Israel en el desierto y lanza un regaño de indignación, ‘Dios nos debe ser puesto a prueba por gente malvada’.” (Davids.1982: 82-83). Tengamos enfrente el texto:

Ninguno cuando **sea probado**, diga:
Es Dios quien me **prueba**

Dios no debe ser **puesto a prueba** por gente malvada
Y él no **prueba** a nadie

Pero cada uno **es probado** por su propia concupiscencia
Que le arrastra y le seduce
Después la concupiscencia cuando ha concebido,
Da a luz el pecado,
y el pecado, una vez consumado,
Engendra la muerte.

Por estas razones la tensión entre la voz pasiva y la activa es fundamental. Observemos que la voz activa es usada con relación a Dios mientras que la pasiva abre la diatriba con el argumento esgrimido acusando a Dios de ser el causante de la prueba. El contraargumento es teológico planteado por medio de una oración atributiva: Dios no debe ser puesto a prueba por gente malvada (Davids). De esta afirmación surge una conclusión: entonces el no prueba a nadie. Indicando que la actividad de Dios no es la prueba sino como ya vimos la gratuidad de sus dones frente a las necesidades humanas. De aquí la importancia de la voz activa pues señala claramente el actuar de Dios. Pero en lugar de presentar al agente de la prueba como algo externo (Diablo, demonio, etc.) lo plantea como algo propio de cada uno: “por su propia concupiscencia”. Aquí contrasta con 1.2-4 en donde el tono impone una perspectiva externa más parecida a Mt 5.11-12 de la cual por la mediación de obras perfectas se llegará a la integridad y a la plenitud. En el v. 14 estamos ante el caso contrario. La prueba proviene de adentro de las propias concupiscencias.

A partir del verso 15 se abre una nueva catenae que Dibelius prefiere llamar concatenación (Dibelius-Greeven: 1975: 95) dado que la catenae retoma la última palabra de un enunciado repitiéndola en relación con una nueva, mientras que tanto en 1.2-4 como aquí esto no sucede, pero si se puede apreciar una evolución a partir de una palabra como ocurre con esta forma retórica. La palabra clave aquí es codicia que más allá de expresar negativamente la pasión indica una actitud particularmente violenta y egoísta como puede observarse en Santiago 4.2-3. En 4.8 vuelve

a aparecer la persona con doblez. Vale recordar lo que anotamos en el artículo sobre acepción de personas con relación a esta palabra: “Las personas de doble corazón, no sólo son aquellos que ceden los principios de fe frente al temor a la represión de los poderosos, sino también aquellos que viven escindidos, que matan, hacen la guerra o piden, con la intención de malgastar en pasiones (4.1-3)” (Mena. 1995: 128). Un estudio cuidadoso de la relación entre concupiscencia y la persona con doblez en Santiago nos lleva a ver en 1.2-18 una profunda relación con 4.1ss. Podríamos hablar de concupiscencia como el espíritu de este mundo que nos arrastra al pecado. Este espíritu presiona sobre nuestra necesidad de sobrevivencia de un modo tan negativo que lleva a la muerte, nuestra en primer lugar (1.15), pero también al asesinato y a la guerra con tal de poseer (4.1-3).

En medio de una situación de crisis emergen estas dos fuerzas que llevamos dentro: la solidaridad nacida de la justicia que produce la integridad y la concupiscencia nacida de la sed de seguridad y, por ende, de la necesidad de poder. La necesidad de poder suplanta la gratuidad de la vida que Dios nos ofrece. La apariencia sólida del espíritu de este mundo, la concupiscencia, nos lleva a arrebatar violentamente los bienes que deben servir para dar vida a la mayoría. Así podemos entender como muy atinada la propuesta de Davids que citamos anteriormente de ver a Dios como aquel que no debe ser probado por gente malvada.

El Dios que da a todos sin vacilar es retomado por el segundo párrafo de la sección: 1.16-18. Abre el párrafo la exhortación a no engañarse pues toda buena dádiva y todo don perfecto vienen del Padre de las luces quien no tiene doblez. El verso 18 responde a la última frase del 15: mientras la concupiscencia lleva al pecado y este engendra la muerte, Dios nos engendró con palabra de verdad para que fuésemos primicias de sus criaturas. El uso en el v. 18 de la palabra “voluntad” apunta a la actividad creadora de Dios y a su mod de ser: gratuidad. Siendo su actividad su ser, su voluntad es la vida y Santiago afirma que la transformación de lo aparentemente poderoso y consistente está viviendo ya en nosotros (perspectiva sapiencial). El sentido escatológico de esta última frase del verso 18 también debe ser matizado por la visión sapiencial y entender su doble dimensión de presente y de futuro.

Cerramos así el estudio general de 1.2-18 con un sabor marcado por la tensión entre la gratuidad y la concupiscencia. Esta tensión nos lleva a otra tensión ética: la integridad versus el doblez. Ambas responden a la necesidad de sobrevivencia, pero en la primera se impone la solidaridad y la vida que Dios desea dar, mientras que la segunda apunta al egoísmo y a la muerte.

3. La integridad como medio para vencer el fracaso y la pérdida

Ser víctimas de una catástrofe es una experiencia trágica que nos fuerza a luchar por la sobrevivencia con una pobre cantidad de energía vital. Es en estos momentos donde necesitamos más valor y más claridad de los principios cristianos que nos alimentan y se encarnan en prácticas de rectitud y justicia. Sin embargo, no siempre contamos con la energía para que estos principios prevalezcan y triunfen sobre la situación que nos atrapa. De aquí el peligro de torcer nuestro camino y abandonar la vida como experiencia de confianza en Dios, en su gratuidad y en su apertura hacia nuestro dolor. Puede, así, ganar el egoísmo y orientar nuestra práctica hacia el acaparamiento y la indiferencia. El llamado de la fe es la de continuar luchando como testimonio de la presencia de la gratuidad de Dios en nuestra vida. El premio no es un cielo nuevo y una tierra nueva en un futuro distante, sino que ya, ahora mismo, podemos encontrar, al valorar en nosotros la presencia de Dios, una energía nueva que nos llena, a saber, el reconocimiento de que Dios es gratuidad y que por lo mismo no nos pone a prueba. Pero si estamos a prueba individual y colectivamente al enfrentar el espíritu de este mundo y acercarnos a él en lugar de acercarnos a Dios:

 Ad lteros!  no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios?
Cualquiera, pues, que desee ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios...
Someteos pues a Dios; resistid al Diablo y él huir  de vosotros.
Acercaos a Dios y él se acercará a vosotros...
Humillaos ante el Señor y él os ensalzar . (St 4.4,7-8,10)

El camino ha sido marcado y ahora se nos llama a una comprensión más profunda de Dios. Al igual que Job tiene que abandonar sus quejas para ver en la experiencia tanto cotidiana como cósmica la gratuidad de Dios, así también nosotros no debemos dejarnos partir por el dolor. Parece un llamado que no reconoce la misericordia, parece demasiado pedir que dejemos a un lado el dolor para ver en el momento de crisis un momento para explorar nuevas dimensiones de la gratuidad y perseverar, persistir en la confianza en Dios. Más sencillo abandonarse al dolor, ocultarse en el sentimiento de culpa y asumir la realidad como castigo, pero ahora, en el momento culminante de nuestra queja se abre, al mismo tiempo el momento oportuno para dar de la abundancia que encontramos en Dios.

Desde el punto de vista antropológico el discurso debe reforzar esta energía interna que no ha permitido que en Centro América nos abandonemos a la muerte. Hemos aprendido a sobrevivir. Pero  c mo sobrevivir? Esta es la cuestión de fondo.  Tendremos el valor para seguir amando la vida o preferiremos el placer de sentirnos castigados por un Dios inmisericorde que castiga a buenos y malos, justos e injustos? La confesión de fe es central: Dios es gratuidad. Pero gratuidad que se encarna en nuestros actos íntegros.

Esto nos plantea el reto de crear una simbología que nazca de la solidaridad cotidiana, de los gestos de sobrevivencia que expresan el profundo amor de Dios por nosotros. Esta simbología dibujaría a Dios como el espíritu de la perseverancia en la vida solidaria y gratuita. Abandonarse al fracaso y a pérdida es parte de la debilidad de nuestra biología que busca la sobrevivencia a cualquier costo. Por eso es el tiempo apropiado para revalorizar la vida y por supuesto la muerte. Este último aspecto es central, pues es la muerte la que nos provoca más angustia y más dolor. La muerte está siempre como una sombra sobre nosotros. La siguiente canción de Silvio Rodríguez nos presenta una visión diferente de la relación muerte-vida que debe ser considerada con el propósito de crear una simbología alternativa sembrada dentro de la perspectiva de la gratuidad:

Los años pasan si
la vida no
el mundo estalla hermoso alrededor
si el corazón mortal me deja de latir
en ese instante hay quien salto a vivir
los años pasan si
el fuego no
el fuego volver  en los hijos del sol
si el pecho se apagó por un soplo senil
el gran incendio acudir  en cien mil
hay quien precisa una canción de amor
hay quien precisa un canto de amistad
hay quien precisa remontarse al sol
para cantar la mayor libertad,
hay quien precisa una canción de paz
hay quien precisa el canto de un fusil
hay quien precisa una evidencia más
para tener la razón de vivir

Los años pasan si
lo bello está, lo bello está
invitando a irlo a tomar
si el sueño envejeció
fue triste para él
lo bello nunca más será de aquel.

Lo que proponemos es simple y está en el fondo de esta canción: la muerte es aparente la vida no, la vida es real. La vida está convocándonos continuamente a descubrirla aún en medio de la pérdida, del fracaso, de la soledad. No todo se ha perdido, los que quedamos vivos tenemos la posibilidad de perseverar en la creación de un tiempo nuevo. El dolor nos debe enseñar a ser más críticos con la indiferencia, pero sobre todo con la cobardía. Debemos aprender a ver críticamente dónde camina el espíritu de este mundo y donde cada uno de nosotros camina por sus sendas. El valor de la vida es tan grande, pero al mismo tiempo esta es tan frágil que no podemos confiarnos en su permanencia con nosotros. Así, cada vez que alguien muere el dolor debe llevarnos a ver dónde la vida sigue floreciendo. Esta es la tarea pedagógica de la fe: aprender a ver el lugar donde florece la gratuidad de Dios. Este es camino que, yo entiendo, nos presenta Santiago.

Centroamérica no ha sido castigada por Mitch, sino que la acción de este huracán crea una crisis que nos permite expresar nuestra confianza en Dios por medio de obras perfectas que reflejen y exploren la gratuidad de la misericordia divina. Así logramos una simbología que puede generar la energía necesaria para seguir luchando sin ceder un espacio al sentimiento de pérdida.

Bibliografía

- Aland Barbara, Aland, Kurt; Karavidopoulos, Johannes; Martini, Carlo M.; Metzger, Bruce M.; . (Editores). *The Greek New Testament*. SBU e Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, 1994. 4ta. Edición. 918 pp.
- Davids, Peter. *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1982. 226pp.
- Dibelius, Martin y Greveen, Heinrich. *James*. Fortress Press, Philadelphia, 1975. Translated by Michel A Williams. 284pp.
- Hartin, Patrick. "Who is wise and understanding among you? (James 3.13) An analysis of wisdom, eschatology and apocalypticism in the Epistle of James" in *Seminar Papers*, SBL, 1996. pág. 483-503.
- Ubieto, J.A. (director Equipo de traducción). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1975. Biblia. 1836 pp. 2a.ed. revisada y aumentada
- Calduch-Benages Nuria. En *El Crisol De La Prueba: Estudio Exegético De Sir 2 1-18*. Verbo Divino 1997.

Jesús y Legión, la paz como problema teológico. Estudio sobre Mc. 4.35-5.20 (1998)²⁸

Este es un ejercicio de lectura del texto de Mc 4.35-5.20 leído desde el lenguaje del mito como aporte a la hermenéutica latinoamericana. Este se inspira en el trabajo de reflexión iniciado en 1994 en la Cátedra Oscar Arnulfo Romero y Galdámez en el contexto de dos discusiones, una sobre el mito y su importancia para el desarrollo de una epistemología teológica que responda mejor a la situación centroamericana y la otra sobre las claves de lectura del ser centroamericano frente a los acuerdos de paz en la región. Estas dos discusiones nacieron como fruto de la definición de la Cátedra que integra la reflexión teológica a la problemática de los Derechos Humanos. Las discusiones precedentes a ese momento estuvieron orientadas por una opción sobre la forma de abordar la problemática de los Derechos Humanos que tomaba como eje el desarrollo de una lectura a partir del concepto de lo humano en oposición al acento legal que había sido decisivo en las décadas de los 70s y 80s.

El ángulo de acceso al texto es la discusión sobre el significado del concepto de paz de cara a este nuevo momento histórico en donde, oficialmente, se ha suprimido la guerra. En consecuencia, surgen preguntas de fondo sobre el tema como por ejemplo ¿cuál es el significado de lo humano en una Centroamérica que ha pagado más de doscientas mil vidas por conquistar la paz? ¿Cómo modelarían el ser centroamericano las enormes pérdidas humanas no sólo en cuanto a la cantidad de muertos por la guerra, sino también en los miles de mutilados, heridos, desaparecidos, torturados, desplazados y en la crisis económica galopante en la región dado el largo periodo del conflicto bélico? ¿De dónde surgiría la energía para reiniciar la vida en un contexto de “paz” después de perder logros clave en los campos político y cultural en Nicaragua? ¿Qué significaba y significa “paz” en este nuevo momento histórico? ¿Qué se logró después de toda esa inversión de esperanza?

La paz se constituye en una significancia y, por ende, su definición conceptual es solamente un esfuerzo minúsculo ante las preguntas de fondo. Por esa razón la “paz” debe ser analizada y sentida de manera dual, pérdida de la esperanza y la utopía generadoras de movilización popular en los últimos 25 años y alternativa a la “paz oficial” de cara a un futuro sin guerra, pero sin la presencia popular o con esta presencia profundamente restringida.

Dicho esto ¿qué tiene que ver con este nuevo momento un texto bíblico en donde se narra la liberación de un endemoniado? El acercamiento hermenéutico del texto Marcos a partir del lenguaje mitológico ofrece una serie de posibilidades de sentido que, considero, abren brechas de esperanza.

28 La versión de este artículo corresponde a la tesis de licenciatura en teología en la Escuela Ecueménica de Mena Oreamuno, 1997. El lenguaje del mito como un aporte de la hermenéutica bíblica latinoamericana, y a un artículo que salió en una publicación artesanal del equipo de la Cátedra Oscar Romero de la EEC R: “Predicad un evangelio de ¿Paz?!” En Cátedra Oscar Arnulfo Romero y Galdámez. *Mito, teología y comunicación: Antología* 1994-1995. Publicaciones UNA. Otra versión apareció en la Revista Vida y Pensamiento, 14, No. 2. Nada de estos artículos han quedado disponibles en internet para su lectura.

Las tres claves propuestas en el punto 3 cruzan esta lectura sin anclarse en un punto específico pues se trata, no de pautas aplicables en tramos particulares de la lectura, sino de una manera de situarse frente al texto. Podemos reconocer en el texto, casi a simple vista, motivos mitológicos, sin embargo, lo que buscamos es el eco de la tercera fuente como el contexto de tales motivos, no los mitos sino el mito originante. El objetivo de la lectura no es llegar a una nueva definición de “paz”, sino generar evocaciones, mostrar ambigüedades, plastificar las luchas cotidianas como símbolos de las luchas profundas del ser humano por formarse. Para guiar la lectura proponemos dos ejes que forman parte de la significancia “paz” en el contexto centroamericano: la paz como tranquilidad y la paz como conflicto. El resultado final debería ser el mostrar que el conflicto es inalienable de la experiencia de paz. Digo mostrar porque no se trata de argumentar o de proponer sino de vincular por medio de la evocación el profundo temor que tenemos al conflicto y cómo este nos vuelve insensibles a la creatividad que surge del caos que el conflicto genera. En el conflicto nos hacemos humanos, vencemos la muerte, avanzamos en la tarea de continuar-viviendo.

El trabajo exegético formal, en particular el estudio de las estructuras del griego quizá no sea tan evidente, pero es lo que permitió esta lectura al potenciar la plasticidad de las palabras griegas que no hacen eco en nuestro sistema de significancias. A la vez la lectura no pretende la demostración de una hipótesis sino la generación de reacción que estimule las capacidades analítica y emocional de la persona que lee y a la hagan vivir dentro de la piel de este endemoniado.

Este ejercicio de lectura está estructurado en dos secciones principales:

- a. La identificación y construcción de la significancia “paz” en el contexto centroamericano.
- b. Los anclajes del texto marcan en su propio sistema de significancias: el caos de la paz
- c. La paz como significancia en ambos mundos

La identificación y construcción de la significancia “paz” en el contexto centroamericano

La apertura del espíritu en medio del cementerio

¿Forma parte, la paz, del corazón del evangelio? Al parecer, la respuesta es obvia sí, es el evangelio de la paz (Ef 6.15). El evangelio habla de paz, la desea y la busca. Sin embargo, uno debe preguntarse si esto es realmente así. El evangelio, eso que está contenido en las Escrituras, eso que creemos, lo que predicamos, y por lo que nos organizamos como iglesias ¿existe aparte de quienes creemos en él? Es decir, evangelio (contenido de la fe-paz como utopía) y fe (experiencia humana-paz como praxis) ¿son una sola cosa? Así que afirmando el uno afirmamos el otro: vivir el evangelio es vivir la paz y vivir dentro de la Iglesia (institución). La pregunta de fondo aquí sería ¿cómo nuestras organizaciones eclesiales viven ese evangelio de paz? ¿Son ellas testimonio de esa experiencia de paz del evangelio?

Entonces, si revisáramos la historia del cristianismo, es decir, en su aspecto de la historia de las instituciones cristianas, deberíamos encontrar ingentes esfuerzos por generar la paz, por evitar la exclusión de los miembros que piensan distinto, por abrir diálogo con distintas formas de pensar. Quizá, se podría ver con claridad cómo estas instituciones han defendido a los débiles frente a los poderosos: ricos o gobernantes o militares. Pero, aunque existen excepciones, pareciera que no hemos entendido el evangelio en su ser experiencia de paz como parte constitutiva de nuestra fe y nuestra organización y no hemos creído en él, porque nos ha caracterizado la guerra, la lucha por el poder y la indiferencia ante la injusticia o la adhesión a los poderosos.

Por ejemplo, en Centroamérica, muchos que han luchado en favor de la paz del lado de los pobres y desde el corazón de la fe cristiana, han sido asesinados, por otros que se entendieron a

sí mismos como cristianos y mataron para preservar el orden de Dios. Parece que las iglesias han roto con el evangelio de la paz: en ellas se oponen el evangelio (como mensaje y utopía) y la fe (como vivencia). A la luz de estas afirmaciones, que, por demás, son fácilmente constatables desde el punto de vista histórico, debemos preguntarnos  qu  es esa paz que caracteriza al evangelio?

La lucha constante por defender derechos, ideas, proyectos, utopías en favor de la paz y de los pobres ha provocado, como respuesta, tantas torturas, persecuciones y hambres, también en nombre de Dios y de la paz. En mi opinión, esta lucha, como energía para posibilitar la vida humana, es más importante para la vida del mundo que la consecución del proyecto utópico que la orienta. Quizá el corazón de la paz es, en realidad, el conflicto, y el evangelio de paz es, en realidad, la instauración simbólica de la lucha cotidiana entre la vida y la muerte (cruz-resurrección), entre la esperanza y la desesperación (reino de Dios-reino de este mundo), entre los sueños y el trabajo (la nueva creación-discipulado), entre el dolor y el amor (destrucción del ser humano-fraternidad).

Me es difícil, como centroamericano, hablar de paz y olvidar el costo en vidas humanas con que se ha escrito nuestra historia. También es difícil aceptar, de cara a la nueva época que vivimos, que vendrán tiempos mejores. Más difícil aún es creer que las iglesias cristianas tendrán la palabra-llena-de-la-fuerza-del-Espíritu como para ayudarnos a vivir con una esperanza dignificante y viable. Por esta razón opto por no dibujar paisajes de bellos colores que recreen nuestra vista y nos devuelvan una visión de paz que es impensable ya como proyecto global. El camino que tomo tampoco renuncia a la esperanza: más bien me proporciona el coraje para continuar luchando. Pero, cuando de paz se trata, más vale que encaremos la cruda realidad: la paz que buscamos no depende de nuestros sueños políticos y teológicos, depende de encontrar colectivamente la raíz humana de la vida y de reconstruir sobre ella.

Esto significa asumir el conflicto como forma de ser de toda vida y de toda la ecología. Tampoco se trata de caracterizar los conflictos: los buenos y los malos, los que est n a favor de la vida y los que est n a favor de la muerte. Más bien, nuestro esfuerzo sería por descubrir en nosotros mismos, en nuestra cotidianidad, en nuestras instituciones, los esfuerzos desesperados que hacemos por estructurar un orden “verdadero”, “firme” y, en algunos casos, “eterno” que nos aleje de todo conflicto. Es por eso por lo que la discusión de fondo es acerca de los fundamentalismos. No me refiero a los fundamentalismos que nosotros, “los que no lo somos”, designamos como tales, si no, los nuestros: los fundamentalismos que se esconden detrás de los mesianismos, las opciones absolutas, el compromiso con una causa.  A cuántas personas hemos dañado en nombre de nuestra justa lucha?  A cuánta gente hemos excluido en nuestras iglesias y organizaciones progresistas porque no “piensan” como nosotros?  Qu  nos diferencia de aquellos contra quienes luchamos? El realismo político  es razón suficiente para excluir a otro ser humano?

En la primera sección de esta reflexión trato de presentar mi perspectiva de la situación centroamericana, trascendiendo lo político, lo económico y hasta lo social para “asomarme” a la fibra con la que hemos tejido nuestra historia. Esa fibra, compuesto complejo de dolor y alegría, nos ha marcado y tal marca es clave para soñar el futuro. Dentro de esta sección me referir  también a la iglesia (sin apellidos), considerando los espacios más progresistas y las experiencias más liberadoras. Se trata de un intento por ver el mar en que estas pequeñas barcas avanzan, y es el mar lo que realmente interesa en este momento. Sólo si entendemos el mar, sus corrientes, sus fuerzas, su manera de ser, podremos trazar caminos pertinentes.

En la segunda sección, en lugar de una investigación del concepto “paz” en diccionarios especializados, considero más apropiada una lectura bíblica que destaque la perspectiva del conflicto que planteamos anteriormente. Por esa razón, mi lectura toma como clave hermenéutica la evocación de lo mitol gico⁵ en los textos. Hemos escogido Mc 4.35ss y 5.1-20, poniendo especial

atención al relato del endemoniado geraseno. Tratamos aquí de mostrar los anclajes del texto en su sistema de significancias.

Los celajes se fueron, ahora, viene la noche

Paz y reconciliación son dos conceptos que la historia ha unido indisolublemente en Centroamérica. Ambos expresan no sólo algo concreto que se empieza a experimentar: el cese de la guerra y el tiempo de reconstrucción; sino que también señalan un anhelo profundo, una utopía: el deseo de tener tranquilidad para crecer. El sueño de millones de centroamericanos es tener la libertad de guardar el fusil, de dejar de esconderse, de regresar a su hogar, de iniciar una vida que sea digna de tal nombre, de ver crecer a sus hijos, de construir su casa, de sembrar su tierra, de tener trabajo.

Estos anhelos nos indican la calidad de la fibra con que ha sido tejida la historia de Centroamérica: la carencia, la muerte, la angustia, la pérdida. Huir y esconderse son dos términos que resumen lo que ha sido nuestro entorno vital. Pero, en medio de esa terrible experiencia fundante, también encontramos la poesía, el amor, la solidaridad, la valentía y sobre todo, la esperanza. Así que, aunque el tejido de nuestra historia es tosco, sus colores le dan una belleza muy particular. La muerte nos ha tocado y nosotros respondimos dibujando la aurora.

Sin embargo, esta mezcla de dolor y esperanza ha dejado sus huellas: llevamos heridas profundas aún abiertas. Nos habitan, como es de esperar, el miedo, el dolor y un sentimiento enorme de impotencia frente al deseo de preservar la vida, la nuestra y la de nuestros seres queridos. Durante años enfrentamos cotidianamente la muerte: cadáveres arrojados en las calles y la pesadilla mayor de la desaparición forzada y la tortura. La historia nos ha engendrado un rencor, un odio, una rabia, todo junto.

Cuando cesa la guerra, la vida continúa, y con ella continúa viva esa experiencia brutal. Ahora debemos reprimir y desterrar de la cotidianidad lo que antes manifestábamos con el fusil, la organización y la lucha, porque esas formas de ser y sentir, “no construyen la paz”. Pero también, se nos dice que debemos reprimir nuestra manera de cantar, de soñar, y nuestra perspectiva del porvenir. No es sólo el fusil el que se guarda, con él tenemos que guardar también los símbolos que nos iluminaron el camino. Se supone que al cesar la guerra se cancelan las deudas que ésta ha provocado y, entonces, comenzamos una vida nueva: “¡todo quedó atrás, ahora el futuro es nuestro!” Para muchos de nosotros este nuevo futuro, esta nueva vida, en vez de responder a nuestros sueños, nos provoca, vacío y soledad.

El temor, el odio y el rencor no se borran firmando un acuerdo de paz o hablando sobre la reconciliación nacional. Tampoco se borra nuestro sueño de aquella otra paz, la que parimos en música, en libros, en símbolos, con el fusil en la mano. Por eso, las experiencias interiores de perdón, de querer recomenzar, a veces de la nada, recordando lo mucho que se ha perdido, sólo pueden ser posibles si logramos encontrar una energía mayor que el dolor ancestral de nuestra Centroamérica y que la frustración de ver nuestros sueños pisoteados.

Nuestra historia está dibujada con cientos de miles de muertos, millones de refugiados, altos porcentajes de PIB dirigidos a alimentar los ejércitos: pobres que para sobrevivir matan pobres. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que, para algunos de nosotros, el deseo de vivir, el amor por la vida, la esperanza de cierta calidad de vida, nos causan, en este contexto, un dolor de tal magnitud, que no sabemos si somos capaces de perdonar y recomenzar. No sabemos qué nos duele más, si el rencor, el perdón, o la frustración.

El ansia de encontrar la paz, según nuestros pueblos, se puede traducir como el deseo de vivir tranquilos, sin sobresaltos, con la libertad mínima necesaria para vivir y morir en unión de los seres amados. Sin embargo, hay quienes quisiéramos algo más: la liberación. Los que portamos esa pasión sabemos que al callar las armas no calla la injusticia y vemos, como una pesadilla, que han

germinado los PAEs en nuestro jardín. Es como si hubiésemos corrido forzosamente tras un globo y cuando ya casi lo teníamos asido, un viento lo lanza más lejos. Ahora el hambre provocada por las balas da paso al hambre del ajuste estructural. ¿Cómo marca nuestra conciencia este volumen de sentimientos de impotencia? ¿Qué ha sido de la paz? ¿Dónde encontrar la energía para seguir viviendo con estos sueños rotos?

En la oscuridad, las sombras se parecen a la luz

Pero, ante el dolor surgen siempre diversas respuestas. Esto es lo que están ofreciendo diversos grupos religiosos católicos y protestantes. En ellos la sanidad física y emocional, la prosperidad y la celebración se experimentan como hechos concretos aquí y ahora, no como esperanzas futuras. Personalmente considero que estos grupos cumplen, de una u otra forma, lo que prometen. Ellos dan el espacio para ritualizar esa impotencia y llevarla a un sentimiento profundo de poder. Las necesidades de los seres humanos no se resumen en el pan. Más bien, parece ser mayor el deseo de obtener esa experiencia fundamental de la paz-tranquilidad: apropiarse de cierto control sobre las circunstancias. Frente a esos grupos y ante los anhelos de los pobres, nuestros grupos eclesiales “alternativos” no pueden competir: nuestro canto es de lucha, de conflicto, de riesgo. Nuestro sueño aún está en el más allá y la mayoría de nuestra gente está demasiado cansada para dar un sólo paso más.

Esta oferta religiosa de paz-tranquilidad, va en consonancia con el ambiente general que los medios de comunicación nos proyectan sobre lo que está sucediendo hoy en el mundo y cómo debemos interpretarlo. Pareciera que estamos ya en el desarrollo de un Nuevo Orden Mundial de paz y prosperidad. Se multiplican los tratados de libre comercio (TLC), se abren mercados históricamente cerrados, caen las barreras arancelarias, se está logrando una verdadera libertad para la inversión, crece el turismo (¿cómo un cáncer cultural?). Por decirlo de algún modo, estamos viviendo el sueño de unas relaciones abiertas y libres en donde los seres humanos pueden “crecer” (¿con un poco de inglés y unos cursos del INA?). Todo esto pareciera decirnos que este es el tiempo apropiado para vivir tranquilamente.

Claro que el impulso de ese sentir se ve frenado por las situaciones de Bosnia, Somalia, Ruanda, Haití, Cuba y la “mayúscula” Corea del Norte. Si no fuera por estos países las cosas irían mucho mejor. Recordemos que los cohetes con cabezas nucleares con que se apuntaban Rusia y Estados Unidos están siendo desmantelados unos, y otros han dejado su objetivo y esperan nuevas instrucciones. Sin embargo, estos mismos cohetes y otras armas terriblemente destructivas son reconvertidos en nuevas mercancías en los mercados internacionales. Palestinos e israelitas inician los primeros pasos en la creación de un Estado Palestino. Se firma la paz entre Jordania e Israel. ¡No hemos vuelto a saber nada de los libios! Irak fue vencido y es poco lo que sale de Irán. Es cierto que hay atentados (Buenos Aires, Inglaterra, España, Panamá), pero la comunidad mundial, por medio de la ONU, se está integrando para responder unánimes a estas situaciones, tal y como lo hicieron en el Golfo Pérsico.

Los medios y los políticos también revierten estas visiones del mundo hacia Centroamérica. Quizá como nunca antes, parece que la paz anida aquí. Cesa la guerra. Los pueblos ahora se lanzan a la conquista de mejores condiciones de vida. El pasado se ha borrado de la mente de los medios: ¿para qué recordar tanto dolor? Al fin se puede hablar de integración económica centroamericana, de cooperación, libre comercio, trabajo, productividad, eficiencia, hacer un frente común ante los países más poderosos. El aspecto más relevante de este nuevo momento se muestra en las ya comunes reuniones de los presidentes del área. En algunos países aún queda la tarea de la reconciliación (que la gente ya no se mate entre sí) y en otros, como Costa Rica, la “vida buena” prometida está floreciendo y no podemos esperar sino un brillante futuro. La energía necesaria para asumir esta experiencia presente debe venir de la competitividad. En ella se juega la consecución de los sueños.

Competitividad es la nueva clave de la paz. A partir de ello se articulan en una nueva perspectiva todas las cosas: ecología, desarrollo sostenible, capacitación, formación, educación. Destruir el ambiente es, sin duda, destruir las posibilidades de riqueza, hay que preservarlo. Claro que este nuevo proceso tiene un costo, unas víctimas, pero este es el costo del futuro. El progreso implica sacrificios y debemos hacerlos si queremos sobrevivir, así percibo el credo de nuestros políticos y empresarios. Claro que, de esta manera, el progreso y la paz son correlatos de este nuevo sentir y su matriz es la competitividad: ambos nacen de ella. La competitividad es una nueva significancia que está anclada en aspectos básicos del lenguaje del mito. También los humanos, para llegar a serlo, tuvimos que competir y ganar sobre otras especies. Pero ¿podremos soportar la implicación genética de esta nueva significancia? El ser humano nuevo ¿nacerá del seno del asesinato de los más débiles?

Sabemos que son sombras, pero nos reconfortan

Pero los que aún soñamos con otra paz, ante todo esto, nos sentimos incómodos. Vemos que entre la televisión y nuestras calles hay un abismo que nos hace sospechar que la “vida buena” no camina tan cerca de nosotros. Aquí nos topamos con un problema muy hondo: ¿son válidas estas respuestas de progreso-competitividad y de apropiación ritual del poder como formas alternativas de vida y, por tanto, vehículos de la paz? En otras palabras, estas alternativas, ¿son capaces de organizar creativamente el tejido de la historia centroamericana y orientarlo hacia la reconstrucción?

Por el carácter de esta reflexión, no es posible profundizar de lleno en este planteamiento. Pero, podemos asumirlo de una manera más apropiada y dar un modesto aporte. En primer lugar, retomemos el sentimiento religioso al que aludimos arriba y que se expresa claramente en espacios como los canales de televisión 23 (protestante) y 31 (católico) de Costa Rica. Allí, efectivamente, los televidentes pueden encontrar una energía capaz de ayudarles a superar el sentimiento de impotencia a que nos referimos antes. Se dan innumerables testimonios de cómo Dios se manifiesta y destruye aquellas cosas que destruyen al ser humano y que le quitan la paz (Guerra espiritual). El creyente, aunque frágil, puede apropiarse de esos actos de Dios y de sus promesas por medio de la fe, la que consiste en una actitud de obediencia al Señor. De esta manera, entonces, puede ser feliz.

En el corazón de esta experiencia encontramos una perspectiva teológica fundamentada en la culpa: somos pecadores. Pecar no es algo que se hace sino algo que se es. Nuestra naturaleza nos mueve a pecar y pecar es lo natural en nosotros. Por eso, el sacrificio de Cristo es fundamental: sólo por medio de él podemos librarnos de nuestra culpa. Su muerte fue justa y necesaria. El fin justifica los medios: nuestra liberación justifica su sufrimiento y su muerte. Dios se ha cobrado en él la deuda que nosotros habíamos contraído.

En segundo lugar, esta vivencia religiosa se da sobre todo en la experiencia ritual-cúltica. Allí el creyente encuentra, solo pero acompañado de otras soledades, una fuerza que lo penetra totalmente y le permite soltar los dolores, las frustraciones y las angustias que lo tienen atado, preso, esclavo. Allí supera lo insuperable, porque descubre (continuamente) que existe alguien más allá, alguien que no está determinado por nuestro sufrimiento. Este ser ha hecho todas las cosas y tiene todo bajo su control. Sin embargo, a pesar de su enorme poder, su rectitud y su odio hacia el pecado, nos ama y nos ha provisto con muchas promesas, escritas en la Biblia, para que vivamos como sus hijos, hijos del Rey de reyes y Señor de señores.

El culto es un ritual de pasaje: en él, la persona entra atribulada, esclavizada, destruida y sale aliviada, libre, y recreada. La dinámica que posibilita tal experiencia fundamental se sostiene sobre la base de una voluntad colectiva, orientada hacia la búsqueda de una calidad de vida alternativa a la cotidiana. Pero, esa alternativa sólo se da en contraposición a la cotidianidad: lo que se vive cada día es la negación de lo que se debería vivir, de lo que Dios quiere; el templo y el culto son el espacio y el momento apropiado para romper con aquello y vivir de otra forma. Esta ruptura es la matriz de la

energía que se genera en cada ritual-culto, porque abre la posibilidad de lo nuevo, de la recreación de todas las cosas. El problema con esta experiencia es que no ofrece vías concretas para cambiar la cotidianidad, sólo niega su validez sin tender ningún puente entre lo que somos y lo que queremos ser. De esta ruptura que no posibilita un proceso constructivo de la vivencia cotidiana surge la urgencia de santidad y de apartamiento de lo común, de recogimiento dentro del templo.

En el fondo de esta problemática se da una sistemática negación de la corporalidad como experiencia fundamental de ser humano. Está claro que, si lo natural del ser humano es ser pecador, este ser que somos, nuestra naturaleza, el cuerpo, está esencialmente descalificado. Por lo tanto, la cotidianidad, que está formada por la dinámica de las corporalidades, también lo está: dos cosas malas no hacen una buena.

De esta forma podemos integrar el rasgo básico de la cultura centroamericana: por un lado, el sentido de carencia-muerte-angustia-pérdida y por el otro lado la vivencia religiosa del tipo que exponemos. Todo esto es propio de la caducidad de la corporalidad, la vida auténtica está en otra parte, lejos de este cuerpo de muerte. Entonces los conceptos de paz y de reconciliación que surgen de esa dinámica buscan la no-conflictividad de lo trascendente. En consecuencia, se privilegian los espacios del espíritu o del alma y el camino adecuado para eso es la santidad.

En tercer lugar, debemos preguntar si ese afán de paz-tranquilidad-no conflictividad responde a la forma en que Jesús vivió y comprendió lo que era el Reino de Dios como esperanza de paz. Aquí es donde podemos responder en alguna medida al problema que explicitamos al inicio de esta sección.

Tu eres la luz del mundo

Hace unos meses tuve que compartir un curso sobre el evangelio de Marcos y durante ese tiempo me golpeó profundamente el relato del endemoniado gadareno en Mc 5.1-20. ¿Cómo es la calidad de vida de una persona cuyo hogar es un cementerio, que vive sin amigos, sin familia, sin conversar, gritando, golpeándose con piedras, tratando de liberarse de las cadenas que le ponen los del barrio? ¿Qué clase de vida es esa? ¿Es vida?

Claro que nosotros hoy pensamos en el final feliz del pasaje y decimos “¡Gloria a Dios! Jesús lo liberó”. Sin embargo, ¿a qué precio? ¿cuál es el precio de la paz que ofrece Jesús en este pasaje? Este final feliz tuvo un precio muy alto, la muerte de un enorme hato de cerdos: ¿qué significó esta pérdida para sus dueños, sus empleados y la comunidad que se alimentaba de ellos? ¿Es válido poner en peligro la alimentación de muchos para rescatar a uno solo? ¿No hubiera sido más justo dejar al endemoniado como estaba y mantener la producción en su dinámica normal? Aquí tenemos que hacer una pregunta obligada: ¿qué significa ser discípulo de Jesús a la luz de este pasaje?

Tomando la debida distancia de los finales felices con que leemos los evangelios, tanto los “fundamentalistas” como los “progresistas”, nos vemos en la necesidad de releer los textos que hablan de paz y reconciliación con ojos más críticos: ¿en qué consiste la paz que se obtiene del seguimiento de Jesús? ¿cuál es el costo de la gracia?

Necesitamos aprender a sospechar de ese gran interés de todos nosotros, seres humanos, de evitar todo aquello que nos incomoda, nos molesta, o nos hace pensar en cambios. Este reordenamiento urgente de las crisis se muestra en diversas formas: olvidándolas-negándolas, levantándoles un monumento-construyendo modelos para imitar o repudiar, o elaborando “las verdaderas” utopías. La urgencia por conquistar un equilibrio hace de tales productos que nacen de nuestras entrañas entidades trascendentes dignas de adoración. Por eso, no debemos aceptar fácilmente ni el mundo según los medios, ni los evangelios que tienen demasiadas respuestas oportunas y felices, aunque sean progresistas. Es hora de enfrentar la cruel realidad de que el futuro, los sueños, las utopías, no son extrañas a lo que somos aquí y ahora, y al lugar de donde tomamos la energía vital

que orienta nuestras vidas. Por otro lado, el pasado es una posibilidad, una puerta a la madurez y al crecimiento, no podemos vivirlo como una cárcel, ni en fotografías. El pasado camina con nosotros y por eso cambia con nosotros. Por todo esto es fundamental que nos propongamos estas inquietudes acerca de la paz, no sea que ya estemos preparando una respuesta fácil que nos ayude a sentirnos tranquilos y nos alivie de la responsabilidad de vivir, sin conocer el camino.

La “vida tranquila” del sueño marcano de la paz. El texto en su mundo de significancias

Como mencionamos antes, el texto que trabajaremos es Mc 5.1-20: el endemoniado de Gerasa (Biblia de Jerusalén 3ra. edición), pero acompañado del relato de la tempestad calmada en 4.35ss. Los dos pasajes nos enfrentan con una experiencia humana profundamente dramática, la cual, no sin razón, debe sobrecogernos: estamos ante el combate fundamental de la vida contra la muerte. Es el combate que todos los seres vivimos día a día, esperando, persistentemente el nuevo amanecer. El evangelista nos ofrece una serie de claves para poder captar esa lucha, que, entiendo yo, es la raíz de lo que podría ser una perspectiva distinta de la paz-reconciliación.

Celajes, el mar, buena compañía y un bote

Marcos nos ha preparado cuidadosamente para llegar al capítulo 5 con la apertura de espíritu apropiada. Devolvámonos lentamente. Está atardeciendo (Mc 4.35), Jesús navega en una barca con sus discípulos, y otras barcas los acompañan, están pasando a la otra orilla. De pronto surge un torbellino de viento y las olas “empezaron a abalanzarse”⁶ sobre la barca. El mar (como llama Marcos al lago de Galilea) quiere tragarse la barca, ahora singularizada en el texto (4.37), las otras han desaparecido. Este mar evoca un poder terrible, desordenado, amenazador, caótico ⁷. El mar no es amigo de los seres humanos. Podemos traer a nuestra memoria Gn 1.2, tal y como lo traduce la Biblia de Jerusalén:

La tierra era caos y confusión y oscuridad
por encima del **abismo**,
y un viento de Dios aleteaba
por encima **de las aguas**.

“Abismo”, como dice Severino Croatto “connota la idea de aguas abundantes, a veces diluviales, a veces oceánicas, ya amenazadoras, ya salvíficas...”. También el mar, como nos sugieren muchos otros textos bíblicos, contiene enormes monstruos como Leviatán y Behemot (ver Is 27.1) ⁹. En este sentido, el conjunto de las aguas, el mar, es un espacio terrible, que no ha podido ser habitado por el ser humano; éste es sólo su presa. Por eso Jesús reprende al viento y le pone al mar un “bozal” para tapar su boca.

Juan Mateos nos dice que la estructura verbal de Mc 4. 37-38, indica que Jesús era consciente del peligro que corrían cuando se durmió. El propone la siguiente traducción: “Las olas empezaron a abalanzarse...y él se puso a dormir”. Los acompañantes de Jesús en la barca sienten que a él no le importa el destino de ellos. Esto ocurre en el momento en que los discípulos cruzan el caos (mar), y el caos quiere tragárselos. Se sienten profundamente solos. La vida de los seguidores de Jesús está siendo amenazada por un poder que ellos sienten infinitamente mayor que ellos: ¿dónde está el Señor en ese momento? ¿por qué no viene en su ayuda? ¿qué sentido tiene este enorme riesgo? Pero Jesús ve las cosas de otro modo y les reclama: ¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe? Ante el peligro, el miedo los devora anulando su capacidad de actuar, los paraliza.

Sin embargo, ahora no pueden echarse para atrás, están en el mar, han escogido un modo de vida, y viajan en él. La barca es frágil, la osadía de los discípulos va más allá de lo que ellos

mismos pensaron; se están hundiendo y no saben qué hacer. Ched Myers dice que este pasaje intenta dramatizar las dificultades encaradas por la comunidad del reino en su esfuerzo por superar las institucionalizadas divisiones sociales entre judíos y gentiles. Pero quizá debemos ir más allá: la comunidad del reino existe en unas relaciones sociales que, por su carácter alternativo y nuevo, están en un peligro inminente: el contexto quiere devorar la comunidad de fe. Los valores se pueden diluir fácilmente en contextos de persecución quedando siempre, a la mano, la alternativa de ir cediendo poco a poco para sobrevivir. La fe, en este pasaje, parece ser una energía que les permitiría a los discípulos sobrevivir, lado a lado con el miedo y avanzar, en medio del caos, hasta “la otra orilla”, playa, que como veremos tampoco no ofrece ninguna seguridad.

La imagen de Jesús dormido, ausente, inconsciente de nuestra angustia, nos sugiere su muerte. La esperanza de los seguidores de Jesús se está derrumbando ante los retos de un nuevo momento. Sin el Maestro las cosas no son iguales. El miedo los domina, realmente los está devorando, es mayor su temor que la amenaza del mar y del viento. En este pasaje se señala con claridad la imposibilidad de volver atrás, por lo menos no sin haber cruzado antes. El miedo es una fuerza orientada a la preservación de la vida en momentos críticos, pero al mismo tiempo puede paralizar alternativas de sobrevivencia. Ellos quieren salvar sus vidas, el caos los amenaza, se aferran a un reproche desesperado: ¿no te importa que perezcamos? (4.38). Dicho de otro modo ¿cuánto valemos?, ¿cuánto vale el esfuerzo que estamos poniendo.

La acción de Jesús no es un premio, más bien, se trata de un regaño. La cobardía no acerca al ser humano a la vida. Respirar no siempre significa vivir. Surge en el texto la voz de Jesús: “¿cómo no tenéis fe?”. La fe es el único camino para alcanzar la vida. Esta va más allá de la conversión. Como dice Juan Mateos “la conversión no supone un encuentro personal con Jesús. Cuando ese encuentro se verifica el término usado (en Marcos) es fe/adhesión o creer/tener fe/prestar adhesión. Cuando Jesús llama al seguimiento no exige como condición la conversión, sino que invita directamente a seguirlo (Mc1.17, 2.14). Siendo el seguimiento la expresión de la fe/adhesión a Jesús, conlleva un cambio de actitud más radical que el que produce la “conversión”. 13

El texto sugiere que la fe es una fuerza en combate con el miedo dentro de nosotros mismos; el miedo paraliza, la fe impulsa. Esta fuerza se expresa en el seguimiento y el seguimiento a Jesús nos confronta con su ausencia: él está dormido mientras enfrentamos los riesgos del camino. No tenemos modelo, ni guía, la tarea es sólo nuestra. Estamos huérfanos ante la responsabilidad de crear el presente y el futuro en el corazón del caos. Nos duele el abandono, nuestra necesidad de sobrevivir nos angustia, ya no entendemos el mundo que nos rodea, sólo queremos que las cosas se calmen. Pero la fe tiene su propio cosmos (orden), su fuerza no es sin sentido, está más allá de la sobrevivencia. La fe, según Francisco Avendaño es el reconocimiento de que la vida es don 14. Más allá de cualquier proyecto o de cualquier líder, de cualquier dogma o utopía, el discípulo encuentra su fuerza en la gracia de Dios que le dona la vida. Esta experiencia le permite integrar distintos aspectos de su propia vida, discernir caminos y superar el temor, aunque este se irá del todo. No hay abandono de parte de Jesús sólo la experiencia básica de saberse responsable del destino personal y colectivo.

El texto también refuerza ese sentido de la vida como don insinuando la resurrección en 4.39: “habiéndose despertado”. Son los discípulos los que siguen “durmiendo” y tienen una pesadilla. Todo el texto nos reclama nuestra actitud ante el conflicto y la adversidad. Pensamos que vivir es alejar las amenazas, conscientes a la vez de que esto es imposible. La resurrección se da cuando vivimos con fe. La vida se presenta como superación del temor a la muerte y como vida más allá de la sobrevivencia. Respirar no es vivir, el vivir es experimentar la existencia como gratuidad y

por eso como posibilidad creadora. El caos no es rendición y nulidad del ser sino su única vía para expresar creativamente su potencial.

Una playa, allá, en el horizonte

Marcos no nos da descanso, parece sentir que el tiempo se acaba y que el discípulo debe asumir una actitud de lucha ahora mismo. El relato del endemoniado de Gerasa continúa en el tono del de la tempestad calmada, la lucha fundamental entre la vida como don y la vida como sobrevivencia.

Cuando salieron de la otra orilla estaba atardeciendo. Aunque no se dice, tal parece que ya es de noche o ¿quizá se ha detenido el tiempo? Recordemos que toda esta escena se da en la playa, los visitantes no penetran totalmente aquel “otro mundo”. Todo se da en el umbral de realidades antagónicas. Por eso, lo cronológico es una clave básica para participar en la experiencia del relato.

Si es de noche, el texto evoca la metáfora del transcurrir del día: la unión entre claridad y oscuridad, entre actividad y reposo. La noche se presenta como una invitación a descansar: ha pasado la tormenta. Pero es ahora cuando Jesús ha pasado del sueño a la vigilia, está despierto y se mueve. Por otro lado, si el tiempo se ha detenido en el relato, entonces, estamos ante un momento culminante: el umbral de diferentes experiencias colectivas de vida que se enfrentan.

Cualquiera que sea la situación cronológica, la cuestión central es otra: la acción de Jesús está desgarrando el tiempo y el mundo de los seres humanos. Las tensiones entre el caos y la comunidad de discípulos más bien afloran. Las contradicciones aparecen mucho más claras en el corazón detenido de la larga noche de injusticias y sufrimientos que los seres humanos hemos vivido. Parece que la ausencia de indicaciones cronológicas nos comunica la presencia de ambas experiencias: la noche y el compás de espera.

Profundicemos más las ideas anteriores. En primer lugar, la noche evoca la oscuridad, el momento en que el ser humano percibe claramente su fragilidad, sus ojos no son buenos guías, los animales y los bandidos acechan, su pie resbala, es vulnerable. La lucha contra la muerte acechante (sobrevivencia) se convierte en la razón de ser. Surge, en ese momento, el deseo de una seguridad mínima y fundamental, que termina dejándonos ciegos. De día o de noche el terreno es el mismo sólo que debemos ver de otra manera: aprender a distinguir en la oscuridad entre las sombras y los objetos. Sólo si esperamos un rato, nuestros ojos se acostumbrarán a la oscuridad y la podrán penetrar. Pero debemos vencer el miedo y la angustia de sentirnos pequeños y vulnerables. El estado de emergencia debe ceder paso al estado de vigilia. La acción de Jesús no espera un nuevo día, se realiza de noche. En esta misma noche viven los discípulos y ahí deben actuar.

En segundo lugar, si se trata de un compás de espera, éste nos hace sentir que estamos en el umbral de experiencias fundamentales de pérdida y encuentro, de angustia y emoción por lo nuevo. Tenemos la oportunidad de iniciar un camino alternativo, una nueva creación. Mirar atrás es para decir adiós. La espera es también oscuridad y zozobra. De cualquier forma, el temor nos invade y buscamos escribir lo mismo con otra letra. Entonces, el adiós se torna en hasta luego, la oportunidad en repetición, la nueva creación, en ídolo que surge del pasado. El camino del pasado puede vencernos y encubrirse en “formas nuevas” de hacer lo mismo.

Pero la espera puede, también, ser maduración, posibilidad, descanso necesario, acción innovadora. Jesús irrumpe como una fuerza invasora dentro de una forma de vida y sus acciones generan cambios profundos, imborrables: el tiempo de Dios ha llegado y todo será creado de nuevo. Los discípulos están en el umbral de la creación de una forma de vida alternativa (vida como don) y la espera entre el pasado y el futuro los abruma.

La guerra de los mundos

A lo anterior debemos unir el texto en sí. Los que viajaban en la barca han penetrado un espacio extraño, han cruzado el horizonte, se adentran en lo desconocido. Superaron al caos de las aguas. De las varias barcas que salieron sólo quedó una. De los que llegaron a la otra orilla en aquella barca, quedó uno. En 4.35 Jesús dice “Pasemos a la otra orilla”, este proceso de pasar ha dejado muchas bajas, ahora Jesús está sólo. Únicamente él cruza el umbral. Los compañeros de viaje han desaparecido, siguen en el umbral, no han terminado de pasar. La barca también puede ser un lugar seguro. Ellos son ahora espectadores, tienen un escenario delante. Allí presenciarán sus vidas y sus más profundos temores como una enorme película, y nosotros hoy, junto con ellos. Dice Jean Starobinski que “el texto está estructurado de manera tal que el lector (el oyente) del evangelio se convierte, de inmediato, en discípulo de Cristo, por intermedio del relato”.

Como clave de lectura de este relato queremos asumir, en la línea de la tempestad calmada, la tensión entre caos y cosmos. Si hacemos esto, debemos renunciar a buscar en este pasaje un final feliz, porque esta lucha fundante es “eterna”. Es decir, está fuera del tiempo cronológico pues se trata de la dinámica propia de la vida: la violencia del cambio. La vida es una explosión de energía: la erupción volcánica, el terremoto, el ciclón, todos ellos actúan en el desarrollo de este planeta junto con el agua, el viento, el calor. La vida es una multiplicidad de procesos, de los cuales, nosotros, no tenemos control. La vida nos rebasa y nosotros lo sabemos, por eso, sentimos que su caminar es violentamente opuesto al nuestro: el cambio es nuestro enemigo, es caos, nuestra civilización cosmos.

Marcos 5 inicia con la irrupción de los navegantes en la otra orilla. Esta no sólo está opuesta geográficamente a la que es el mundo propio de ellos (su cosmos), sino que, además, se nos dice, se trata de otra cultura: la región de los gerasenos, es decir, la Decápolis, tierra gentil (opuesta etno-religiosamente). El texto comunica, desde el principio, conflicto, ruptura, irrupción en otro mundo, caos. Starobinski sugiere que “el hecho de haber franqueado los límites adquiere un nuevo aspecto cualitativo: se trata del enfrentamiento de un mundo infernal, equivale a un descenso a los infiernos”.

Pero esta tensión inicial será enfrentada sólo por Jesús. Cuando él desembarca, “inmediatamente” le sale al encuentro un varón con espíritu impuro. Este es su territorio como se verá en 5.10 y Jesús es el invasor. Si leemos este pasaje desde “esta orilla”, la que los navegantes han dejado, no nos debe extrañar que aparezca repentinamente un varón con espíritu impuro. Recordemos que lo que está fuera de nuestras fronteras es caos y el caos está habitado por espíritus terribles y malignos. Ahora, si tomamos en cuenta el punto de vista de quienes habitan la orilla visitada, estos viajeros y quien desembarca, son también caos, pues no pertenecen a “aquel mundo”. Impuros, infernales, bárbaros, extranjeros (cuya raíz significa enemigo), son los de afuera de “nuestro mundo”.

¿Qué significa esto en el contexto palestino de los años alrededor del 70? Para responder, necesitamos penetrar más profundamente en el significado humano de la fe de los judíos y de los de “la otra orilla”. Siguiendo tal camino nos topamos, en el mundo judío, con la Torá: “No me preguntéis si un mundo sin judíos significa un mundo sin Torá. Pero ciertamente un mundo sin Torá sería un mundo sin judíos (A.H. Fiedlander). Franz Mussner dice también que “el judío cumple la ley porque ama al Dios que concluyó un pacto eterno con Israel”. Continúa diciendo:

Los judíos entienden por tanto la vida a partir de la ley de una manera totalmente distinta a la que con frecuencia les adjudican los cristianos. Ciertamente no conciben ese vivir en la ley como un “acaparar méritos” o como una “obra” de la que gloriarse ante Dios. La concepción, válida aún hoy para un judío, de la existencia según la ley ha de entenderse a partir de tres elementos fundamentales que componen su visión de la fe: la emuna (solidez, fidelidad, confianza, rectitud), su realización en obras y la santificación de la vida cotidiana. El “concepto de fe” hebreo, la emuna, implica en primer

lugar “confianza” (un “fiarse” de Dios en algo). Pero el judío no puede imaginarse la emuna sin la obediente puesta en práctica de los preceptos de Dios conforme a la Torá. ‘En la concepción judía, la fe no es un experimentar o un ser captado por alguien o por algo sino un hacer y actuar, un llevar a cabo y realizar...lo activo de la obra con el acento en la realización’ (N. Oswald). Para el judío la fe como obediencia a la Torá que Dios otorgó a Israel está en la santificación de la vida cotidiana. Pues tal es el sentido propiamente dicho de los preceptos de la Torá de acuerdo con la mentalidad judía: Quien a diario y en todas las cosas se somete al yugo de la ley priva a lo cotidiano de su profanidad y santifica la vida entera en todos sus aspectos y manifestaciones.

De este contexto espiritual surge el concepto de pureza/impureza, el cual orienta las prácticas cotidianas y por medio del cual se puede establecer quién está “dentro” y quién “afuera” del “cosmos” judío. Educar en este reconocimiento de los límites, fue tarea de los sacerdotes en un principio, pero con el tiempo otros sectores la fueron asumiendo. Ya para la época de Jesús, los fariseos constituían un grupo muy fuerte que había organizado, por medio de reglamentos, la forma de vivir la pureza en la cotidianidad. Sin embargo, no debemos olvidar la raíz de este esfuerzo: el amor a la ley/el amor a Dios.

Mathieu Collin y Pierre Lenhardt dicen que “(los fariseos) siempre estuvieron cerca del pueblo, preocupados por su formación y por su práctica. Fueron ellos los que asumieron la creación de sinagogas. Con su Torá oral, se cuidaron de dar al pueblo reglas precisas y aplicables en concreto. Profundamente fervorosos en su conjunto, son la parte más viva de Israel y asegurarán la supervivencia religiosa del pueblo más allá de los dramas del 70 y el 135”. Esta actitud difiere de la de los sacerdotes quienes pertenecían a las élites de Palestina especialmente de Jerusalén y se concentraban en el culto. Por lo tanto, su distancia con el pueblo de la tierra (’am ha-arets) era mucho mayor, no sólo por su necesidad de estar “puros” sino por pertenecer a una clase social superior. En su deseo de engrandecer la ley, por medio de su estricto cumplimiento, los fariseos y con ellos el judaísmo rabínico, designarán con el antiguo concepto ’am ha-arets a aquellas “gentes de pureza dudosa, que no pagan debidamente los diezmos y que ignoran la ley. Un piadoso no puede ser un ’am ha-arets.”. Aunque esto no se limita a los pobres, establece una diferenciación muy profunda en el contexto de la sociedad Palestina, pues distribuye el mayor valor sociocultural “pureza” y define quienes lo poseen y quienes no, entre estos últimos están los gentiles. Palabra esta última con la que asumimos la perspectiva etnocéntrica del judaísmo hacia otras culturas y razas. “Gentil” es, en el contexto judío de la época, un concepto excluyente.

Desde la perspectiva “del otro lado”, de quienes vivían en la “otra orilla”, los judíos realmente eran invasores. El nombre Decápolis (10 ciudades) responde a la confederación de diez ciudades helenistas construidas, algunas, probablemente, por Alejandro Magno durante su conquista de Palestina, y ubicadas al oriente del Mar de Galilea y del Jordán. A esta confederación pertenecen Gadara, Hippos, Gerasa, Dion, Abila y otras, de todas ellas existe documentación por medio de excavaciones, estelas, inscripciones y monedas, además de las menciones de autores como Josefo. Este nos cuenta que Hippos y Gadara “a comienzos de la primera sublevación, fueron devastadas por los judíos al mando de Justo de Tiberíades. Los gadarenos y las gentes de Hipos se vengaron degollando por sí mismos o encarcelando a los judíos que vivían en sus ciudades”. También Gerasa fue atacada por los sublevados, los habitantes del lugar perdonaron a sus vecinos judíos. La lucha por la tenencia de estas ciudades fue constante: después de Alejandro, Antíoco, luego Alejandro Janeo, luego Pompeyo, hasta la primera guerra judía. De aquí debemos establecer dos actitudes fundamentales en la relación entre la Decápolis y los judíos: a. enemistad entre ambos pueblos, y b. afirmación de lo helenístico por los habitantes de la Decápolis.

Sobre estas ciudades no tenemos todo lo necesario para elaborar una síntesis de su cultura o religión como lo hicimos en párrafos anteriores con los judíos. Basta decir que en Gerasa se han encontrado ruinas de un hipódromo y dos teatros. También podemos decir que fueron centros culturales que aportaron pensadores y artistas renombrado. Quizá, a la luz de estas observaciones, podamos decir que la clave cultural entre lo de “afuera” y lo de “adentro” es la ciudadanía. Al respecto dice Edmond Levy “la ciudad, con su continuidad temporal y su solidaridad, permite al hombre escapar de la soledad, no hallarse como un extraño sobre esta tierra porque, según Aristóteles, incluso el sabio necesita amigos: sólo el que es excluido de la ciudad (el apolis) conoce aquella maldición que con demasiada frecuencia afecta a la “multitud solitaria” de las megápolis modernas.”.

No olvidemos que aquí se está dando el combate entre experiencias fundamentales de vida. El texto, entonces, queda marcado por una profunda lucha cultural y política. Los efectos de esta lucha afectaran al varón, a los cerdos, a los habitantes de la región y por último a Jesús.

La paz, el dolor de un nuevo nacimiento

Para captar este proceso de conflictos, debemos seguir los senderos del texto y uno de ellos, al que yo considero clave es la oposición entre el varón y los cerdos. La primera descripción del varón es muy dramática:

tenía su morada en los sepulcros
y ni siquiera con cadenas, nadie podía atarlo,

porque a menudo con grilletes en los pies y cadenas había sido atado
y eran echas pedazos por él, las cadenas, y los grilletes, rotos

y nadie lo podía dominar
y continuamente, noche y día, en los sepulcros y en los montes estaba gritando
e hiriéndose a sí mismo con piedras
(traducción literal del griego)

Según esta descripción podemos decir que este es un varón escindido, su ser está roto, ocupado por una fuerza invasora. Su cosmos está construido con símbolos de muerte y dolor. Está sólo, no habla, grita. Sus conciudadanos desean dominarlo, en esto consisten sus relaciones interpersonales: cadenas y grilletes. Habita los sepulcros y los montes, no descansa y se hiere a sí mismo con piedras. Toda la descripción está marcada por valores relacionados con la impureza en ambos mundos, el judío y el helenista.

El otro elemento que también se relaciona con impureza (desde el punto de vista judío) son los cerdos. Estos son la contraparte del varón con espíritu impuro. Marcos dice: “había una gran piara de cerdos que pacían al pie del monte” (5.11). Estos animales se oponen a la descripción del varón. El texto nos informa que están en calma = paciendo/comiendo, y al pie del monte, en oposición al varón que anda por los montes. Son una colectividad que está en paz y desarrollando su vida.

Pero cuando la “legión” entra en los cerdos, estos se precipitan al mar y se ahogan. Se puede observar la forma cómo estos animales asumen la conducta del varón con espíritu impuro: él se autolapidaba (Starobinski) 32, ellos se precipitan al mar. Así aparece de nuevo la autodestrucción como mediación de la existencia, primero en el varón, luego en los cerdos. Estos, sin embargo, no tienen ya esperanza de vida. También, la doble alusión al mar nos transporta al texto de la tempestad calmada: el mar quería devorar la barca, ahora devora a los cerdos.

Surge por primera vez en el texto el varón integrado, ahora su ser es uno: “y vienen a Jesús y ven al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, al que había tenido la legión y temieron”

(Mc 5.15). Este verso muestra la superación de la situación presentada en 5.3-5. Una nueva vida ha nacido: el ser humano ha sido renovado, arrebatado del corazón de la noche. Pero se ha pagado un alto precio: unos 2000 cerdos. Esta pérdida nos hace pensar en hambre, desempleo, angustia, temor para los habitantes de la región.

Esto implica que el nacimiento de una forma de vida alternativa supone una serie de pérdidas que afectarán a todos los sectores, por eso, lo nuevo no puede ser bien acogido: implica la muerte de un “cosmos”. La liberación no solo libera, sino que destruye. El proceso de la vida no es sólo hacia adelante en progreso permanente. Adelante no existe sino sólo como horizonte de posibilidades y todas ellas conllevan la experiencia de pérdida.

Existe, en la “otra orilla” un orden que ha aceptado como válido que un ser humano viva entre las tumbas y que los cerdos pasten libremente. Los habitantes de la Decápolis, en consecuencia, con tal orden, trataron muchas veces de dominar al varón con espíritu impuro porque su presencia destruía su forma de vida, el varón poseído era un símbolo del caos. Debemos señalar que Marcos no describe al varón como una persona peligrosa, más bien, aparece como una víctima pasiva de los ciudadanos de la región. El varón rompía las cadenas, pero no se dice que actuara violentamente contra otras personas. Esto si lo señala claramente Mateo que los define como muy furiosos/violentos (Mt 8.28). Por eso debemos entender que los ciudadanos de la región eran una constante amenaza contra el varón.

Los espíritus impuros no desean abandonar la región, no porque, para el autor, esa sea su única habitación posible (ver Mc 1.21-28, aquí aparece un espíritu impuro en una sinagoga), sino porque cada cosmos tiene sus propios demonios. Ched Myers dice que varias palabras de este pasaje en Marcos aluden directa/indirectamente a la dominación militar de Roma. Las ciudades helenistas posiblemente eran proromanas.

Para entender mejor la dinámica conflictiva del texto, presentamos una estructura interpretativa, usando como clave la tensión caos-cosmos:

- | |
|---|
| <p>a. Orden del mundo/cosmos: un varón con espíritu impuro/vive en la región. vv. 1-5</p> <p>b. Propuesta para transformar el orden/caos: Sal de él. vv. 6-9</p> <p>c. Propuesta para mantener el orden/no caos:
 suplica: permanecer en la región. vv.10-11</p> <p>d. Verificación:
 ruptura del orden- caos/nacimiento de un nuevo orden-cosmos.
 Los cerdos se precipitan fuera de la región y mueren. vv. 13-14</p> <p>c' Rechazo del nuevo orden:
 suplican: Sal de la región. vv. 16-17</p> <p>b' Rechazo del nuevo orden:
 suplica: permanecer con Jesús fuera de la región. vv. 18-19</p> <p>a' Aceptación del nuevo orden:
 Permanece en la región/va a Decápolis y predica. v. 20</p> |
|---|

El eje central del texto es la lucha entre Jesús y Legión, la cual no termina sino hasta que este último deja la región y cumple su cometido fundamental: matar...a los cerdos. El cosmos de la “otra orilla” se ha roto. Los cuidadores de los cerdos huyen llevando la nueva a la ciudad y a los campos. Atraen a otras personas que vienen a ver. Estas sienten el temor de estar ante un hecho sagrado. Parece que, los que vinieron después, no habían entendido los alcances del acontecimiento de la liberación del varón. Es necesario que “los que habían visto” les contaran no solo acerca del endemoniado, que estaba ante sus ojos, sino también de los cerdos (5.16) que ya no estaban. Acto seguido, los ciudadanos de la región le ruegan a Jesús que se vaya de los límites de su región, que abandone su “cosmos”. Se pueden observar en el texto un constante proceso de súplicas, tal

y como se subrayan en la estructura propuesta anteriormente. Esto debemos interpretarlo como el esfuerzo de los diferentes grupos por mantener su cosmos tal y como está, sin daños, sin cambios. De la estabilidad de sus cosmos depende su vida, por ende, perder el cosmos supone perder la vida. La presencia del caos exige al ser humano enfrentarse a la terrible tarea de construir lo nuevo.

Jesús se va, pero permanece en la experiencia de aquel varón. Este, a su vez, quiere una nueva vida lejos de su pasado. Pero debe quedarse, su palabra ahora es fundamental; su experiencia debe germinar en otros. La misericordia se ha revelado como la fuente vital del nuevo nacimiento. Su nuevo cosmos está orientado por esta fuerza: “Ve a tu casa y a los tuyos y cuéntales cuánto el señor te ha hecho y te tuvo misericordia” (5.19). El varón “fue y comenzó a predicar en la Decápolis cuanto Jesús le hizo a él y todos se maravillaban” (5.20). Aquí surge el concepto de vida como don. La misericordia es la manifestación de la gratuidad de Dios.

El ambiente vital del texto es la misión. Predicar/contar se constituye en el hilo que cose la segunda parte del relato (5.14: contaron-, 5.19: cuenta-, 5.20: comenzó a predicar-). La palabra no está vacía, cuenta con una energía que proviene de la experiencia y eso le da consistencia y capacidad realizadora. Dice Starobinski: “el gadareno, restituido a su identidad y a la posibilidad del lenguaje humano, siguiendo el ejemplo de Jesús, deberá asumir el duro privilegio de la singularidad frente a la pluralidad de sus oyentes (nota: la pluralidad, en el texto, es una fuerza negativa);...Pero quedará marcado por lo que le ha tocado vivir: es aquel a quien no se podía atar, aquel que vivió durante mucho tiempo al aire libre, en la exterioridad de la locura demoníaca;...después de ser liberado, ejerce una acción sobre los demás mientras que antes los demás trataban de dominarlo por la fuerza”.

Conclusión: La paz como significancia en ambos mundos

Los pasajes que hemos estudiado tienen como centro literario el conflicto. En el primero es el combate de Jesús con el mar y el viento; en el segundo es el combate de Jesús con Legión. También ambos pasajes están marcados por diferentes símbolos de muerte: el hundimiento de la barca, los cementerios, herirse con piedras, el ahogamiento de los cerdos. En ambos el temor es la reacción, no sólo ante el peligro, sino también ante la novedad de los hechos que están aconteciendo.

En Marcos 4.35ss el conflicto entre Jesús, los discípulos y el mar, refleja la crisis de la fe de los discípulos frente a los retos que plantea el ser una comunidad alternativa en el corazón de grandes fuerzas culturales y religiosas que los quieren absorber. Consideremos estas fuerzas: el judaísmo farisaico, los movimientos campesinos, las ciudades helenistas y el poder militar de Roma. ¿Quiénes son ellos para sobrevivir frente a este caos devorador? La cuestión es, si en lugar de “creer”, como medio para conjurar el caos, asumen (y nosotros con ellos), el camino del discípulado como experiencia creativa para construir nuevos mundos. El corazón de este planteamiento se ve con toda claridad en el relato del endemoniado geraseno.

En Marcos 5 el conflicto es el gran protagonista. La fe se verá confrontada paso a paso por un largo proceso de conflictos. Nada es fácil, el espacio de misión se gana a cambio de una gran pérdida. Este proceso de confrontaciones expresa no sólo la lucha entre dos formas de vida, sino entre varias:

Jesús-Varón
Varón-Espíritu impuro
Jesús-Legión
Cerdos-Legión
Gente/cuidadores-Jesús
Varón-Jesús

Cada personaje representa un orden diferente, otro cosmos, una experiencia de vida particular que entra en crisis al contacto con las otras, pero, sobre todo, con la acción radical de Jesús. Los cosmos previos al relato han sido destruidos por su palabra la cual confronta a los actantes del relato con la urgencia de construir otro orden u otros órdenes. Sin embargo, si se quisiera reconstruir lo anterior, sería imposible, porque la experiencia vital que lo alimentaba es irrecuperable. Por lo tanto, aunque no se acepte la propuesta de Jesús, algo nuevo tiene que surgir. El caos está presente, la “paz-tranquilidad” simbolizada en los cerdos pastando se ha quebrado y la “reconciliación” de las fuerzas que se confrontaban en aquel “cosmos” ha desaparecido. La ilusión de la quietud de lo permanente descansa en el fondo del mar. Ahora queda planteada una propuesta para crear órdenes alternativos: el varón que predica sobre la misericordia de Dios. Este varón con su nuevo nacimiento es el símbolo del discípulo, símbolo que se opone a los espectadores que se mantienen en la barca. Pero que, con todo, tampoco entiende, a juzgar por su primera reacción, el significado de su nueva calidad de vida: él quiere irse con Jesús, alejarse del caos que ha provocado su recreación.

Esto implica que el conflicto entre el varón + espíritu impuro y la civilización de la otra orilla, simbolizado por las cadenas, ha terminado y se ha nacido otro caos: su nueva vida es el recuerdo permanente de una dolorosa pérdida. También ha terminado el esfuerzo del varón por autodestruirse e inicia su lucha por reconstruirse en una nueva condición. Este se ha integrado como un ser humano con palabra propia dentro de una experiencia de vida germinal. Entonces, el conflicto ahora es entre el ser humano renacido y la civilización que lo ve como un símbolo de la destrucción de su cosmos (v. 15: se llenaron de temor). Por otro lado, la acción de Jesús plantea lo siguiente: ningún medio de producción que reduzca a un ser humano o a diferentes grupos sociales a la sistemática autodestrucción, tiene el derecho de reclamar por las pérdidas que genera su propia injusticia. En este contexto debemos interpretar la ansiedad de la Cámara de Radio de Costa Rica por su campaña nacional de rescate de valores. ¿Cuáles valores se quieren rescatar?

Para Jesús el ser humano tiene un valor mayor a cualquier medio de producción. El sistema que engendra víctimas en la otra orilla ha quedado simbólicamente roto. Ahora la tensión es entre Jesús como símbolo de la gracia-vida-como-don-encuentro, y el terror del caos producido por tal ruptura. El ex-poseso es la potencia de lo alternativo entre quienes sueñan con lo mismo. Al no ser ya útiles las cadenas este nuevo ser humano se torna en el verdadero Satán. Los dioses que apacentaban a los cerdos y les daban abundante vida han sido puestos en cuestión ¿en qué creer de aquí en adelante?

En América Central las crisis que se han generado a raíz de la lucha por salvar la dignidad humana han sido consideradas, por diversos grupos de poder, como caos, símbolos de destrucción. Por esa razón, el concepto de paz ha significado fundamentalmente pacificación y en consecuencia se ha legitimado, sin ningún tipo de respeto o piedad, el asesinato, la tortura, la desaparición y el hambre. A la vez, la iglesia (sin apellidos) con esta misma actitud ha ofrecido el mismo concepto de paz como pacificación (con excepciones) sólo que desde otro ángulo: tranquilidad, calma, quietud, estabilidad, y ahora, especialmente, prosperidad, confianza plena en la acción del dios que controla todas las cosas.

El lector oyente, en Marcos 5.1-20, ha visto el corazón de la fe: la construcción de comunidad fundamentada en la misericordia en medio de las profundas tensiones que vivía su comunidad de fe. No podemos esperar que en aquel contexto las cosas fueran mejor de lo que son hoy. El seguimiento de Jesús implicó grandes esfuerzos humanos y se desarrolló a partir de las tensiones entre los nuevos órdenes propuestos por la fe en el seguimiento a Jesús y el deseo de preservar los anteriores. Los símbolos tuvieron que ser releídos en la dinámica de las comunidades cristianas: ¿qué es la pureza? ¿qué de los ritos de iniciación? ¿qué hago con mi vida, cultura, familia,

religión? Marcos nos muestra la lucha de todos los seres humanos por sobrevivir, por resolver la situación de emergencia que provocan las inseguridades que generan los cambios, pero dice que la fe (reconocimiento de la vida como don) tiene la energía para dar el siguiente paso. En el fondo todos deseamos que después de los cambios estrictamente necesarios nada vuelva a cambiar nuestro mundo: hay que construir la justicia de una vez y para siempre. Así, luego de la revolución se espera seguir creciendo, progresando hacia la utopía y por ende los disidentes son llamados contrarrevolucionarios. Pero, en el texto, el orden está roto sin otro alternativo elaborado, los demonios se han ido, pero ahora el exposero es un símbolo del caos de la nueva situación que está emergiendo. Ahora todos están solos con su destino ¿qué va a hacer cada uno?

El orden nos da seguridad, tranquilidad, paz, equilibrio. Todas las fuerzas están reconciliadas dentro de él, alrededor de la desigualdad y la continuidad que componen el eje de ese orden. Al romperse, no se puede volver atrás, la irrupción de un punto de referencia alternativo (la misericordia) contradice la costumbre (el dominar). Aquí surge un sentido profundo de pérdida: nada volverá a ser igual. Nos inunda la vergüenza de sentirnos desnudos y a merced de una fuerza hostil (la práctica de Jesús) que reconocemos como justa y necesaria (al fin y al cabo, el varón queda liberado) pero a la que rechazamos porque nos hizo ver las cosas de otro modo y cuestionó la validez de nuestra manera de vivir. Nuestra paz se ha desintegrado, todo es confusión. Aparece la orfandad que nace de la responsabilidad de asumir la vida como un proceso que no escogimos al nacer y al que le debemos nuestro nombre.

Por eso consideramos que estos textos son apropiados para una reflexión sobre la paz-reconciliación, precisamente porque la paz-tranquilidad-calma-progreso, es imposible

Bibliografía

- Aland, Kurt; Black, Matthew; Martini, Carlo M.; Metzger, Bruce M.; y Wikgren, Allen. (Editores). *The Greek New Testament*. SBU e Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, 1975. Tercera Edición. 926 pp.
- Barthes, Roland y otros. *Análisis estructural y exégesis bíblica*. Aurora, Buenos Aires, 1973. 147pp. Traducido del francés por Mar Teresa La Valle.
- Bonnard, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, 2da. Edición. 632pp. Traducido del francés por J. Antonio Mujica.
- Clévenot, Michel. *Lectura materialista del evangelio de Marcos*. Sígueme, Salamanca, 1978, 232pp. Traducción del francés por Alonso Ortiz.
- Coenen, Lothar y otros. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, España, 1980-1985. Cuatro tomos.
- Collin, Matthieu y Lenhardt, Pierre. *Evangelio y tradición de Israel*. Cuaderno Bíblico No73. Verbo Divino, Navarra, España, 1991. 64pp. Traducido del francés por Nicolás Darrícal.
- Croatto, José S. *El hombre en el mundo I. Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3*. Aurora, Argentina, 1974. 270pp
- Croatto, J. Severino. *Hermenéutica bíblica*. Aurora, Buenos Aires, 1984. 108pp.
- de Santos, Aurelio. *Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1984. Cuarta edición. 704pp.
- Delcor, Matías. *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977. 149pp.

- García López, F. "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco". en *Estudios Bíblicos*, España, 1994. Vol. LII, Segunda época, Cuadernos 1-2. pag. 7-35.
- Hollenback, Paul. "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historial Study." en *The Journal of the American Academy of Religion*, XLIX/4. pag. 567-585.
- Jenny, E., Westermann, C. Eds. *Diccionario Teológico Manual del A.T.* Cristiandad, Madrid, 1978. Vol.1,1272pp. Traducido del alemán por P. R., Santidrian.
- Jeremías, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid, España, 1980. Segunda Edición. 409pp. Traducido del alemán por J. Luis Ballines.
- Levy, Edmond. "La herencia griega." en la Colección El Mundo de la Biblia # 27: *El mediterráneo II, el dominio del mar*. EDICEP, Valencia, 1991. 47pp. Traducido del francés por Juan Peñafiel.
- Malina, Bruce. *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*. John Knox, KY, 1981. 169.
- Mateos, Juan. *Estudios de Nuevo Testamento: el aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Cristianidad, Madrid, España, 1977.
- Mateos, Juan. *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Cristiandad, Madrid, 1982. 299pp.
- Mckenzie, John L. *Mito y realidad en el Antiguo Testamento*. Marova, España, 1971. 185pp. 124
- Mussner, Franz. *Tratado sobre los judíos: para el diálogo judeocristiano*. Sígueme, Salamanca, España, 1983.388pp. Tradujo del alemán Juan C. Rodríguez Herranz.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man*. Orbis, NY, 1988. 500pp.
- Richard, Pablo. "La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas." en en *Senderos*, ITAC, San José, Año XV-No. 43. Enero-abril, 1993. 149pp.
- Segundo, Juan Luis. "El círculo hermenéutico." en Victorio Araya. *La hermenéutica bíblica desde una óptica liberadora*. Seminario Bíblico Latinoamericano. San José, 1985. 2da. Edición. 90pp.
- Schürer, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)*. Cristiandad, Madrid, España, 1985. Edición dirigida y editada por Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black con la colaboración de Pamela Vermes. Tomo I: Fuentes y marco histórico. Tomo II: Instituciones políticas y religiosas.
- Tassin, Claude. *El judaísmo desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*. Cuaderno Bíblico No55. Verbo Divino, España, 1988. Segunda Edición. Traducido del francés por Nicolás Darrícal.
- Ubieta, J.A. (director Equipo de traducción). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1975. Biblia.1693 pp.

Apuntes para el estudio de la genealogía de Mateo 1.1-17 (2004)²⁹

Genealogía, linaje y personalidad diádica

El evangelio de Mateo es el único texto del Segundo Testamento (ST) que inicia con una genealogía. Con Gary Knoppers entiendo que una genealogía es una expresión escrita u oral de los descendientes de una persona o personas de un ancestro o ancestros (Knoppers, 2003). En el Primer Testamento (PT) otros textos tomaron ese camino. Entre ellos 1 Crónicas, el más representativo pues comprende nueve capítulos de genealogías (1Cró 1-9) que reconstruyen la historia sagrada de Israel desde Adán hasta aquellos que regresaron del destierro en Babilonia:

1.1 Adán, Set, Enós, 2 Cainán, Mahalaleel, Jared, 3 Enoc, Matusalén, Lamec, 4 Noé, Sem, Cam y Jafet. 5 Los hijos de Jafet: Gomer, Magog, Madai, Javán, Tubal, Mesec y Tiras. 6 Los hijos de Gomer: Askenaz, Rifat y Togarma. 7 Los hijos de Javán: Elisa, Tarsis, Quitim y Dodanim. 8 Los hijos de Cam: Cus, Mizraim, Fut y Canaán. 9 Los hijos de Cus: Seba, Havila, Sabta, Raama y Sabteca. Y los hijos de Raama: Seba y Dedán. 10 Cus engendró a Nimrod; este llegó a ser poderoso en la tierra. 11 Mizraim engendró a Ludim, Anamim, Lehabim, Naftuhim, 12 Patrusim y Casluhim; de estos salieron los filisteos y los caftoreos. 13 Canaán engendró a Sidón, su primogénito, y a Het, 14 al jebuseo, al amorreo, al gergeseo, 15 al heveo, al araceo, al sineo, 16 al arvadeo, al zemareo y al hamateo. 17 Los hijos de Sem: Elam, Asur, Arfaxad, Lud, Aram, Uz, Hul, Geter y Mesec. 18 Arfaxad engendró a Sela, y Sela engendró a Heber. 19 Y a Heber le nacieron dos hijos; el nombre del uno fue Peleg, por cuanto en sus días fue dividida la tierra; y el nombre de su hermano fue Joctán. 20 Joctán engendró a Almodad, Selef, Hazar-mavet, Jera, 21 Adoram, Uzal, Dicla, 22 Ebal, Abimael, Seba, 23 Ofir, Havila y Jobab; todos hijos de Joctán. 24 Sem, Arfaxad, Sela, 25 Heber, Peleg, Reu, 26 Serug, Nacor, Taré, 27 y Abram, el cual es Abraham. (1Cró 1.1-27)

De manera más modesta 1 Samuel:

1:1 Hubo un hombre de Ramataim, sufita de los montes de Efraín, que se llamaba Elcana hijo de Jeroham hijo de Eliú, hijo de Tohu, hijo de Zuf, efrateo. 2 Tenía dos mujeres; el nombre de una era Ana, y el de la otra, Penina. Penina tenía hijos, pero Ana no los tenía. 3 Todos los años, aquel hombre subía de su ciudad para adorar y ofrecer sacrificios a Jehová de los ejércitos en Silo, donde estaban dos hijos de Elí: Ofni y Finees, sacerdotes de Jehová. 4 Cuando llegaba el día en que Elcana ofrecía sacrificio, daba a Penina, su mujer, la parte que le correspondía, así como a cada uno de sus hijos e hijas. 5 Pero a Ana le daba una parte escogida, porque amaba a Ana, aunque Jehová no le había concedido tener hijos. 6 Y su rival la irritaba, enojándola y entristeciéndola porque Jehová no le había concedido tener hijos. 7 Así hacía cada año; cuando

29 Este artículo formó parte de una Guía de estudio sin publicar para el Plan de estudios de diplomado en teología de la EECR.

subía a la casa de Jehová, la irritaba así, por lo cual Ana lloraba y no comía. 8 Y Elcana, su marido, le decía: “Ana, ¿por qué lloras? ¿Por qué no comes? ¿Y por qué está afligido tu corazón? ¿No te soy yo mejor que diez hijos?”. 9 Después de comer y beber en Silo, Ana se levantó, y mientras el sacerdote Elí estaba sentado en una silla junto a un pilar del templo de Jehová, 10 ella, con amargura de alma, oró a Jehová y lloró desconsoladamente. 11 E hizo voto diciendo: “¡Jehová de los ejércitos!, si te dignas mirar a la aflicción de tu sierva, te acuerdas de mí y no te olvidas de tu sierva, sino que das a tu sierva un hijo varón, yo lo dedicaré a Jehová todos los días de su vida, y no pasará navaja por su cabeza”.

Este pasaje aporta insumos sobre el significado de la fertilidad humana y el impacto de la infertilidad dentro del marco de la historia sagrada de Israel. En el caso de Ana, al no tener descendencia, su experiencia de vida se torna dolorosa y es objeto de las burlas de la otra esposa de Elcana. Queda implícito, en tales burlas, el hecho de que su esterilidad es una sospecha de la maldición de Dios.

Otro caso de un texto que inicia con una breve genealogía es Tobías 1.1.” Historia de Tobit, hijo de Tobiel, hijo de Ananiel, hijo de Aduel, hijo de Gabael, del linaje de Asiel, de la tribu de Neftalí, 2. que, en tiempo de Salmanasar, rey de Asiria, fue deportado de Tibé, que queda al sur de Cadés de Neftalí, en la Galilea superior, por encima de Jasor, detrás del camino del oeste y al norte de Sefat.”

La función de las genealogías es establecer el linaje de una persona y el nivel de su honor de modo que uno pueda ubicarse en relación con esa persona de acuerdo al pedigrí que ella posee:

Las genealogías codifican la información que la gente necesita saber con el propósito de ubicarse a ellos mismos y a otros propiamente en el orden social. Una genealogía es entonces una guía para la interacción social. En situaciones conflictivas, las genealogías podrían ser citadas para poner a un oponente en su lugar. Trazando la genealogía hasta Abraham, Mateo indica la posición social de Jesús como un verdadero Israelita. La mención inmediata de David es para subrayar el rol mesiánico de Jesús. Proveyendo a Jesús con este tipo de genealogía real, Mateo lo ha ubicado a él en la cima de la escala de honor social, una posición que “explica” que su subsiguiente carrera estaba fuera del alcance del estatus de honor de un artesano de villa. (Malina, 1992, pág. 24)

En la genealogía de Mateo, el linaje de Jesús está marcado por una historia gestada en el corazón mismo de las tradiciones más ricas de Israel que incluye a la tribu real de la cual descenden tanto David como la monarquía legítima de ese pueblo “...parecería que el objetivo de la genealogía fuese establecer las raíces más nobles posibles para Jesús: su descendencia de los patriarcas más elogiados, la inclusión en el clan más honorable de Israel y su pertenencia a la familia más prominente del clan. En resumen, Jesús nació rey, una persona de estatus y honor excepcionales.” (Neyrey, 2005, pág. 155)

Leon-Dufour hace la advertencia de no leer la genealogía de Mateo desde el punto de vista de la lectura que se hace del prólogo al Cuarto Evangelio en donde la Palabra se “encarna”, implicando así una preexistencia espiritual (Léon-Dufour, 1982, pág. 52). Para los semitas la persona es un todo, no lo dividen como comúnmente se sugiere (cuerpo, alma, espíritu) y no pueden pensar al ser individual como algo aislado. El ser humano es un pueblo, un linaje, una relación presente con sus antepasados y con su progenie. Dirá Raymond Brown “... las genealogías pueden relacionarse con el concepto bíblico de personalidad colectiva: si se considera que algo del antepasado reaparece en el descendiente.” (Brown, 1982, pág. 60)

El principio al que se hace referencia es fundamental y se ha tipificado como *personalidad diádica* (Pilch, John y Malina, Bruce. Eds. , 1998, págs. 53-56). El ser de uno como individuo está vinculado estructuralmente al de otro. Es decir, uno es hijo de tal persona: Jesús hijo de María (Marcos 6.3), o Jesús hijo del carpintero (Mateo 13.55). El dicho “de tal palo tal astilla” de algún modo expresa esta dimensión. Uno carga con la fama o los estigmas de su linaje. El ser humano no se consideraba un individuo único en sí mismo y con todas las condiciones para realizar su propio destino como sucede en las tradiciones culturales de Occidente. Se puede inferir que todavía algunos sectores de nuestras culturas costarricenses y centroamericanas tienen rasgos más cercanos con la cultura mediterránea que con la cultura occidental que promueve el individualismo. Por eso, la genealogía de Mateo requiere ser comprendida en su contexto cultural: Jesús está marcado por su linaje. Dos ancestros son subrayados por Mateo: Hijo de David, Hijo de Abraham.

Esta forma de integrar a Jesús a la historia de Israel fue muy importante para los contemporáneos judíos y no judíos, pues les permitía ver en Jesús un vínculo con expectativa espiritual que debía realizarse en una monarquía justa que construyera la paz. Tal visión está comprimida en Mateo 1.23 al retomar a Isaías 7.14: “Emmanuel”, que Mateo traduce “Dios con nosotros”.

Análisis de la genealogía

- 1:1 Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham:
- 2 Abraham engendró a Isaac, Isaac a Jacob, y Jacob a Judá y a sus hermanos.
- 3 Judá engendró, **de Tamar**, a Fares y a Zara, Fares a Esrom, y Esrom a Aram.
- 4 Aram engendró a Aminadab, Aminadab a Naasón, y Naasón a Salmón.
- 5 Salmón engendró, **de Rahab**, a Booz, Booz engendró, **de Rut**, a Obed, y Obed a Isaí.
- 6 Isaí engendró al rey David. El rey David engendró, **de la que fue mujer de Urías**, a Salomón.
- 7 Salomón engendró a Roboam, Roboam a Abías, y Abías a Asa.
- 8 Asa engendró a Josafat, Josafat a Joram, y Joram a Uzías.
- 9 Uzías engendró a Jotam, Jotam a Acaz, y Acaz a Ezequías.
- 10 Ezequías engendró a Manasés, Manasés a Amón, y Amón a Josías.
- 11 Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, en el tiempo de la deportación a Babilonia.
- 12 Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, y Salatiel a Zorobabel.
- 13 Zorobabel engendró a Abiud, Abiud a Eliaquim, y Eliaquim a Azor.
- 14 Azor engendró a Sadoc, Sadoc a Aquim, y Aquim a Eliud.
- 15 Eliud engendró a Eleazar, Eleazar a Matán, Matán a Jacob.
- 16 Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo.
- 17 De manera que todas las generaciones desde Abraham hasta David son catorce; desde David hasta la deportación a Babilonia, catorce; y desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, catorce.

Las genealogías tienen una función reconstructiva teológica, no histórica o biológica (Brown, 1982). Como ya he señalado, el objetivo de esta es vincular a Jesús con la historia sagrada de Israel, representada en Abraham y David. Especialmente este último es importante para Mateo (Mt 1.1, 6, 17, 20; 9.27; 12.3, 23; 15.22; 20.30, 31; 21.9, 15; 22.42, 43, 45. 12x Lucas y 7x en Marcos). En la sección siguiente, Mateo 1.18-25, el tema de la ascendencia davídica es más evidente al enfatizar la ascendencia de José: “José, hijo de David...” (1.20). La genealogía mateana, como la persona autora del evangelio indica en 1.17 está estructurada en tres grupos de catorce generaciones cada uno: de Abraham a Isaí que engendró a David (2-6a), de David a Josías (6b-10), y de Jeconías a José 11-16). Si bien pesa la presencia de Abraham como padre fundador en la primera sección, es en realidad David el que permea todo el texto desde el final de la primera sección hasta

José. La estructura de la genealogía de Mateo en tres partes ha sido ampliamente discutida en Hagner (Hagner, 1993), Gundry (Gundry R. , 1982), y Luz (Luz, 1992) así como en Brown (Brown, 1982). Este último tiene la cualidad, no solo de la erudición que le caracteriza, sino también de su temprana traducción al español (1982, la primera edición en inglés apareció en 1979). Este libro se encuentra en casi todas las bibliotecas teológicas del país.

No me detendré en el análisis de las fuentes de la genealogía mateana o en el análisis histórico de las relaciones de parentesco que allí se dibujan, ni en la crítica textual. Como ya hemos indicado la cuestión histórica o biológica de esas relaciones no es fundamental. Nuestra perspectiva corre junto a Brown en este punto, pero ha sido actualizada por los estudios de Malina-Rorhbaugh (Malina, 1992) y Neyrey (Neyrey, 2005). Existen múltiples estudios (no demasiados) sobre la genealogía de Mateo entre ellos los de Helen Milton (Milton, 1962), Edgar Krentz (Krentz, 1963, págs. 409-414), Herman C. Waetjen (Waetjen, 1976), Barnes Tatum (Tatum, 1977), Wim Weren (Weren, 1997) y, por supuesto, la obra monumental de Raymond Brown titulada *El nacimiento del Mesías* a la cual hemos hecho referencia. Cada autor o autora aporta una bibliografía más precisa sobre el tema.

El primer verso de la genealogía de Mateo se traduce “Libro de las generaciones/orígenes/génesis de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham. Mateo opta por vincularse a Gn 2.4 o 5.1 en lugar de Gn. 1.1 como lo hace Marcos. Tanto Génesis 2.4: “este es el libro de las generaciones/orígenes/génesis de los cielos y la tierra”, como 5.1: “Este es el libro de las generaciones/orígenes/génesis de los hombres.”, hacen un paralelo con el inicio del evangelio de Mateo. Mientras Marcos 1.1. “Comienzo del evangelio de Jesucristo” se relaciona claramente con Génesis 1.1: “En el comienzo hizo Dios...” Marcos presenta una ruptura del tiempo en donde Jesús representa el nuevo tiempo que corta la historia, Mateo teje a Jesús dentro de la perspectiva de la historia sagrada de Israel.

El verso 1 y el verso 17 forman una inclusión en donde se repiten en forma inversa Cristo-David-Abraham/Abraham-David-Cristo (Hagner, 1993, pág. 5). Otras marcas importantes son la doble mención de rey en el verso 6 y la doble mención del destierro a Babilonio versos 11-12. El esquema puede establecerse de la siguiente forma:

Verso 1:	Cristo-David-Abraham
Verso 6:	...al rey David. El rey David...
Versos 11-12:	...en el tiempo de la deportación a Babilonia. Después de la deportación a Babilonia...
Verso 17:	Abraham-David-Cristo

En el verso 17 se indica que esta lista está organizada en tres periodos de 14 generaciones cada uno. Según Agustín del Agua “Un buen número de intérpretes, apoyándose en 1.17, donde los ascendientes de Jesús, a través de José, se resumen en tres grupos de 14 antepasados, ha visto ahí reflejado el valor numérico de las consonantes del nombre de David, escrito en escritura defectiva: *dwd* ($4+6+4 = 14$). Así por tres veces, se proclama el nombre de David y, consiguientemente, que Jesús es “hijo de David”. Dicho procedimiento derásico se llama gematría.” (del Agua Pérez, 1985, pág. 105).

Hagner también señala que si consideramos los tres periodos de catorce como múltiplos de siete se contabilizan 6 grupos de siete, siendo el nacimiento de Jesús de María, el séptimo como evocación de la plenitud y perfección (Hagner, 1993, pág. 6). Gundry, dice que, entre 1 Crónicas 1.34 y 2.1-15 (1 y 2 Crónicas debe considerarse como un solo libro), existen 14 nombres desde Abraham hasta David (Gundry R. , 1982, pág. 19). Es sugerente, entonces, que el número catorce

fuese establecido por el evangelista como un referente organizador de la genealogía y de su pensamiento en el resto del evangelio. De este modo, la frase “para que se cumpliera” (1.22; 2.15,17,23; 3.15; 4.14; 8.17; 12.17; 13.35; 21.4; 26.54,56; 27.9, trece veces) podría reforzar la idea de un plan de acción de Dios al estilo de los setenta años de Jeremías 25.11-12, o de las siete semanas de años de Daniel 9.24-27. En este segundo caso se trata de la llegada del Mesías:

Setenta semanas están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad, para terminar la prevaricación, y poner fin al pecado, y expiar la iniquidad, para traer la justicia perdurable, y sellar la visión y la profecía, y ungir al Santo de los santos. Sabe, pues, y entiende, que, desde la salida de la orden para restaurar y edificar a Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas; se volverá a edificar la plaza y el muro en tiempos angustiosos. Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías, mas no por sí; y el pueblo de un príncipe que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario; y su fin será con inundación, y hasta el fin de la guerra durarán las devastaciones. (Dn 9.24-27)

Brown presenta diversas soluciones sin llegar a una conclusión estricta “la idea de que una lista de nombres de antepasados de un hombre famoso, comenzado con Abraham, pudiera dividirse en partes numéricamente iguales no resultaría extraña a la mentalidad judía.” (Brown, 1982, pág. 75) Este autor cita el trabajo de Kaplan diciendo que, este “hace la interesante sugerencia de que el esquema de catorce aplicado a las generaciones refleja la división del mes lunar de veintiocho días (catorce en creciente y catorce en menguante). Abraham habría comenzado el creciente, y David sería como la luna llena; entonces vendría el menguante de catorce generaciones hasta el eclipse del destierro babilónico, seguido del creciente de otras catorce generaciones hasta llegar al Mesías, como luna llena.” (Brown, 1982, pág. 15)

Todas las posiciones parecen apuntar a la centralidad de David y a la relación entre este y el Mesías. Esta es la única conclusión razonable, dado que no se cuenta con ningún otro elemento para hacer una conclusión definitiva sobre este punto. Sin embargo, quiero subrayar este hecho para luego vincularlo con la posición de Ben Witherington III para quien Mateo “hace su más distintiva contribución mostrando cómo Jesús es un mesiánico Hijo de David, pero más grande que Salomón, ofreciendo aún una Sabiduría mayor. “ (Witherington, 2004, pág. 237), y que nos servirá de base para la interpretación del primer evangelio.

Ahora, una cosa es interpretar el verso 17 y otra, muy distinta, es encontrar una forma de contar los tres grupos de catorce generaciones. Dado que tenemos unos marcadores literarios específicos (v.1, v.6, vv.11-12, v. 17), no es posible contar sin más. Luego de revisar los estudios sobre el tema queda claro que no hay tres grupos de catorce generaciones cada uno. A lo sumo se pueden contabilizar catorce nombres en cada periodo de la genealogía. Así que presento la forma en que los he logrado conjuntar en tres grupos de catorce nombres cada uno. Dado que existen diversas repeticiones de nombres subrayo cuál he contado para que la persona que lee pueda seguir el camino recorrido:

Primer periodo

Abraham engendró a Isaac,
Isaac a Jacob,
y Jacob a Judá y a sus hermanos.
Judá engendró, **de Tamar**, a Fares y a Zara,
Fares a Esrom,
y Esrom a Aram.
Aram engendró a Aminadab,

Aminadab a Naasón,
 y Naasón a Salmón.
Salmón engendró, **de Rahab**, a Booz,
Booz engendró, **de Rut**, a Obed,
 y Obed a Isaí.
Isaí engendró al rey David.

14

Segundo periodo

El rey David engendró, **de la que fue mujer de Urías**, a Salomón.
Salomón engendró a Roboam,
Roboam a Abías,
 y Abías a Asa.
Asa engendró a Josafat,
Josafat a Joram,
 y Joram a Uzías.
Uzías engendró a Jotam,
Jotam a Acaz,
 y Acaz a Ezequías.
Ezequías engendró a Manasés,
Manasés a Amón,
 y Amón a Josías.

14

Tercer periodo

Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos,
 en el tiempo de la deportación a Babilonia.
 Después de la deportación a Babilonia,
Jeconías engendró a Salatíel,
 y Salatíel a Zorobabel.
Zorobabel engendró a Abiud,
Abiud a Eliaquim,
 y Eliaquim a Azor.
Azor engendró a Sadoc,
Sadoc a Aquim,
 y Aquim a Eliud.
Eliud engendró a Eleazar,
Eleazar a Matán,
Matán a Jacob.
Jacob engendró a José, **marido de María**, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo.

14

Esta organización acepta contabilizar la repetición de un nombre en la segunda y tercera sección: David (6a., en la primera sección y 6b., en la segunda sección); y Josías en la tercera sección, siendo la primera mención de Josías el cierre de la segunda sección, y la segunda mención el inicio de la tercera. Si contamos catorce series de nombres se deja fuera a Jesús. La genealogía marcadamente davídica termina con José. Jesús sería el punto de un nuevo comienzo. Esto lo analizaré un poco más adelante. Por el momento, para entender a Jesús como nuevo principio de origen, se puede echar mano a la interpretación que hace Brown sobre la doble filiación de Jesús en su estudio de 1.18-25:

Cuando Mateo nos dice que Jesús, quien, por el reconocimiento de José es descendiente de la línea real davídica, ha sido engendrado en el vientre de una virgen por obra del Espíritu Santo de Dios, ve una estrecha conexión entre la filiación davídica y la filiación divina. Para Mateo es un cumplimiento literal de la promesa que Dios hizo a David por medio de Natán: “Estableceré después de ti a tu hijo... Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo” ... la cita de reflexión de Is 7.14, relativa a la casa de David y a la presencia Dios en medio de su pueblo, refuerza la conexión. Antes de que Jesús haya suscitado el problema, Mateo dice al lector en el relato de la infancia que, aunque el rey mesiánico es hijo de David, David le llama “Señor” (Mateo 22.41-46). (Brown, 1982, pág. 136)

Cabe bosquejar el camino de la tradición sobre David en el Primer Testamento para entender mejor cómo fue tejiéndose el pensamiento en torno a la esperanza de renovación y liberación de un pueblo pequeño como “Israel”. Este bosquejo será muy provisorio y únicamente pretende ilustrar algunos rasgos de esa tradición. Me concentraré en las citas que Mateo toma del Primer Testamento. Sigo aquí el trabajo de Brown y su delimitación de las citas del Primer Testamento en Mateo (Brown, 1982, pág. 97)

Iniciamos con Isaías. Se menciona la Casa de David, el Trono de David, o la Ciudad de David en varias oportunidades (7.2, 13; 9.6; 16.5; 22.9, 22; 29.1; 37.35), incluso del Dios de David en 38.5. Este conjunto de referencias indica la vinculación filial de la monarquía de Judá con David. Esta monarquía se cimenta sobre él. Es importante resaltar que Mateo cita en dos ocasiones, especialmente significativas, el Libro de Emanuel (Isaías 7-12: Mt 1.23 = Is 7.14; Mt 4.15ss = Is 8.23-9.1). El heredero de la Casa de David es Acáz. Se le anuncia la conjura del Rey de Siria y del Rey de Israel para atacar Judá, frente a esta noticia, Acáz y el pueblo entran en pánico (Is 7.2). Este es el desencadenante del Libro de Emanuel. La profecía gira en torno al nacimiento de un niño que se establece como señal de esperanza:

Dios, aún, preverá a Acáz una señal, la concepción de un niño llamado Emmanuel (Is 7.14). El niño graciosamente asegura que la línea davídica continuará, y que el imperialismo Siro-Efranita fallará. El niño significa la presencia de Dios con su pueblo y la resistencia de Dios a las aspiraciones imperiales. Y Dios promete que, durante la vida del niño, la tierra de los dos poderes imperiales Siria e Israel será devastada. (Isa 7:16). (Carter, 2000)

Isaías 9.1-7 recupera esta perspectiva:

Mas no habrá siempre oscuridad para la que está ahora en angustia, tal como la aflicción que le vino en el tiempo en que livianamente tocaron la primera vez a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neftalí; pues al fin llenará de gloria el camino del mar, de aquel lado del Jordán, en Galilea de los gentiles. El pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz; a los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos. Multiplicaste la gente y aumentaste la alegría. Se alegrarán delante de ti como se alegran en la siega, como se gozan al repartirse un botín. Porque tú quebraste su pesado yugo, la vara de su hombro y el cetro de su opresor, como en el día de Madián. Porque todo calzado que lleva el guerrero en el tumulto de la batalla y todo manto revolcado en sangre, serán quemados, serán pasto del fuego. Porque un niño nos ha nacido, hijo nos ha sido dado, y el principado sobre su hombro. Se llamará su nombre “Admirable consejero”, “Dios fuerte”, “Padre eterno”, “Príncipe de paz”. Lo dilatado de su imperio y la paz no tendrán límite sobre el trono de David y sobre su reino, disponiéndolo y confirmándolo en juicio y en justicia desde ahora y para siempre. El celo de Jehová de los ejércitos hará esto.

Watts dice que “es significativo que todos los pasajes que explícitamente tratan con temas mesiánicos relacionados con la dinastía davídica ocurren en la sección de Acaz de la Visión (7.1-16; 9.5-6 (6-7); y 11.1-5, 10)” (Watts, 1985, pág. 102). Cabe leer Isaías 11.1-10

Saldrá una vara del tronco de Isaí; un vástago retoñará de sus raíces y reposará sobre él el espíritu de Jehová: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová. Y le hará entender diligente en el temor de Jehová. No juzgará según la vista de sus ojos ni resolverá por lo que oigan sus oídos, sino que juzgará con justicia a los pobres y resolverá con equidad a favor de los mansos de la tierra. Herirá la tierra con la vara de su boca y con el espíritu de sus labios matará al impío. Y será la justicia cinto de sus caderas, y la fidelidad ceñirá su cintura. Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro, el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca pacerá junto a la osa, sus crías se recostarán juntas; y el león, como el buey, comerá paja. El niño de pecho jugará sobre la cueva de la cobra; el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte, porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar. Acontecerá en aquel tiempo que la raíz de Isaí, la cual estará puesta por pendón a los pueblos, será buscada por las gentes; y su habitación será gloriosa.

Alonso Schökel explica que Is 11.1-9 es paralelo y complementario a Is 9.1-6. Isaías 11.1-9 recoge cuatro motivos de 9.1-6: el vástago sucesor, la justicia como fundamento, la paz universal, dos de los nombres o títulos (comparar “Admirable consejero y Dios Fuerte con espíritu de consejo y de poder) (Alonso Schökel L. y., 1980, pág. 166). Este dato permite ver en el libro de Emanuel una cierta unidad, aunque no sin diversas incorporaciones posteriores (p.ej. 11.10-16).

En otro contexto diferente se vuelve a retomar la cualidad que el Libro de Emanuel deposita sobre el trono de David: Isaías 16:5 “Y se dispondrá el trono en misericordia; y sobre él se sentará firmemente, en el tabernáculo de David, quien juzgue y busque el juicio, y apresure la justicia.”

Belén es la ciudad de origen de David como se aprecia en 1 Samuel 16:1 “Dijo Jehová a Samuel: ¿Hasta cuándo llorarás a Saúl, habiéndolo yo desechado para que no reine sobre Israel? Llena tu cuerno de aceite, y ven, te enviaré a Isaí de Belén, porque de sus hijos me he provisto de rey.” En Mateo 2.5-6 se retoma la cita de Miqueas 5.2: “Pero tú, Belén Efrata, tan pequeña entre las familias de Judá, de ti ha de salir el que será Señor en Israel; sus orígenes se remontan al inicio de los tiempos, a los días de la eternidad.” Mateo por su parte lee de la siguiente manera: “Y tú, Belén, de la tierra de Judá, no eres la más pequeña entre los príncipes de Judá, porque de ti saldrá un guiador, que apacentará a mi pueblo Israel”. Es interesante ver el texto en que se encuentra la cita de Miqueas:

Pero tú, Belén Efrata, pequeña para estar entre las familias de Judá, de ti me saldrá el que será Señor en Israel; y sus salidas son desde el principio, desde los días de la eternidad. Pero los dejará hasta el tiempo que dé a luz la que ha de dar a luz; y el resto de sus hermanos se volverá con los hijos de Israel. Y él estará, y apacentará con poder de Jehová, con grandeza del nombre de Jehová su Dios; y morarán seguros, porque ahora será engrandecido hasta los fines de la tierra Y éste será nuestra paz. Cuando el asirio viniere a nuestra tierra, y cuando hollare nuestros palacios, entonces levantaremos contra él siete pastores, y ocho hombres principales; y devastarán la tierra de Asiria a espada, y con sus espadas la tierra de Nimrod; y nos librará del asirio, cuando viniere contra nuestra tierra y hollare nuestros confines. (Miqueas 5.2-6)

La interpretación de Alonso Schökel sobre este pasaje de Miqueas es la siguiente:

...la dinastía davídica tiene que recobrar sus humildes comienzos antes de la esperada restauración. No Sión, sino Belén; no torre de muralla, sino aldea insignificante. Desde antiguo ha regido la ley de escoger a los débiles o pequeños. Gedeón (Jueces 6.15), David (1 Samuel 16). Isaías 11 anuncia el retoño menudo que sobrevive a la tala de los árboles prósperos... Cuando Mateo aplica este oráculo al Mesías, cambia la frase diciendo que “no es la más pequeña” sin contradecir lo que implica el original... (Alonso Schökel L. y., 1980, pág. 1060)

Pero el estudio de Alonso Schökel profundiza más en el pasaje de Miqueas: las mujeres vuelven a dar a luz porque los desterrados vuelven a reunirse con sus hermanos. Ambos motivos (las mujeres dan a luz y regreso de los desterrados) se encuentran en Isaías. Sobre el volver a dar a luz señala Isaías 7.14 y 9.5 y sobre el tema del resto que vuelve: Isaías 10.21s. Además, apunta Jeremías 31.16-17, y verso 22. Los motivos se retoman en el Segundo Isaías en los capítulos 49, 54 y 65. En los dos primeros casos se trata de citas que Mateo ha incluido en su evangelio. Entonces dice Alonso Schökel “La figura del rey pastor David se evoca en este verso (Miqueas 5.3), empalmado con la imagen pastoril de 2.12 y 4.6. Será rey por la gracia de Dios porque de él recibirá el poder y en su nombre lo ejercerá para eso tenía que ser pequeño y volver a sus raíces insignificantes, para que su orgullo esté puesto todo en el Señor.” (Alonso Schökel L. y., 1980, pág. 1061)

Como señalan Gundry (Gundry R., 1982) y Brown (Brown, 1982) la cita de Miqueas ha sido editada por Mateo que incorpora 2 Samuel 5.2: (5.1: Vinieron todas las tribus de Israel a David en Hebrón y hablaron, diciendo: Henos aquí, hueso tuyo y carne tuya somos.) 2 Y aun antes de ahora, cuando Saúl reinaba sobre nosotros, eras tú quien sacabas a Israel a la guerra, y lo volvías a traer. Además, Jehová te ha dicho: Tú apacentarás a mi pueblo Israel, y tú serás príncipe sobre Israel. Mateo cambia la frase de Miqueas “saldrá el que será Señor en Israel” por “el cuál pastoreará a mi pueblo Israel”, que he subrayado en el texto anterior. Esta edición de Miqueas subraya la perspectiva davídica que Mateo está construyendo sobre Jesús. Al mismo tiempo recupera con mayor claridad Miqueas 5.4.

Aunque Mateo no cita a Ezequiel, este profeta también recoge la tradición de guía-pastor e ilustra muy bien el punto anterior:

34.23: Y levantaré sobre ellas a un pastor, y él las apacentará; a mi siervo David, él las apacentará, y él les será por pastor. 24 Yo Jehová les seré por Dios, y mi siervo David príncipe en medio de ellos. Yo Jehová he hablado.

37.24: Mi siervo David será rey sobre ellos, y todos ellos tendrán un solo pastor; y andarán en mis preceptos, y mis estatutos guardarán, y los pondrán por obra. 25 Habitarán en la tierra que di a mi siervo Jacob, en la cual habitaron vuestros padres; en ella habitarán ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos para siempre; y mi siervo David será príncipe de ellos para siempre.

El trabajo de tejido que hace Mateo entre su narración sobre Jesús y las citas que va incorporando en el texto es particular y propio del evangelista. En un sentido se puede decir que avanza la tradición marcana y premateana y las redimensiona. Se trata de una reflexión personal del evangelista. Estas citas son introducidas en el texto por una fórmula particular “para que se cumpliera”: 1.22-23; 2.5b6, 15b, 17-18, 23b; 4.14-16; 8.17, 12.17-21; 13.35; 21.4-5; 27.9-10.

Este proceso reflexivo se puede ver muy claramente en la recuperación y construcción que hace Mateo de las tradiciones sobre Raquel. Mateo 2.18: “Voz fue oída en Ramá, grande lamentación, lloro y gemido; Raquel que llora a sus hijos y no quiso ser consolada, porque perecieron” teje en el texto Jeremías 31.15: Así ha dicho Jehová: “Voz fue oída en Ramá, llanto y lloro amargo: es Raquel que llora por sus hijos, y no quiso ser consolada acerca de sus hijos, porque perecieron”.

Raquel es la mujer amada de Jacob por quien tuvo que servir en la casa de Labán quien le obligó a recibir primero a Lea como esposa, luego de siete años de servicio. De acuerdo con la historia de Génesis 29, Jacob trabajó siete años por Lea y siete por Raquel. Lea era fecunda mientras que Raquel estéril. Entre ambas, incluyendo los hijos que Jacob procreó con la sierva de cada una, procrearon 12 hijos y una hija: Dina. Luego del Ciclo de Jacob (Gn 25.19-35), el Génesis desarrolla la historia de José (Gn 37-50), primer hijo de Raquel y razón por la cual, según la narrativa, las tribus habitan Egipto. Raquel muere en un mal parto del cual nace Benjamín: “Así murió Raquel, y fue sepultada en el camino de Efrata, la cual es Belén” (Gn 35:19).

Belén no es una ciudad significativa como entidad social en sí misma (Cazelles, 1992), lo es en cuanto su significado para las tradiciones en torno a Jacob y de estas, por la muerte de Raquel. También es el lugar de origen de David y su familia (1Sam 16.1). Solo veinte veces aparece Belén en la Septuaginta y en el Segundo Testamento, 39 veces en el hebreo. No obstante Mateo la menciona 5 veces en el Capítulo 2 y queda sumergida en el episodio del anuncio de los Magos que vienen a Jerusalén siguiendo la estrella que marca el nacimiento de un Rey. A diferencia de Lucas, José, María y el niño habitan en su propia casa (Mt 2.11/Lc 2.7: “Y dio a luz a su hijo primogénito, y lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no había lugar para ellos en el mesón.” La posición de Mateo en torno al lugar del nacimiento de Jesús es producto de su perspectiva que busca vincular a Jesús directamente con David. Si esta era la tierra de José entonces debía tener una casa, un lugar propio.

El texto de Jeremías 31.15 ha sido releído de manera particular por Mateo. Omite lo que sigue:

Así ha dicho Jehová: “Reprime del llanto tu voz y de las lágrimas tus ojos, porque salario hay para tu trabajo, dice Jehová. Volverán de la tierra del enemigo. Esperanza hay también para tu porvenir, dice Jehová, y los hijos volverán a su propia tierra. Escuchando, he oído a Efraín que se lamentaba: “Me azotaste, y fui castigado como novillo indómito; conviérteme, y seré convertido, porque tú eres Jehová, mi Dios. Después que me aparté, me arrepentí, y después que reconocí mi falta, me golpeé el muslo; me avergoncé y me confundí, porque llevé la afrenta de mi juventud”. ¿No es Efraín un hijo precioso para mí? ¿No es un niño en quien me deleito? Desde que hablé de él, lo he recordado constantemente. Por eso mis entrañas se conmovieron por él, y ciertamente tendré de él misericordia, dice Jehová. “Levanta para ti indicadores, ponte señales altas, fíjate con atención en la calzada. ¡Vuélvete por el camino por donde fuiste, virgen de Israel, vuelve a estas tus ciudades! ¿Hasta cuándo andarás errante, hija rebelde?, porque Jehová ha creado una cosa nueva sobre la tierra: ¡la mujer cortejará al varón!”. Así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel: “Aún dirán esta palabra en la tierra de Judá y en sus ciudades, cuando yo haga volver a sus cautivos: “¡Jehová te bendiga, morada de justicia, monte santo!” Y habitará allí Judá; y en todas sus ciudades, los labradores y los que van con los rebaños. Porque satisfaré al alma cansada y saciaré a toda alma entristecida”. En esto, me desperté y miré, y mi sueño me fue agradable. Jer 31.16-24

En aquellos días no dirán más: “Los padres comieron las uvas agrias y a los hijos les da dentera”, sino que cada cual morirá por su propia maldad; a todo aquel que coma uvas agrias le dará dentera. “Vienen días, dice Jehová, en los cuales haré un nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como el pacto que hice con sus padres el día en que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque fui yo un marido para ellos, dice Jehová. Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Pondré mi ley en su mente y la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: “Conoce a Jehová”, porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová. Porque perdonaré la maldad de ellos y no me acordaré más de su pecado. “Así ha dicho Jehová, que da el sol para luz del día, las leyes de la luna y de las estrellas para luz de la noche, que agita el mar y braman sus olas; Jehová de los ejércitos es su nombre... Jer 31.31-35

Los capítulos 30-33 de Jeremías son denominados en la Biblia de Jerusalén como el Libro de la Consolación, este título deviene de la breve introducción en 30.1-3. Dios pide al profeta que escriba en un libro las palabras que le ha dicho y estas son sobre el retorno de los cautivos. En este marco tanto el inicio del Libro, como su final están marcados por la presencia de David:

“Aquel día, dice Jehová de los ejércitos, yo quebraré el yugo de su cuello y romperé sus coyundas, y extranjeros no volverán a ponerlo en **servidumbre**, sino que **servirán a Jehová, su Dios, y a David, su rey, a quien yo les levantaré**. “Tú, pues, **siervo mío Jacob**, no temas, dice Jehová; no te atemorices, Israel, **porque he aquí que yo soy el que te salvo de lejos, a ti y a tu descendencia**, de la tierra de tu cautiverio. Jacob volverá, descansará y vivirá tranquilo, y no habrá quien lo espante. Porque yo estoy contigo para salvarte, dice Jehová, y destruiré a todas las naciones entre las cuales te esparcí. Pero a ti no te destruiré, aunque te castigaré con justicia: de ninguna manera te dejaré sin castigo”. (Jer 30.8-11)

El Libro de la Consolación culmina de la siguiente forma:

Vino palabra de Jehová a Jeremías, diciendo: “Así ha dicho Jehová: **Si pudiera invalidarse mi pacto con el día y mi pacto con la noche, de tal manera que no hubiera día ni noche a su debido tiempo, podría también invalidarse mi pacto con mi siervo David, para que deje de tener un hijo que reine sobre su trono, y mi pacto con los levitas y sacerdotes, mis ministros**. Como no puede ser contado el ejército del cielo ni se puede medir la arena del mar, **así multiplicaré la descendencia de David, mi siervo, y de los levitas que me sirven**”. Vino palabra de Jehová a Jeremías, diciendo: “¿No te has fijado en lo que habla este pueblo, diciendo: “Las dos familias que Jehová escogió, las ha desechado”? ¡Así tienen en poco a mi pueblo, que ni siquiera lo tienen por nación! Esto ha dicho Jehová: Si yo no he establecido mi pacto con el día y con la noche, si no he puesto las leyes del cielo y de la tierra, entonces es cierto que rechazaré **la descendencia de Jacob y de David, mi siervo, para no tomar de su descendencia a quien sea señor sobre la posteridad de Abraham, de Isaac y de Jacob**. Haré volver sus cautivos y tendré de ellos misericordia”. (Jer 33.19-26, resaltado nuestro)

Alonso Schökel ve unidad en la heterogeneidad de estos cuatro capítulos de Jeremías, especialmente con relación al tiempo y al destinatario: Jeremías anunció en la primera etapa de su labor profética la restauración del Reino del Norte, pero en el contexto de la acción de Babilonia contra Judá, orientó su predicación hacia la restauración de esta última. Explica que era fácil cambiar donde decía “a Israel” por “a Judá” de modo que en el fondo entiende que “los dos reinos hermanados por la desgracia compartirían una común salvación” (Alonso Schökel L. y., 1980, pág. 551)

Es curioso que Jeremías 32 recuerde a Egipto y la acción liberadora de Dios que dio a luz a su pueblo:

“¡Ah, Señor Jehová!, tú hiciste el cielo y la tierra con tu gran poder y con tu brazo extendido. Nada hay que sea difícil para ti. Tú haces misericordia a millares, y castigas la maldad de los padres en sus hijos después de ellos. ¡Dios grande, poderoso, Jehová de los ejércitos es su nombre! Grande eres en consejo y magnífico en hechos; tus ojos están abiertos sobre todos los caminos de los hijos de los hombres, para dar a cada uno según sus caminos y según el fruto de sus obras. Tú hiciste señales y portentos en la tierra de Egipto hasta este día, en Israel y entre los seres humanos; así te has hecho renombre, como se ve en este día. Sacaste a tu pueblo Israel de la tierra de Egipto con señales y portentos, con mano fuerte y brazo extendido, y con gran terror. Les diste esta tierra, la cual juraste a sus padres que les darías, la tierra que fluye leche y miel. Ellos entraron y la disfrutaron, pero no escucharon tu voz ni anduvieron en tu Ley. Nada hicieron de lo que les mandaste hacer, y por eso has hecho venir sobre ellos todo

este mal. He aquí que con arietes han acometido la ciudad para tomarla, y la ciudad, a causa de la espada, el hambre y la peste, va a ser entregada en manos de los caldeos que pelean contra ella. Ha venido, pues, a suceder lo que tú dijiste, y he aquí lo estás viendo. ¡Ah, Señor Jehová!, cuando la ciudad va a ser entregada en manos de los caldeos, ¿tú me dices: cómprate la heredad por dinero y pon testigos?” “”. (Jer 32.17-25)

Lo curioso es que Mateo 2.13 cita a Oseas 11.1 “De Egipto llamé a mi hijo” texto que antecede a la cita del llanto de Raquel (Mt 2.18). No pretendo ir más lejos solo sugerir que los temas del Libro de la Consolación vinculan temas que Mateo recupera en espacios vecinos en su evangelio.

El tema de la liberación-salvación es clave en el Libro de la Consolación. Tema que está ligado por la acción de justicia de Dios que castiga al pueblo rebelde pero que, al mismo tiempo, expresa un particular compromiso con el pacto que hiciera a David de preservar su descendencia. Lo que Mateo omite es el anuncio de la liberación y me parece claro que esta omisión está enmarcada en el nuevo nacimiento del hijo de David, Jesús, que es Emanuel (Dios está con nosotros). Las citas reflexivas de Mateo van construyendo un texto dentro del texto que no explica, sino que abre horizontes para comprender la riqueza liberadora del momento que se vive. Es como una apertura del corazón hacia la esperanza, una comprensión más bien literaria de lo que sucede, porque al escribir se hace presente lo que se siente más allá de las palabras y los hechos. No es un tratado formal o un discurso teológico, sino una lectura del mundo que se comparte al experimentar que la vida está dando un giro significativo. Pero ¿qué es la teología sino la transformación de una experiencia vital, riquísima que retorna en medio del dolor y la muerte, de la soledad y la angustia, de la desesperanza y la zozobra, en nuevos símbolos discursivos o literarios que puedan comunicar no contenidos sino totalidades de consuelo, esperanza y liberación?

La cita de Oseas 11.1 en Mateo 2.15 está dentro del contexto del motivo de castigo-liberación que es el contexto del Libro de la Consolación en Jeremías:

“Cuando Israel era muchacho, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más yo los llamaba, tanto más se alejaban de mí. A los baales sacrificaban, y a los ídolos quemaban incienso. Con todo, yo enseñaba a andar a Efraín, tomándolo por los brazos; más ellos no comprendieron que yo los cuidaba. Con cuerdas humanas los atraje, con cuerdas de amor; fui para ellos como los que alzan el yugo de sobre su cerviz, y puse delante de ellos la comida. No volverá a tierra de Egipto, sino que el asirio mismo será su rey, porque no se quisieron convertir. La espada caerá sobre sus ciudades y consumirá sus aldeas; las consumirá a causa de sus propios consejos. Mi pueblo está aferrado a la rebelión contra mí; aunque me llaman el Altísimo, ninguno absolutamente me quiere enaltecer. “¿Cómo podré abandonarte, Efraín? ¿Te entregaré yo, Israel? ¿Cómo podré hacerte como a Adma, o dejarte igual que a Zeboim? Mi corazón se conmueve dentro de mí, se inflama toda mi compasión. No ejecutaré el ardor de mi ira ni volveré a destruir a Efraín, porque Dios soy, no hombre; soy el Santo en medio de ti, y no entraré en la ciudad”. En pos de Jehová caminarán. Él rugirá como un león; rugirá, y los hijos vendrán temblando desde el occidente. (Os 11.1-9)

La cita en Mateo está repleta de alusiones: José (del Agua Pérez, 1985, pág. 110), Jacob (Luz, 1992, pág. 144) y Moisés (Brown, 1982, pág. 218) (Hagner, 1993, págs. 34, 36). Resalta Moisés. Y esto se refuerza por el episodio de la masacre de los niños que está vinculada temáticamente con el episodio del Éxodo en donde el Faraón ordena a las parteras matar a los niños hombres de las hebreas (Ex 1.15ss). Moisés es protegido por sus padres y puesto a salvo en las aguas del Río. No hay que ir más allá en los detalles de ambos episodios (Mateo-Éxodo). Es suficiente señalar la implicación principal: la opresión del pueblo y el nacimiento del libertador, así como la violencia del Faraón que es evocada en las acciones asesinas de Herodes. Oseas trata del hijo de

Dios, Israel al cual ama, llama, enseña a andar, lo toma en brazos, lo atrae con cuerdas de amor, su corazón está conmovido, inflamada su compasión (Oseas 11.1ss). Mientras, el hijo, se dedica a servir a otros dioses, sin entender el significado de ese amor. Oseas 11.9 presenta la imagen de la esperanza luego de tanto abandono del hijo frente a su padre: “En pos de Jehová caminarán. Él rugirá como un león; rugirá, y los hijos vendrán temblando desde el occidente”.

Bonnard señala que existe una tradición sobre Egipto como lugar de refugio y que aparece en 1 Reyes 11.40: “Por esto Salomón procuró matar a Jeroboam, pero Jeroboam se levantó y huyó a Egipto, a Sisac, rey de Egipto, y estuvo en Egipto hasta la muerte de Salomón.” (Bonnard, 1983, pág. 47) No va más allá de esa indicación. R. Brown, aporta más datos, agrega Jeremías 26.21 y a Onías IV quien huye a Egipto para escapar de Antíoco Epifanes según Josefo (Brown, 1982, pág. 205). Es fácil ver la semejanza entre los textos 1 Reyes 11.40 y Mateo 2.13, concuerdan en la estructura: X (Salomón/Herodes) busca matar/destruir a Y (Jeroboam/el niño). Esta similitud es suficiente para entender la relación entre ellos.

Es difícil precisar en qué sentido Mateo ve un cumplimiento de la Escritura en el llamado que hace el Ángel del Señor a José y su familia. Lo que se puede decir es que se fortalece la dimensión sagrada de Jesús como hijo de Dios (“lo que ha sido engendrado en ella es del Espíritu Santo” Mt 1.20). El peso de la cita no es proporcional a su brevedad en Mateo, con ella, se evoca no tanto a la persona de Moisés, así lo discute Hagner, sino al acontecimiento que converge en él: la liberación, y el renacimiento de un pueblo propio. Por ende, la cuestión es la relación padre-hijo, que resalta bien la cita de Oseas 11.1. Según Gundry (Gundry R. H., 1967, pág. 93) el significado de la cita de Mateo es que la preservación de Jesús en Egipto muestra que Dios estaba tratando con él como un padre con su hijo. Brown, por su parte, señala que “originalmente el pasaje de Oseas se refería al éxodo de Israel de Egipto, pero Mateo ve que la relación filial del pueblo de Dios se resume ahora en Jesús, quien revive en su propia vida la historia de ese pueblo”. (Brown, 1982, pág. 218)

Así, en esta evocación, que aparece inmediatamente antes de la masacre de los niños hombres en Belén, se expresa la profundidad del amor de Dios que se abre como anuncio de liberación. El llanto de Raquel, que como dijimos antes, Mateo recorta de un texto que habla de la esperanza del retorno de las personas desterradas, es consolado por la visión de un mundo construido en la justicia. El título Emanuel evoca esta condición de paz que se labra en la justicia como lo evidencia Isaías 9.5-6. La masacre no es justificada, sino que sirve como evidencia del poder violento de un Rey. La Raquel de Mateo no termina de llorar, la cita termina en el dolor (Brown, 1982, pág. 208), ese dolor no se olvida ni se omite. Pero se enmarca en un anuncio mayor de liberación. No se trata de un sacrificio de inocentes que sea tolerado o bien visto por Dios. La violencia no es el único camino, el poder en el que se enseñorean los reyes de la tierra no es válido ni validado en este pasaje, sino puesto en perspectiva de esperanza: “Entonces Jesús, llamándolos, dijo: -- Sabéis que los gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y los que son grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero entre vosotros no será así, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será vuestro siervo; como el Hijo del hombre, que no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos.” (Mt 20.25-28). No se olvidan los muertos asesinados para sustentar un sistema injusto, su muerte queda como un caso abierto y vivo que se vivencia en actos de justicia, allí se les recuerda, allí se les redime, allí resucitan.

Un caso particular es la cita de Oseas 11.1 en Mateo 2.23: “y se estableció en la ciudad que se llama Nazaret, para que se cumpliera lo que fue dicho por los profetas, **que habría de ser llamado nazareno.**” En este caso, la cita es compleja no solo porque hay que definir a cuál profeta se refiere, sino por el significado de la palabra nazareno. Brown resume las posibilidades:

En primer lugar, “nazareno” es aplicable a Jesús porque vivió en Nazaret; por eso la cita de reflexión contiene un nombre de lugar, como ocurre en todas las demás citas de reflexión de este capítulo. En segundo lugar, porque Jesús es el vástago mesiánico de la casa de David (nē°cer) y porque es un nazireo (nüzîr), el Santo, consagrado al servicio de Dios desde su nacimiento. Esta última derivación es la que tiene presente Mateo cuando dice: “Así se cumplió lo que dijeron los profetas: se llamará nazareno.” (Brown, 1982, pág. 227)

La posición de Brown es correcta. No obstante, cabe considerar que las tres opciones apuntadas por él pueden estar contenidas en el nombre “nazareno”, después de todo, Mateo vincula a Jesús con Nazaret, y nē°cer (“vástago”), este es el término que usa Isaías en 11.1 que constituye parte del Libro de Emanuel, y el concepto de nazireo marca a una persona que ha sido apartada desde el vientre materno para el servicio de Dios.

El pasaje indica el tránsito de Belén a Nazaret: “Entonces él se levantó, tomó al niño y a su madre, y se fue a tierra de Israel. Pero cuando oyó que Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, tuvo temor de ir allá. Y avisado por revelación en sueños, se fue a la región de Galilea y se estableció en la ciudad que se llama Nazaret...” (Mt 2.21-23). Este tránsito es ideológico y creo que allí está el eje para la interpretación del pasaje. Belén, la cuna de la Casa de David en Judá, ha sido usurpado por un rey ilegítimo (Herodes) y sus descendientes o por el poder romano. Nazaret al norte, en Galilea, se transforma en otro lugar, un lugar de refugio y protección. Jesús ha sido desterrado del mundo de Judea y el temor de volver a su lugar de origen no es infundado como se desprende de la violencia con que ha sido recibido. La tierra prometida (el nombre Jesús es una derivación de Josué, a quien le toca tomar la tierra prometida luego de la partida de Moisés) se ha vuelto un lugar de violencia y es otra tierra, una marcada por el estigma: Galilea de los gentiles (Mt 4.12-17) en oposición a Judá-Jerusalén lugar del Rey, de los sacerdotes y los escribas (Mt 2.3-4), la que le acoge, le escucha y le sigue.

El capítulo 2 está marcado por la tensión entre dinastías: Herodes y Jesús (Hijo de David). Los Magos siguen una estrella que marca el nacimiento de un ser excepcional. Esto se puede ilustrar con uno de los sueños de José:

Tuvo José un sueño y lo contó a sus hermanos, y ellos llegaron a aborrecerlo más todavía. Él les dijo: -- Oíd ahora este sueño que he tenido: estábamos atando manojos en medio del campo, y mi manojito se levantaba y se quedaba derecho, y vuestros manojos estaban alrededor y se inclinaban ante el mío. Entonces le respondieron sus hermanos: -- ¿Reinarás tú sobre nosotros, o dominarás sobre nosotros? Y lo aborrecieron aún más a causa de sus sueños y sus palabras. Después tuvo otro sueño y lo contó a sus hermanos. Les dijo: -- He tenido otro sueño. **Soñé que el sol, la luna y once estrellas se inclinaban hacia mí.** Y lo contó a su padre y a sus hermanos; su padre le reprendió, y le dijo: -- ¿Qué sueño es este que tuviste? ¿Acaso vendremos yo, tu madre y tus hermanos a postrarnos en tierra ante ti? Sus hermanos le tenían envidia, pero su padre meditaba en esto. (Gn 37.5-11)

La Estrella de la mañana es un símbolo que se ofrece en Apocalipsis 22.16: “Yo, Jesús, he enviado mi ángel para daros testimonio de estas cosas en las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella resplandeciente de la mañana”. Al marcar el linaje de David y vincularlo a la estrella resplandeciente de la mañana, Apocalipsis converge apropiadamente en la conversación que sostenemos con el texto de Mateo.

Suetonio narra los signos que se dieron al nacimiento de Augusto y dice:

Cuenta Julio Marato que, pocos meses antes de que naciera Augusto, acaeció en Roma un prodigio del que todos fueron testigos y que presagiaba que la naturaleza se preparaba a dar a

luz un rey para el pueblo romano y que, atemorizado el Senado, prohibió que se diera crianza a ningún niño que naciera en aquel año, pero que los senadores cuyas esposas estaban encinta, interpretando cada uno el presagio como referido a sí mismo, hicieron por manera hicieron que el acuerdo del Senado no fuese depositado en el erario... A los diez meses nació Augusto y por este motivo se le tuvo por hijo de Apolo. La misma Acia, antes de dar a luz, soñó que sus entrañas eran transportadas al cielo y que se desparramaban por todo el ámbito del firmamento y de la tierra. Incluso su padre Octavio soñó que el disco del sol salía del seno de Acia. (Leipoldt, 1973, pág. 120)

Este fragmento lo cita también Brown como señal de que las estrellas o los fenómenos celestes fueron indicadores sobre el devenir de grandes personalidades en la antigüedad (Brown, 1982, pág. 170). Samuel Tobías Lachs indica que en las fuentes judías antiguas los nacimientos de Abraham, Isaac y Moisés fueron marcados por fenómenos celestes (Lachs, 1987, pág. 9). Estas señales celestes acompañan a Jesús al final de su vida en el relato de Mateo “Desde la hora sexta hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora novena.” (Mt 27.45). De hecho, existe un paralelismo evidente entre el relato de la crucifixión y el relato de los Magos como lo ha señalado Neyrey (Neyrey, 2005, pág. 227). Veamos los puntos de contacto:

Mt 2.2	¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido?
Mt 27.37	“Este es Jesús, el rey de los judíos”.
Mt 1.20	“José, hijo de David, no temas recibir a María tu mujer, porque lo que en ella es engendrado, del Espíritu Santo es.
Mt 2.15	Estuvo allí hasta la muerte de Herodes, para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta, cuando dijo: “De Egipto llamé a mi Hijo”.
Mt 27.40	Si eres Hijo de Dios, desciende de la cruz”.
Mt 27.54	“Verdaderamente este era Hijo de Dios”.
Mt 2.3-4	Al oír esto, el rey Herodes se turbó, y toda Jerusalén con él. Y, habiendo convocado a todos los principales sacerdotes y escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Cristo.
Mt 27.41-43	De esta manera también los principales sacerdotes, junto con los escribas, los fariseos y los ancianos, se burlaban de él y decían: “A otros salvó, pero a sí mismo no se puede salvar. Si es el Rey de Israel, que descienda ahora de la cruz, y creeremos en él. Confío en Dios; librélo ahora si le quiere, porque ha dicho: “Soy Hijo de Dios””.

Malina señala que, en Mateo, el término que comúnmente se traduce por judíos, debe traducirse por los habitantes de Judea, los de Judea, sean estos practicantes de la fe judía o no. Además, advierte que la forma en que se utiliza el término judíos o judaísmo para señalar a los seguidores de una fe religiosa corresponde formalmente a una concepción del siglo IV d.e.c. Esto lo ha puntualizado Jacob Neusner, a quien cita Malina y quien es un especialista judío dedicado al estudio de diversos documentos de su tradición religiosa (Malina, 1992, págs. 32, 168). De esta manera lo que dicen los Magos y el letrado de la cruz es “Rey de los de Judea”. En ese sentido las citas de la Biblia que estamos usando sufren de un anacronismo ya que para la época de Mateo no existían formalmente ni judíos ni judaísmo en sentido estricto. Se ha propuesto una visión diferente sobre el tema del judaísmo. Andrew Overmann y William Scott Green en el artículo “judaísmo” en *The Anchor Bible Dictionary* indican que luego de estudiar los distintos documentos que constituyen el legado escrito de lo que llamamos judaísmo el modelo que mejor expresa la complejidad de tales textos es el de judaísmos múltiples. Dejando atrás la visión de un solo movimiento bien articulado y con una sola

visión de las tradiciones de Israel. Además de cerrar la discusión en torno al debate de que Jesús y los cristianismos originarios lidiaron con un solo tipo de religiosidad. Estos autores señalan:

El modelo de judaísmos múltiples los dibuja como distintos, pero no separados. Sugiere que estos son muy divergentes para ser vistos como las simples variaciones de un solo patrón. En cambio, se pueden ver como descendientes de unos mismos padres, los diferentes judaísmos poseen aspectos de un legado común, pero no necesariamente los mismos aspectos, o de la misma manera, o en la misma proporción. Por ejemplo, los escritos judíos tanto de Palestina como de la diáspora exhiben diversas comprensiones de los rituales religiosos comunes y conceptos. Aun tan básico como el rito de la circuncisión es usado e interpretado diferentemente en la Biblia Hebrea, Pablo, 1 Macabeos, Josefo, y Filón (Smith 1982). Del mismo modo, el concepto de Mesías, largamente pensado como esencial para todas las formas de religión judía, es de hecho empleado solo en algunos textos del este periodo y en consecuencia inconsistente (Neusner, 1987). Estos ejemplos ilustran la complejidad de los datos y justifican el modelo de judaísmos múltiples. (Overmann, 1992)

Hacer esta observación es importante ya que refuerza nuestra capacidad de entender Mateo 2.1-2, no se refieren los Magos a un rey de todas las gentes que comparten una experiencia espiritual abrahámica y que se reúnen en sinagogas en la dispersión en distintas regiones del Imperio Romano. Se refieren, los Magos, y por eso es el temor de Herodes y toda Jerusalén con él (Mt 2.3), al rey legítimo de la tierra en donde Herodes es Rey y que tiene por centro político y espiritual a Jerusalén. Se cuestiona sin más la legitimidad de la Casa de Herodes y se constituye una afrenta a su honor real al no saber, este, de qué están hablando los Magos. Como indica Malina, el anuncio de la estrella supone un desorden político para los poderes en cuestión (Malina, 1992, pág. 32).

Lachs (Lachs, 1987) sugiere recuperar en el relato de los Magos el Salmo 113.3, este usa términos semejantes a Mateo 2.1, especialmente el término griego para oriente y la mención del sol como estrella mayor. Si revisamos los Salmos 112-114 veremos relaciones significativas con nuestro pasaje. Entre ellas el hecho de que el temor a Jehová supone una descendencia poderosa en la tierra como generación de justos: “Bienes y riquezas hay en su casa, y su justicia permanece para siempre. Resplandeció en las tinieblas luz a los rectos; es clemente, misericordioso y justo. El hombre de bien tiene misericordia y presta; gobierna sus asuntos con justicia. Por lo cual no resbalará jamás; en memoria eterna será el justo. No tendrá temor de malas noticias; su corazón está firme, confiado en Jehová. Asegurado está su corazón; no temerá, hasta que vea en sus enemigos su deseo. Reparte, da a los pobres; su justicia permanece para siempre; su poder será exaltado con Gloria” (Salmo 112.3ss), que contrasta claramente con el temor sufrido por Herodes y por las personas que habitan Jerusalén. También el Salmo 113.3ss señala la grandeza de Dios: “Desde el nacimiento del sol hasta donde se pone, sea alabado el nombre de Jehová. Excelso sobre todas las naciones es Jehová, sobre los cielos su gloria. ¿Quién como Jehová, nuestro Dios, que se sienta en las alturas, que se humilla a mirar en el cielo y en la tierra? Él levanta del polvo al pobre y al menesteroso alza de su miseria, para hacerlos sentar con los príncipes, con los príncipes de su pueblo. Él hace habitar en familia a la estéril que se goza en ser madre de hijos. ¡Aleluya!”, donde resuenan diversos ecos del Capítulo 2 de Mateo: levanta al pobre, hace habitar en familia a la estéril, etc. Por último, el Salmo 114.1 abre con una referencia a la salida de Israel de Egipto y apunta a la ciudad santa: “Cuando salió Israel de Egipto, la casa de Jacob, de un pueblo extranjero, Judá vino a ser su santuario, e Israel su señorío. El mar lo vio, y huyó; el Jordán se volvió atrás.”

Todos estos datos indican la fuerza política del relato de Mateo. El rey que emerge del polvo, de la pequeña aldea de Belén, es el legítimo descendiente de David. Marcado por la justicia, José es señalado como una persona justa (Mt 1.19), su hijo, aunque adoptivo, estará marcado por la

misma señal. Los relatos desde el inicio han apuntado a esta cualidad: el rey mesiánico solo puede actuar como Hijo de Dios en la medida que actúe de esa forma (Salmo 112). Del mismo modo los textos de Isaías y Jeremías tejidos en el relato del evangelio.

De lo que sigue en el capítulo 3 de Mateo cabe destacar que, en el episodio del bautismo de Jesús, también, los tres sinópticos coinciden en la relación de filiación de Jesús con el Padre. “Este es mi hijo amado en el que me he complacido” (Mt 3.17).

Cita clave es Mt 4.14-16 en donde es retomado el Libro de Emanuel en Isaías 9.1-2. Este es un texto de esperanza: el pueblo que andaba en oscuridad vio una gran luz. En el capítulo 4 de Mateo Jesús es llevado al desierto por el Espíritu para ser probado, Jesús pasa la prueba, muestra la integridad de su corazón, ahora, en el momento de la entrega de Juan a juicio, Jesús aparece predicando. Pero antes del inicio de la predicación de Jesús, Mateo incorpora la cita de Isaías 9.1-2, de modo que muestra la magnitud del momento. De aquí en adelante el mundo no será dominado por la oscuridad sino por la luz y esta no es otra que la liberación, que el niño anunciado por Isaías traerá al instaurar relaciones de justicia y rectitud (Is 9.6). Se completa, así el ciclo de los orígenes, abriendo el significado radicalmente liberador del evangelio que anuncia Jesús. Toda la riqueza de la esperanza mesiánica recae sobre Jesús y el anuncio del Reino.

Otras citas son Mt 8.17/Is 53.4, Mt 12.17-21/Is 42.1-4; Mt 13.14-15/Is 6.9-10; Mt 21.4-5/Is 62.11-Zac 9.9; Mt 27.9-11/Zac 11.12-13. En estas citas Mateo termina de bosquejar un mapa de pistas para su interpretación de Jesús como cumplimiento de la justicia de Dios. Es de resaltar la cita de Zacarías 11, todo el capítulo está marcado por el apacentar. Se habla de la entrega del pastor justo (Jehová) y el advenimiento de un pastor injusto. Judas será en analogía con Judá quien venda al Mesías, el buen pastor.

Entonces, las citas del Primer Testamento que Mateo usa tienen, en su mayoría, el objetivo de identificar a Jesús con el mesías davídico que trae la paz y la justicia. Este evangelio construye un tejido que muestra el cumplimiento de las esperanzas de liberación en distintos materiales del Primer Testamento y llama a acoger este momento con esperanza y sin temor.

Mateo reescribe la historia sagrada de Israel desde el punto de vista de Jesús. En ese sentido cabe incorporar la interpretación de Malina-Rohrbaugh (Malina, 1992) quienes ven en la apertura y la conclusión de Mateo la redacción de una nueva escritura sagrada:

...el evangelio (según Mateo) comienza con “el libro de la génesis” y termina con un edicto final de uno empoderado por Dios, de igual modo que la Sagrada Escritura del momento de Mateo. Iniciando con una genealogía y concluyendo con un edicto, Mateo sigue el patrón del último libro de la Biblia Hebrea, Crónicas. Crónicas inicia con una genealogía y termina con el edicto de uno con poder sobre “todos los reinos de la tierra” (2Cro. 36.22-23, usado por Esdras 1.1-2), llamado el Mesías de Dios, Ciro (Is. 45.1; ver Is. 44.28). Por tal alusión, parece que Mateo ofrece una nueva “escritura” que va todo el camino desde el “comienzo” (Génesis) hasta el final (Crónicas). En medio de tales paréntesis, los cinco mayores discursos de Jesús (cada uno terminando con el refrán “cuando Jesús hubo terminado” 7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1) dejándonos pensar que la nueva “Escritura” es una nueva Torá de un nuevo profeta, el nuevo Moisés; Jesús, Hijo de David, Hijo de Abraham. Tales alusiones, hechas a través de juegos de palabras, fueron altamente valoradas en la cultura oral del mundo mediterráneo del siglo primero. (Malina, 1992, pág. 24)

Esta cercanía entre 1 Crónicas y Mateo en el principio de ambos textos y la relación que existe entre el final de Mateo con el edicto del Mesías resucitado a sus discípulos, y 2 Crónicas 36.23, refuerzan el argumento de Malina-Rohrbaugh anteriormente expuesto.

2 Crónicas 36.21-23 dice (subrayamos aquellos lugares donde existen relaciones entre Crónicas y Mateo):

21 **para que se cumpliera** la palabra de Jehová, dada por boca de Jeremías, hasta que la tierra hubo gozado de reposo; porque todo el tiempo de su asolamiento reposó, hasta que los setenta años fueron cumplidos.

22 En el primer año de Ciro, rey de los persas, **para que se cumpliera** la palabra de Jehová, dada por boca de Jeremías, Jehová despertó el espíritu de Ciro, rey de los persas, el cual hizo pregonar de palabra y también por escrito, por todo su reino, este decreto:

23 “Así dice Ciro, rey de los persas: Jehová, el Dios de los cielos, **me ha dado todos los reinos de la tierra**, y me ha mandado que le edifique Casa en Jerusalén, que está en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, **que sea Jehová, su Dios, con él, y suba allá**”.

Compárese con Mateo 28.18-20:

18 Jesús se acercó y les habló diciendo: “**Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra.**

19 Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo;

20 y enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado. **Y yo estoy con vosotros** todos los días, hasta el fin del mundo”.

El verso 21 de 2Cro 36 hace eco del uso mateano de la fórmula “para que se cumpliera” que ya hemos estudiado. Se desprende de esto que Mateo realmente entiende su momento como un punto climático en la experiencia de Dios. Es el punto crucial en el que cada persona y grupo tendrá que asumir, sea por identificación, sea por rechazo. Pero de ningún modo, como sucede con la ley y los profetas este puede ser dejado sin una respuesta.

Pero la genealogía contiene otros elementos igualmente importantes para la comprensión de todo el evangelio. Tal es el caso de la mención de Josías. La importancia de Josías es significativa si le ubicamos en la historia sagrada de Israel. Se trata de un rey que hizo el mayor esfuerzo por reformar la espiritualidad de su pueblo. Lo hizo dentro de un acontecimiento muy particular: se encontró una versión de la ley que había sido olvidada. El encuentro hace que Josías entienda que el pueblo no está actuando rectamente ante Dios. Así lo indican los siguientes pasajes de 2Reyes 22:

1 Cuando Josías comenzó a reinar tenía ocho años de edad, y reinó en Jerusalén treinta y un años. El nombre de su madre era Jedida, hija de Adaía, de Boscat. 2 Hizo lo recto ante los ojos de Jehová y anduvo en todo el camino de David, su padre, sin apartarse a derecha ni a izquierda.

8 Entonces el sumo sacerdote Hilcías dijo al escriba Safán: “He hallado el libro de la Ley en la casa de Jehová”. E Hilcías entregó el libro a Safán, quien lo leyó. 9 Luego el escriba Safán se presentó ante el rey y le rindió cuentas diciendo: -- Tus siervos han recogido el dinero que se halló en el Templo y se lo han entregado a los que hacen la obra, los que tienen a su cargo el arreglo de la casa de Jehová. 10 asimismo el escriba Safán declaró al rey: “El sacerdote Hilcías me ha dado un libro”. Y Safán lo leyó delante del rey. 11 Cuando el rey escuchó las palabras del libro de la Ley, rasgó sus vestidos, 12 y dio enseguida esta orden al sacerdote Hilcías, a Ahicam hijo de Safán, a Acbor hijo de Micaías, al escriba Safán y a Asaías, siervo del rey: 13 “Id y preguntad a Jehová por mí, por el pueblo y por todo Judá, acerca de las palabras de este libro que se ha hallado, ya que es grande la ira de Jehová que se ha encendido contra nosotros, por cuanto nuestros padres no escucharon las palabras de este libro y no han obrado conforme a todo lo que en él está escrito”.

En el capítulo 23 de 2 Reyes se describe el esfuerzo de Josías y un grupo de sacerdotes re-formadores por instaurar la ley deuteronomica en su territorio:

21 Entonces el rey ordenó a todo el pueblo: “Celebrad la Pascua a Jehová, vuestro Dios, conforme a lo que está escrito en el libro de este pacto”. 22 No había sido celebrada tal Pascua desde los tiempos en que los jueces gobernaban a Israel, ni en todos los tiempos de los reyes de Israel y de los reyes de Judá. 23 En el año dieciocho del rey Josías se celebró aquella Pascua a Jehová en Jerusalén. 24 Josías barrió asimismo a los encantadores, adivinos y terafines, y todas las cosas abominables que se veían en la tierra de Judá y en Jerusalén, para cumplir las palabras de la Ley que estaban escritas en el libro que el sacerdote Hilcías había hallado en la casa de Jehová. 25 No hubo otro rey antes de él que se convirtiera a Jehová con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, conforme a toda la ley de Moisés, ni después de él nació otro igual. 26 Con todo, Jehová no desistió del ardor de su gran ira, que se había encendido contra Judá por todas las provocaciones con que Manasés lo había irritado. 27 Y Jehová dijo: “También apartaré de mi presencia a Judá, como aparté a Israel, y desecharé a esta ciudad que había escogido, a Jerusalén, y a la casa de la que dije: “Allí estará mi nombre””. 28 Los demás hechos de Josías, y todo lo que hizo, ¿no está todo escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?

Para la tradición deuteronomica Josías fue un punto climático en lo que a reforma cultural se refiere como se deduce de 2 Reyes 22-23 y sus acciones contrastan con las de Manases y Amon (2Re. 21). No obstante, este esfuerzo, Judá, pocos años después aprenderá el significado de ser desarraigada de su tierra:

Judá ha ido en cautiverio afligida y en dura servidumbre; ha habitado entre las naciones, sin hallar descanso; todos sus perseguidores la alcanzaron y pusieron en estrechuras. Lam 1.3

Recordemos que la deportación a Babilonia supone una reconstrucción de la historia de Israel desde el punto de vista del Reino de Judá y en particular de Jerusalén centro político y espiritual de ese Reino. Son los sacerdotes de Judá los que constituyen el resto santo en unión con los descendientes de la monarquía davídica que reinaba en tiempos de la deportación. Así, los versos 11-12 indican este punto crítico en la experiencia sagrada de los judíos. El vínculo ancestral clave en esta tercera sección de la genealogía es Zorobabel, garante de la legitimidad del linaje de David y gobernador asignado por Persia para la administración de Judá. Es el profeta Ageo (2.1-9) el que relee la situación histórica contemporánea en clave de restauración del Templo y de esta como elemento central de una transformación total que convulsionaría al mundo (Albertz, 1999, pág. 592). Zorobabel es responsable de motivar y llevar adelante esta restauración ya que él sería el pivote que integraría el mundo pre-exílico como descendiente de la casa de David y, a la vez, como punto de partida para la nueva descendencia davídica. Así lo ve también Frank Moore Cross:

Los profetas Ageo y Zacarías dieron oráculos reviviendo la vieja ideología real del rey y del templo. Zorobabel y Josué fueron nombrados el nuevo David y el nuevo Zadok, los “hijos del aceite”, y un programa fue promulgado para restablecer las instituciones legítimas de Israel. Sobre todo, los profetas urgieron la construcción del templo y envisionsaron el retorno de la Gloria de Yahveh –su refulgente manifestación de su presencia- a Jerusalén, ahí el “tabernáculo” como en los días de antaño. Ageo profetizó la caída del imperio persa y culpó de los problemas de la pequeña comunidad a su fallo de construir la casa de Dios. En apoyo al movimiento mesiánico, el Cronista, compuso una historia en la cual redimensionó y reformuló las tradiciones históricas de Israel para dar urgencia y significado a las tareas propuestas: la restauración de la monarquía davídica, la construcción del templo, y el establecimiento del culto divinamente señalado con todos sus instituciones y personal. (Cross, 1998, pág. 170ss)

Las cosas no sucedieron como lo esperaba y, con Albertz, pensamos que las autoridades persas se encargaron de poner un alto a las expectativas de Ageo, Zacarías y del mismo Zorobabel (Albertz, 1999, pág. 595). Los tres desaparecen en la festividad de la consagración del Templo concluido en el 515 a.e.c.

Se da un cambio paradigmático en la comprensión de la historia sagrada de Israel luego del destierro a Babilonia. Estos, y es importante decirlo, son los grupos deportados de Jerusalén, especialmente aquellos vinculados a la monarquía (Zorobabel) y al templo (Josué).

El que Mateo subraya el exilio y el posexilio, independientemente de sus conocimientos de historia o teología, muestra la singularidad y significación de este periodo para la conformación del mundo que el evangelista habita. Lo cierto es que el mundo de Mateo, así como el de Marcos, está marcado por este periodo histórico y que conlleva la marca de quienes regresaron del exilio como pueblo “verdadero y único” de Israel (Cook, 2004, pág. 60)

Los comentaristas han omitido reflexionar sobre la significación de los versos 11-12 (Gundry R. , 1982) (Hagner, 1993) (Luz, 1992) (Brown, 1982) (Léon-Dufour, 1982). Entendemos que esta señal en la genealogía de Mateo es significativa y ubica el texto dentro de una luz particular.

Luz indica sobre la situación de Mateo:

Nuestra tesis es que el Ev. de Mt viene de una situación en que la comunidad judeo cristiana se ubica en un punto crucial. Ya la Fuente de Dichos con su fuerte proclamación del juicio sobre Israel demostró que la proclamación de Jesús en Israel había alcanzado una crisis. La destrucción del templo de Jerusalén durante la Guerra Judía fue experimentado por la comunidad como el juicio de Dios sobre Israel. En esta situación la comunidad decidió avanzar su proclamación de Jesús a los Gentiles. Esta decisión fue controversial en la comunidad. Mateo se eligió a sí mismo como su abogado. (Luz, 1992, pág. 84)

Luz también considera que la preocupación más relevante de Mateo fue defender esa decisión. Por ende, el libro de la genealogía de Jesús supone una forma de poner las bases para el desarrollo de la comunidad de Mateo como una comunidad plural que incorpora a personas, principalmente judeo-helenistas, y posteriormente de otras culturas y tradiciones.

Dos elementos son importantes de resaltar. El primero es el título con que inicia la narración de Mateo “Libro de la genealogía (génesis) de Jesús...” (Mt 1.1), lo cual hace referencia a Génesis 2.4 y 5.1: “Libro de la genealogía (génesis) del cielo y de la tierra...” y “Este es el libro de la genealogía (génesis) de los hombres...” Mateo se ubica aquí diferenciándose del punto de partida de Marcos que es Gn 1.1. Luego de la genealogía retoma el tema en 1.18 explicando con mayor profundidad lo referente a la génesis de Jesucristo. El segundo es el hecho de que Mateo incluye a cuatro mujeres: Tamar (araméa), Rahab (cananea), Ruth (moabita) y Bethsabé que aun siendo israelita es mencionada como la mujer de Urias (hitita). Para Ulrich Luz esto es una señal que ilumina la dimensión universal del evangelio.

Es, después de ubicar a Jesús con el linaje real de la casa de David, que Mateo inicia el relato de los hechos de Jesús. No obstante, su punto de partida sufre una variante muy significativa porque el linaje de David que desemboca en José queda roto por la acción del Espíritu que, a fin de cuentas, engendra a Jesús como se describe en Mateo 1.18. La genealogía concluye claramente en el verso 17. El verso 18 muestra cómo se pasa de la genealogía a la narración propiamente dicha. No obstante, este puente del verso 18 está vinculado al verso 1. En ambos aparece la palabra griega génesis/generación referida a Jesús. De modo que, si bien la genealogía como tal culmina en 1.17, se profundiza en continuidad en 1.18.

Conclusión

Este estudio ha postrado algunos puntos de acceso al pensamiento mesiánico de Mateo al vincular la genealogía como una genealogía que vincula dos referencias mayores en la historia de Israel: Abraham y David. Sin embargo, es David el punto de referencia que se traza a lo largo del evangelio de acuerdo con las citas del A.T. que Mateo va tejiendo en su escrito.

Trabajos citados

- Albertz, R. (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. 2. Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Alonso Schökel, L. y. (1980). *Profetas. Comentario I*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Schökel, L. y. (1980). *Profetas. Comentario II*. Madrid: Editorial Cristiandad.
- Alonso-Schökel, Luis; Vilchez, J. . (1985). *Proverbios*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Alves, R. (1981). *La teología como juego*. Argentina: Aurora.
- Boff, C. (1998). *Teoría del método teológico*. México: Dabar.
- Bonnard, P. (1983). *Evangelio según San Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Brown, R. (1982). *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Madrid: Editorial Cristiandad.
- Carmona, A. R. (2007). Diálogo exégesis-teología. Perspectiva exegética. *Estudios Biblicos*, 223-251.
- Carter, W. (2000). Evoking Isaiah: Matthean Soteriology and an Intertextual Reading of Isaiah 7-9 and Matthew 1:23 and 4:15-16. *JBL*, 503-520.
- Cazelles, H. (1992). Bethlehem. *Anchor Bible Dictionary*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Cook, E. (2004). *La mujer como extranjera en Israel. Estudio exegético de Esdras 9 y 10*. San José, Costa Rica: Inédito.
- Cross, F. M. (1998). *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore-London: The John's Hopkins University Press.
- CUDECA. (2007). *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José, Costa Rica: Sin publicar.
- del Agua Pérez, A. (1985). *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica.
- Gallardo, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: UNA/EECR.
- Gundry, R. (1982). *Matthew. A commentary on His Literary and Theological Art. .* Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company.
- Gundry, R. H. (1967). *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. Leiden: E. J. Brill.
- Hagner, D. (1993). *Matthew 1-13*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Heschel, A. (1969). *The Prophets. an Introduction*. New York: Harper.
- Knoppers, G. N. (2003). Greek Historiography and the Chornicler's History: a Reexamination. *JBL*, 627-650.
- Krentz, E. (1963). The extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First gospel. *JBL*, sp.
- Lachs, S. T. (1987). *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark and Luke*. New York, New Jersey: KTAV/ADL.

- Leipoldt, J. y. (1973). *El Mundo del Nuevo Testamento. Textos y Documentos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Léon-Dufour, X. (1982). *Estudios de evangelio*. Madrid: Editorial Cristiandad.
- Luz, U. (1992). *Matthew 1-7*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, B. y. (1992). *Social-Science comentary on tye Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Milton, H. (1962). The Structure of the Prologue to St. Matthew's Gospel. *JBL*, 175-181.
- Neyrey, J. (2005). *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Overmann, A. y. (1992). Judaism. En D. N. Freedmann, *The Anchor Bible Dicctionay*. New York: Dobleday & Company.
- Pilch, John y Malina, Bruce. Eds. . (1998). *Handbook of Biblical Social Values*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Rosero-Bixby, L. (2006). Capital social, asentamientos urbanos y comportamiento demográfico en América Latina. *CEPAL*, 81.
- Schüssler-Fiorenza, E. (2004). *Por los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. España: Sal terrae.
- Schweizer, E. (1984). *El Espíritu Santo*. Salamanca: Sígueme.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires-México: Carlos Lohlé.
- Tatum, W. B. (1977). The Origen of Jesus Messiah (Matt 1:1, 18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions. *JBL*, 523-535.
- Waetjen, H. (1976). The Genealogy as the Key to the Gospel Accordin to Matthew. *JBL*, 205-230.
- Watts, J. D. (1985). *Isaiah 1-33*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Weren, W. (1997). The Five Women in Matthew's Genealogy. *CBQ*, 288-305.
- Witherington, B. (2004). *The New Testament Story*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

GUÍAS DE ESTUDIOS CON TEXTOS BÍBLICOS

Guía de estudio de La liberación de los posesos: la gestación del ser humano nuevo (2005)³⁰

Objetivo

Describir los aspectos literarios y teológicos de los evangelios Marcos, Mateo y de la obra lucana en la perícopa sinóptica del endemoniado geraseno.

Un nuevo elemento debemos incorporar en nuestro trabajo de análisis de los relatos sinópticos. Se trata del estudio de los contextos en donde los relatos se ubican en cada evangelio. Este ejercicio que llamaremos vertical en contraste con el horizontal que trata, más específicamente, la comparación de un relato con otro tiene como fin identificar la estructura redaccional de cada evangelio. Es decir, los valores y tejidos narrativos que cada uno cose en su relato.

El relato de milagro es una forma tipificada por la **Escuela de la Historia de las Formas** (ver Aguirre y Rodríguez, página 75). Aguirre explica su estructura en el libro de texto: presentación de las circunstancias y gravedad de la situación, encuentro con Jesús y petición, realización del milagro y reacción final. El esfuerzo y mayor logro de la Escuela de las Formas fue buscar a través de la organización de los relatos evangélicos el ambiente vital en donde se preservaron. Por eso se entendió que la experiencia humana y comunitaria era la que podía conversar los relatos independientes como parte de su ser y quehacer. En este sentido los relatos de milagro se vincularon a la actividad misional de los grupos del movimiento de Jesús. Pero una cosa es conservar los relatos independientes y otra muy diferente el proceso de crear colecciones y luego organizarlas en forma de evangelio con un carácter propio y un objetivo particular.

Tal tarea supone procesos más complejos de interacción, no solo dentro de cada comunidad, sino también como parte de sus vivencias cotidianas con el entorno social, geográfico y cultural. La confianza que en un inicio esta Escuela depositó en sus logros también se convirtió en su debilidad. Fue después de muchos años y de sin número de discusiones que las personas expertas comprendieron que los relatos estaban conformados por estructuras culturales más profundas y es allí donde una nueva perspectiva nació y se ha abierto paso durante los últimos 25 años. Se trata del análisis sociológico de los evangelios. También Aguirre resume, aunque no de la mejor forma, este acercamiento (ver páginas 84-85 de Aguirre y Rodríguez).

Podríamos decir que el método sociológico o científico social (quizá mejor esta última denominación) al contrario de la visión fragmentaria y religiosa de la Escuela de la Historia de las Formas, se preocupa por establecer modelos antropológicos y sociológicos muy amplios que posibiliten comprender los discursos profundos que las culturas necesitan para crear los procesos de comunicación. Estos modelos suponen una definición del área cultural, es decir, de un espacio geográfico que muestre elementos comunes y que, a la vez, sean tan claros que puedan contrastarse con otras regiones. Así surge el concepto de Sociedad Mediterránea del Siglo Primero en la década de los ochenta. De este modo se

30 Este artículo formó parte de una Guía de estudio sin publicar del Plan de estudios del diplomado en teología de la EECR.

podía circunscribir una serie de valores y prácticas que emergen de una u otra forma en diversos escritos propios y extraños a los cristianismos. También permitía revalorar la estructura de la polis (ciudad) que constituía una realidad compleja y bien articulada que no es comparable con las estructuras sociales de la modernidad de la región del Atlántico Norte. Esta última conformada por los Estados Unidos y por Europa, espacios cristianos y que invirtieron grandes recursos tanto en la investigación de los textos bíblicos como de la investigación arqueológica. No es extraño que la mayoría de los nombres clave en el desarrollo de las Ciencias Bíblicas sean europeos: alemanes, franceses, ingleses.

Uno de los esfuerzos más ricos que este movimiento ha realizado es el de contrastar las sociedades Noratlánticas con las del siglo primero. Un ejemplo de tal contraste, por demás ilustrativo es el artículo de Bruce Malina titulado “Cristo y el tiempo ¿suizo o mediterráneo?”. Dentro de esta búsqueda que se sustenta en las posibilidades de probar o no hipótesis, ha surgido un esquema interesante de trabajo. Por ejemplo: las relaciones patrón-cliente, la personalidad diádica, la relación honor-vergüenza como eje de las relaciones entre las personas. Todo este proceso ha requerido de una crítica a los logros alcanzados por los métodos histórico-críticos dominantes en las Ciencias Bíblicas por casi doscientos años. Ya al principio citábamos a Malina y Pilch en el estudio que hicieramos de Mt 10.24b: No he venido a traer paz sino espada”.

En el contexto del relato de Marcos 5.1ss, sobre el endemoniado geraseno trabajaremos en dos aspectos: a. el análisis horizontal, es decir, el contraste entre los tres relatos según los narran los evangelistas; b. el análisis vertical, es decir, el lugar en donde lo ubica cada uno de los evangelistas y su significación en el programa de cada cual.

El análisis horizontal

Es necesario observar las diferencias y las semejanzas entre ellos. En especial, es importante considerar la relación entre Mateo y Marcos. Para realizar tal observación se hace necesario hacer copia de las sinopsis del relato que aportamos en esta Guía y luego seleccionar lápices de colores con la siguiente identificación: Rojo para lo que está en los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo, Lucas), Azul para lo que está en Mateo y Lucas. Con estos colores tenemos marcado en Rojo lo que Mateo y Lucas tomaron de Marcos, de color Azul aquello que solo está en Mateo y Lucas y no está en Marcos. Con estos colores tendremos las dos tradiciones fundamentales de los evangelios que es la tradición de Marcos y la tradición del evangelio Q. El evangelio Q es una hipótesis que nos ayuda a identificar un posible texto del que se nutrieran tanto Mateo como Lucas y que es diferente al de Marcos. Se puede también realizar un marcado con otros colores que indiquen lo que es propio de Mateo y lo que es propio de Lucas, es decir, lo que solo aparece en un evangelio en particular.

Cada uno de los tres relatos relativos a esta expulsión de demonios tiene características particulares. Lo primero que se observa es el mayor desarrollo de Marcos, el más breve y con mayores diferencias frente a los otros dos es el de Mateo. Lucas sigue con algunas diferencias a Marcos.

El primer paso para el análisis es estudiar cada relato para observar su estructura. Es necesario escribir el texto en frases y luego establecer las secuencias, es decir, las secciones del relato que señalan momentos de cambio y de tensión, momentos que podrían hacer girar el relato en cualquier dirección. Así, las secuencias son puntos críticos de la narración.

Traducción, delimitación de las secuencias y estructura de los relatos

El primer paso es la traducción literal del texto. Esto sólo es posible si la persona domina el griego *coiné* que es el idioma en que fue escrito el *Nuevo Testamento*. Si esta no es una posibilidad

lo siguiente es el uso de una buena versión, preferimos la *Biblia de Jerusalén* como se indicó antes. Usted puede conseguir una o buscarla en Internet. Para este último punto le sugiero que entre al buscador *Google* en español y entre comillas escriba “Biblia de Jerusalén”. Allí le brindarán distintas alternativas, la más común son los evangelios. Aunque, tal vez, usted no le encuentre mucho sentido, haga una impresión del o de los textos que necesita y luego escríbalo a mano dividiéndolo en frases. Este segundo paso, primero la traducción, segundo la división en frases, le ayudará a familiarizarse con el texto y notar los cambios que va dando la narración:

Traducción y separación en frases:

Marcos:

- 5:1 y vino a la otra orilla del mar a la región de los Gerasenos
- 2 y saliendo él de la barca
inmediatamente salió, en actitud de batalla, contra él un hombre con un espíritu impuro
- 3 el que tenía la casa en los sepulcros
y ni con cadenas nadie podía por mucho a él atar
- 4 porque a él frecuentemente con grilletes y cadenas había sido atado
y habían sido rotas por él las cadenas
y los grilletes habían sido rotos en pedazos
y nadie era capaz de dominarle
- 5 y cada noche y cada día en los sepulcros y también en los montes estaba gritando
y cortándose a sí mismo con piedras
- 6 y viendo a Jesús desde lejos,
corrió
y se puso de rodillas como quien hace adoración
- 7 y gritando con gran voz dice:
¿Qué hay entre tú y yo? Jesús hijo del Dios altísimo;
te ruego por Dios que no me atormentes
- 8 Pues decía a él:
“Sal espíritu impuro de este hombre”.
- 9 y le preguntaba,
¿Cuál es tu nombre?
Y dice a él: “Legión es mi nombre, porque somos muchos”.
- 10 y le rogaba mucho
para que no a ellos enviara fuera de la región
- 11 mas había allí cerca del monte una gran manada de cerdos paciando
- 12 y rogaban a él diciendo:
“Envíanos a los cerdos para que en ellos entremos”
- 13 y les permitió,
y entrando los espíritus impuros en los cerdos,
y arremetieron ríscos abajo hacia el mar, eran como dos mil,
y se ahogaban en el mar.
- 14 y los que les apacentaban a ellos
escaparon
y anunciaron en las ciudades y en los campos,
y vinieron a ver lo que había sucedido

- 15 y vienen hacia Jesús
y ven al que había estado endemoniado
sentado,
vestido y en su sano juicio,
al que había tenido la legión,
y temieron
- 16 y relataron a ellos los que vieron
cómo sucedió al que había estado endemoniado y acerca de los cerdos
- 17 y comenzaron a suplicar a él salir del territorio de ellos
- 18 y embarcándose él en la barca
ruega a él el que había estado poseído para estar con él
- 19 y no lo dejó, sino que le dice a él:
“Ve a tu casa y anúnciales cuanto el Señor a ti ha hecho y te tuvo misericordia”
- 20 y fue y comenzó a predicar en la Decápolis
cuanto hizo a él Jesús y todos se maravillaban.
- 21 y cruzando Jesús (en la barca) de nuevo a la otra orilla
se reunió mucha multitud con él, y estaba junto al mar.

El tercer paso es la división en secuencias, es decir, en unidades que señalan momentos críticos de la narración en donde puede pasar cualquier cosa. Veamos algunos ejemplos. 5.1 inicia con el verbo venir que implica desplazamiento, Jesús, en la barca cruza de una orilla del mar a la otra. Cruzar y salir de la barca son los momentos que producen el relato. Uno se puede preguntar ¿qué pasaría si Jesús no sale de la barca? Digamos que, como en otras ocasiones en Marcos, Jesús se queda en la barca y habla desde ella. Lo más probable es que nada hubiese pasado. Pero, al salir de la barca origina una situación de crisis según nos cuenta el relato. Por esta razón el llegar a la otra orilla y salir de la barca es una primera secuencia. Luego el verso 2b indica que inmediatamente salió a su encuentro un hombre con un espíritu impuro. Este nuevo salir inicia otra secuencia que contiene la presentación de tal hombre según los versos 3-5, el verso 6 retoma lo dicho en 2b: salió... un hombre con espíritu impuro... y 6 viendo a Jesús desde lejos corrió y se puso de rodillas... Apartando los versos 3-5 vemos los verbos que componen la secuencia: salir, ver, correr y ponerse de rodillas. Ya desde el verso 2b se señala que la salida del hombre es para confrontar a Jesús “contra él”, pero es el verso 6 el que explica lo que implicó este salir. Ahora, lo curioso es que el verso 2b nos pone en alerta sobre la actitud violenta del hombre hacia Jesús, pero el verso 6 desencadena el proceso narrativo hacia algo inesperado: viendo... corrió... se puso de rodillas. El ponerse de rodillas es inesperado, la consecuencia de lo contenido en los versos anteriores le haría a uno suponer que la acción consecuente es agredir a Jesús. Podemos señalar la segunda secuencia entre el verso 2b y el verso 6.

El verso 7 apunta hacia un camino también inesperado. Si el hombre violento termina en el verso 6 a los pies de Jesús, lo lógico es que el verso 7 muestre al hombre en una actitud de rendición, sumisa. Pero no sucede así. El verso 7 inicia con un gigantesco grito que contiene una pregunta y un reclamo. A diferencia de los versos 1-6, el verso 7 también inicia un proceso de preguntas y respuestas, de peticiones y concesiones en donde aparece un personaje plural: una manada de cerdos. En este sentido, se mezclan el singular del hombre con el singular de la manada y el plural de la Legión (“porque somos muchos”) con la cantidad de cerdos, unos dos mil. Por eso pensamos que del verso 7 al verso 13 tenemos la tercera secuencia.

La cuarta secuencia, que inicia en el verso 14 gira en torno a quienes cuidaban a los cerdos, sus idas y venidas, su anuncio y recuento de los hechos. Todo indica que del verso 14 al 17 son

los límites de la secuencia. A la vez, se puede pensar que, ante el ahogamiento de los cerdos y la liberación del poseso, los cuidadores pudieron quedar maravillados y reaccionar de otros modos ante los hechos, pero sucede algo inesperado huyen y traen más gente que al ver lo acontecido reaccionan despachando a Jesús. Uno podría pensar que la reacción sería otra: agradecer a Jesús por la liberación del poseso e invitarle a quedarse.

La quinta secuencia inicia en el verso 18 y muestra a Jesús volviendo a entrar al bote. Esta acción pudo darse de otra manera, Jesús tendría, dados los hechos, la autoridad para quedarse y anunciarles el Reino. Curiosamente es el hombre el que desea irse con Jesús. Aquí también uno esperaría que Jesús lo asumiera como un testigo más dentro de los discípulos, pero no. El camino de la narración hace una bifurcación entre Jesús y el hombre convirtiendo a este en discípulo a distancia, mientras Jesús regresa.

Cada secuencia plantea la posibilidad de que el relato tome diversos rumbos y esta característica es fundamental para dividir el relato. Las secuencias nos ayudan a visualizar las posibilidades que tiene una narración de abrir caminos y permiten atrapar a la persona que escuchaba, o que ahora lee, el texto en ascuas, atenta a lo que sigue. Lamentablemente los textos bíblicos han perdido la fuerza de admirar a quien los escucha o los lee. Todo lo que dicen ha sido resumido por la predicación y, por tanto, ya no nos afectan con la profundidad de afectación e interpelación que a sus primeros auditorios.

Ahora veamos las secuencias que componen Marcos 5.1-21

Secuencia 1: La llegada a la otra orilla y el desembarco

5:1 y vino a la otra orilla del mar a la región de los Gerasenos
2 y saliendo él de la barca

Secuencia 2: El ataque del hombre con espíritu impuro

inmediatamente salió, en actitud de batalla, contra él un hombre con un espíritu impuro
3 el que tenía la casa en los sepulcros
y ni con cadenas nadie podía por mucho a él atar
4 porque a él frecuentemente con grilletes y cadenas había sido atado
y habían sido rotas por él las cadenas
y los grilletes habían sido rotos en pedazos
y nadie era capaz de dominarle
5 y cada noche y cada día en los sepulcros y también en los montes estaba gritando
y cortándose a sí mismo con piedras
6 y viendo a Jesús desde lejos,
corrió
y se puso de rodillas como quien hace adoración

Secuencia 3: El diálogo y la negociación

7 y gritando con gran voz dice:
¿Qué hay entre tú y yo? Jesús hijo del Dios altísimo;
te ruego por Dios que no me atormentes
8 Pues decía a él:
“Sal espíritu impuro de este hombre”.
9 y le preguntaba,
¿Cuál es tu nombre?
Y dice a él: “Legión es mi nombre, porque somos muchos”.

10 y le rogaba mucho
para que no a ellos enviara fuera de la región
11 mas había allí cerca del monte una gran manada de cerdos paciando
12 y rogaban a él diciendo:
“Envíanos a los cerdos para que en ellos entremos”
13 y les permitió,
y entrando los espíritus impuros en los cerdos,
y arremetieron risco abajo hacia el mar, eran como dos mil,
y se ahogaban en el mar.

Secuencia 4: El temor ante lo maravilloso y la repulsa contra Jesús

14 y los que les apacentaban a ellos
escaparon
y anunciaron en las ciudades y en los campos,
y vinieron a ver lo que había sucedido
15 y vienen hacia Jesús
y ven al que había estado endemoniado
sentado,
vestido y en su sano juicio,
al que había tenido la legión,
y temieron
16 y relataron a ellos los que vieron
cómo sucedió al que había estado endemoniado y acerca de los cerdos
17 y comenzaron a suplicar a él salir del territorio de ellos

Secuencia 5: El regreso de Jesús y el envío del ser humano nuevo

18 y embarcándose él en la barca
ruega a él el que había estado poseído para estar con él
19 y no lo dejó, sino que le dice a él:
“Ve a tu casa y anúnciales cuanto el Señor a ti ha hecho y te tuvo misericordia”
20 y fue y comenzó a predicar en la Decápolis
cuanto hizo a él Jesús y todos se maravillaban
21 y cruzando Jesús (en la barca) de nuevo a la otra orilla
se reunió mucha multitud con él, y estaba junto al mar.

La tarea siguiente es la más compleja puesta implica la identificación literaria de la estructura del relato. Luego de muchos intentos realizados en el lapso de varios años me gustaría presentar una estructura de todo el relato. En un inicio, cuanto lo estudié por primera vez en 1994 no pude ver esta estructura con claridad. Me pareció en aquel entonces que el relato estaba formado por dos procesos distintos. El primero sería la lucha de Jesús con la Legión de demonios que culminaría con lo que hoy designamos como versos 18-21. El segundo proceso está conformado por los versos 14-17 porque la acción de los cuidadores de los cerdos parece devolver el relato, lo deja paralizado, no avanza. Los cuidadores narran dos veces los hechos y esta doble narración implica, también, volver a vivir esos hechos en dos ocasiones diferentes. Pensé que se trataba de la intensificación innecesaria de un relato de milagro. Pero al volver a leerlo después de tanto tiempo me indicó que hay una conexión profunda entre la reacción del poseso en la segunda secuencia y la reacción de los cuidadores y vecinos del lugar en la cuarta secuencia. Esto lo veremos más adelante.

Estructura

A.	5:1	y vino a la otra orilla del mar a la región de los Gerasenos
	2	y saliendo él de la barca
B. a.	2b inmediatamente salió, en actitud de batalla,	
	contra él un hombre con un espíritu impuro	
	b. 3 el que tenía la casa en los sepulcros	
	y ni con cadenas nadie podía por mucho a él atar	
	c. 4 porque a él frecuentemente con grilletes	
	y cadenas había sido atado	
	y habían sido rotas por él las cadenas	
	y los grilletes habían sido rotos en pedazos	
	y nadie era capaz de dominarle	
	b' 5 y cada noche y cada día en los sepulcros	
	y también en los montes estaba gritando	
	y cortándose a sí mismo con piedras	
	a' 6 y viendo a Jesús desde lejos, corrió	
	y se puso de rodillas como quien hace adoración	
	C. 7 y gritando con gran voz dice:	
	¿Qué hay entre tú y yo? Jesús hijo del Dios altísimo;	
	te ruego por Dios que no me atormentes	
	8 Pues decía a él:	
	“Sal espíritu impuro de este hombre”.	
	9 y le preguntaba,	
	¿ Cuál es tu nombre?	
	Y dice a él: “Legión es mi nombre, porque somos muchos.	
	10 y le rogaba mucho para que no a ellos enviara fuera de la región	
	11 mas había allí cerca del monte una gran manada de cerdos paciendo	
	12 y rogaban a él diciendo:	
	“Envíanos a los cerdos para que en ellos entremos”	
	13 y les permitió,	
	y entrando los espíritus impuros en los cerdos,	
	y arremetieron risco abajo hacia el mar, eran como dos mil,	
	y se ahogaban en el mar.	
	B' a. 14 y los que les apacentaban a ellos escaparon	
	b. y anunciaron en las ciudades y en los campos,	
	y vinieron a ver lo que había sucedido	
	c. 15 y vienen hacia Jesús	
	y ven al que había estado endemoniado	
	sentado, vestido y en su sano juicio, al que había tenido la legión,	
	y temieron	
	b' 16 y relataron a ellos los que vieron	
	cómo sucedió al que había estado endemoniado y acerca de los cerdos	
	a' 17 y comenzaron a suplicar a él salir del territorio de ellos	
A'	18	a y embarcándose él en la barca
	b.	ruega a él el que había estado poseído para estar con él
	c.	19 y no lo dejó, sino que le dice a él:
		“Ve a tu casa y anúnciales cuanto el Señor a ti ha hecho
		y te tuvo misericordia”
	b'	20 y fue y comenzó a predicar en la Decápolis
		cuanto hizo a él Jesús y todos se maravillaban.
21	a'	y cruzando Jesús (en la barca) de nuevo a la otra orilla
		se reunió mucha multitud con él,
		y estaba junto al mar.

La estructura anterior se resumiría de la siguiente forma:

A	5.1-2a. La llegada a la otra orilla y el desembarco
B	5.2b-6. El ataque del hombre con espíritu impuro
C	5.7-13. El diálogo y la negociación
B'	5.14-17. El temor ante lo maravilloso y la repulsa contra Jesús
A'	5.18-21. El regreso de Jesús y el envío del ser humano nuevo

El trabajo exegético apenas empieza. La estructura nos ayuda a visualizar el camino del relato. Es importante recordar que este tipo de estructura se denomina **quiasmo** que se refiere a la letra griega “ji” y que es parecida en su forma a una “X” en español. La equis tiene cuatro puntos que se intersecan constituyendo pares de puntos opuestos:

La letra A sería un primer enunciado con un contenido relacionado a A' y B sería un segundo enunciado relacionado con B'. El relato iniciaría con el enunciado A y seguiría en orden lógico con el enunciado B, pero luego se invierte el orden lógico. Según el pensamiento occidental el tercer punto sería C y luego D, y le seguiría E, F, G, H, etc. Pero en el pensamiento hebreo y en la retórica griega el proceso no sigue el mismo orden occidental. Al contrario, luego de B sigue B' (la comilla al lado de la b se lee como B prima) y cierra con A'. Esta es una forma distinta de pensar a la nuestra y requiere tiempo para comprenderla y acostumbrarse, pero también requiere una gran disciplina de análisis para identificarla y probarla. Existen estructuras quiásticas de muchas más variables 10 o hasta 20 que van desde la A hasta la I y de la I' hasta regresar a la A'.

Ahora debemos tomar el texto de Mateo, más breve y con otras características. Los dos primeros pasos son la traducción y la división en frases:

8.28 Y viniendo él a la otra orilla a la región de los gadarenos.
 En actitud de batalla contra él dos que estaban endemoniados
 que procedían de los sepulcros saliendo, muy violentos,
 tanto que no podía alguno pasar por aquel camino
 29 y ¡Mirad! Gritaron diciendo
 ¿qué hay entre nosotros y tú, Hijo de Dios?
 Viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos
 30 mas había lejos de ellos una manada grande de cerdos paciando
 31 y los demonios rogaban a él diciendo:
 “Si echas a nosotros envíanos a la manada de cerdos”
 32 y dijo a ellos: “Id”.
 Y ellos saliendo
 entraron a los cerdos
 y ¡Mirad! Arremetió toda la manada contra el risco
 y murió en las aguas.
 33 y los que los cuidaban huyeron
 y yendo a la ciudad anunciaron todas las cosas
 también sobre los que habían estado endemoniados
 34 y ¡Mirad! Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús,
 y viniendo a él
 rogaron
 para que abandonara el territorio de ellos
 9:1 y embarcándose en la barca
 cruzó
 y vino a la propia ciudad.

Las secuencias:

Secuencia 1: La llegada de Jesús

8.28 Y viniendo él a la otra orilla a la región de los gadarenos.

Secuencia 2. El ataque de los endemoniados

En actitud de batalla contra él dos que estaban endemoniados
que procedían de los sepulcros saliendo, muy violentos,
tanto que no podía alguno pasar por aquel camino
29 y ¡Mirad! Gritaron diciendo
¿qué hay entre nosotros y tú, Hijo de Dios?
Viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos

Secuencia 3: La negociación

30 mas había lejos de ellos una manada grande de cerdos paciando
31 y los demonios rogaban a él diciendo:
“Si echas a nosotros envíanos a la manada de cerdos”
32 y dijo a ellos: “Id”.
Y ellos saliendo
entraron a los cerdos
y ¡Mirad! Arremetió toda la manada contra el risco
y murió en las aguas.

Secuencia 4: La huida de los cuidadores, su anuncio y el ruego para que se vaya

33 y los que los cuidaban huyeron
y yendo a la ciudad anunciaron todas las cosas
también sobre los que habían estado endemoniados
34 y ¡Mirad! Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús,
y viniendo a él
rogaron
para que abandonara el territorio de ellos

Secuencia 5: El retorno

9:1 y embarcándose en la barca
cruzó
y vino a la propia ciudad.

Para identificar la estructura iniciemos comparando el principio y el final del relato:

8.28a	Y viniendo él a la otra orilla a la región de los gadarenos.
9:1	y embarcándose en la barca cruzó y vino a la propia ciudad.

Los versos 8.28a. y 9.1 expresan movimiento y tal movimiento tiene cualidades direccionales: viene a la otra orilla... y cruzó y vino a la propia ciudad. Así se establece el marco

geográfico-cultural del relato que opone a la otra orilla la propia ciudad. Marcos no habla de la “propia ciudad” de Jesús como lo hace Mateo. Esta diferencia tiene un valor que veremos luego.

También es sugerente que, en tres ocasiones, Mateo utilice la expresión ¡Mirad! 8,29, 32, 34. Se trata de una expresión idiomática, no necesariamente de una forma verbal, aunque es un verbo: una llamada de atención hacia una experiencia visionaria, una expresión de asombro, una llamada de atención sobre algo especial que acontece o quiere ser subrayado, una expresión que busca considerar algo con cuidado. Es abundante en Mateo que la usa más de 50 veces en contra 7 veces en Marcos. También es abundante en Lucas unas 54 veces.

Veamos algunos de los usos que le da Mateo a la expresión ¡Mirad! (Algunas versiones de la Biblia no traducen esta expresión, lo que sigue es una traducción literal):

- 1.20 ... ¡Mirad! Un ángel del Señor se le apareció...
- 1.23: ¡Mirad! Una mujer que no se ha casado tiene en su matriz (concibió)
- 2.1: ... ¡Mirad! Magos de donde nace el sol llegaron a Jerusalén
- 2.9 ... ¡Mirad! La estrella...
- 2.13 ... ¡Mirad! Un ángel del Señor...
- 2.19 ... ¡Mirad! Un ángel del Señor...
- 3.16 ... ¡Mirad! Se abrieron los cielos...
- 3.17 y ¡Mirad! Una voz de los cielos...
- 4.11 ...y ¡Mirad! Ángeles del cielo vinieron y le servían
- 7.4 ¿y cómo dices a tu hermano “Deja que saque la paja de tu ojo”, y ¡Mirad! el trozo de madera en tu ojo?
- 8.24 y ¡Mirad! Un gran sismo sucedió en el Mar...
- 9.2 y ¡Mirad! Le traían a él un paralítico...
- 9.3 y ¡Mirad! Algunos de los escribas dijeron...
- 9.10 ...y ¡Mirad! Muchos publicanos y pecadores viniendo se sentaban a la mesa con él y sus discípulos

Esta pequeña muestra de los usos de la expresión ¡Mirad! indica los usos que tiene en Mateo. Es importante ver que se trata de expresar asombro con ella y en varias de las menciones se trata de un asombro frente a una experiencia extática: aparición de ángeles o apertura de los cielos o una voz que venía de los cielos. También se observa su uso frente a situaciones inusitadas como el esfuerzo de un grupo por traer hasta Jesús a una persona paralítica tirada en una camilla y la reacción, también asombrosa de los escribas que reaccionan negativamente ante los actos y palabras de Jesús (9.2-3). Así mismo, causa un tremendo asombro el hecho de que Jesús acepte compartir la mesa con publicanos y pecadores. Por eso es necesario subrayar su uso en el relato de los endemoniados de Mateo. Tal expresión no es usada ni por Marcos ni por Lucas en ese relato.

Cabe señalar que el uso del término “endemoniado” sólo aparece en la segunda y en la cuarta secuencia, no así en la tercera. La tercera se concentra en un breve diálogo con Jesús. No se da mucha información sobre los endemoniados como sucede en Marcos sobre todo y algo en Lucas que es más reservado. Si seguimos estas pistas la estructura quedaría de la siguiente manera:

A.	8.28	Y viniendo él a la otra orilla a la región de los gadarenos.
B.		En actitud de batalla contra él dos que estaban endemoniados que procedían de los sepulcros saliendo, muy violentos, tanto que no podía alguno pasar por aquel camino 29 y ¡Mirad! Gritaron diciendo ¿qué hay entre nosotros y tú, Hijo de Dios? Viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos
C.	30	mas había lejos de ellos una manada grande de cerdos paciend
	31	y los demonios rogaban a él diciendo: “Si echas a nosotros envíanos a la manada de cerdos ”
	32	y dijo a ellos: “Id”. Y ellos saliendo
		entraron a los cerdos y ¡Mirad! Arremetió toda la manada contra el risco y murió en las aguas.
B´	33	y los que los cuidaban huyeron y yendo a la ciudad anunciaron todas las cosas también sobre los que habían estado endemoniados 34 y ¡Mirad! Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús, y viniendo a él rogaron para que abandonara el territorio de ellos
A´	9:1	y embarcándose en la barca cruzó y vino a la propia ciudad.

La estructura es semejante a la de Marcos, pues pone el acento en el diálogo de Jesús con los demonios y en su transferencia hacia los cerdos que terminan “arremetiendo” contra el risco y ahogándose en las aguas.

El tercer relato es el de Lucas que es el más próximo a la narración de Marcos. Seguimos el mismo procedimiento: primero la traducción, segundo, la división en frases en torno a un verbo y luego la identificación de secuencias para cerrar con una propuesta de estructura.

Traducción y división en frases:

- 27 8.26 Y navegó a la región de los gerasenos, la cual está opuesta de Galilea
y salió a tierra,
en actitud de batalla un varón de la ciudad que tenía un demonio
y por largo tiempo no se ponía vestido
y en casa no permanecía sino en los sepulcros
- 28 más viendo a Jesús
gritó cayendo a sus pies
y con voz fuerte dijo:
¿Qué hay entre tú y yo, Jesús hijo de Dios el Altísimo?
Te ruego que no me atormentes
- 29 Pues ordenó al espíritu impuro salir del hombre.
Pues por mucho tiempo se había apoderado con violencia de él
y era atado con cadenas y grilletes tratando de tenerlo bajo control,
y rompiendo las cadenas era conducido por el demonio a los lugares desiertos.
- 30 y preguntó a él Jesús:
¿Cuál es tu nombre?
Y él le dijo,
Legión, porque entramos muchos demonios en él

- 31 y rogaban a él
para que no les ordenase a ellos al abismo ir.
- 32 Mas había allí una manada de cerdos paciando cerca del monte
y le rogaron
para que les permitiera en aquellos entrar
y les permitió
- 33 y saliendo los demonios del hombre
entraron a los cerdos
y arremetió la manada contra el risco al lago
y se ahogó
- 34 y viendo los que los cuidaban lo sucedido huyeron
y anunciaron a la ciudad y a los campos.
- 35 Mas salieron para ver lo sucedido
y vinieron a Jesús
y encontraron sentado al hombre del que los demonios salieron,
que estaba vestido junto a los pies de Jesús
y temieron
- 36 más anunciaron a ellos los que vieron
cómo fue salvado el que había estado endemoniado.
- 37 y solicitaron a él toda la multitud de la región de los gerasenos
salir de ellos
y él embarcándose en la barca
se devolvió
- 38 y le rogaba a él el varón del que habían salido los demonios estar con él
pero él lo liberó diciendo:
- 39 “Vuélvete a tu casa
y relata cuando a ti hizo Dios.
Y yendo a toda la ciudad predicando cuanto hizo con él Jesús
- 40 y cuando volvió Jesús lo recibió a él la multitud...

La división en secuencias

- La primera secuencia es 8.26-27a. que presenta la travesía de Jesús por el mar hasta la región opuesta a Galilea que denomina Gadara y la salida del bote.
- La segunda secuencia de 27b-29 comprender la descripción del poseso y el encuentro con Jesús.
- La tercera secuencia trata sobre los ruegos de los demonios para que no sean enviados al abismo y el ruego para entrar en los cerdos 30-33.
- La cuarta secuencia se refiere a la actitud de los cuidadores y el doble anuncio de lo ocurrido: 34-37a.
- La quinta secuencia es el regreso de Jesús que contiene la suplica del expososo de permanecer con él: 37b-40.

El relato está mejor estructurado literariamente que el de Marcos, aunque lo sigue, lo mejora, le da más coherencia como narración, lo depura.

La estructura:

La definición de una estructura para el relato de Lucas requiere observar con mayor cuidado la repetición de palabras y el lenguaje en general. Observemos algunas de las repeticiones:

En la segunda secuencia:

- 27b: en actitud de batalla un varón de la ciudad **que tenía un demonio**
 29 Pues ordenó al **espíritu impuro salir** del hombre.
 29d. y rompiendo las cadenas era conducido por **el demonio** a los lugares desiertos

Se usan dos términos distintos para referirse al poseso: endemoniado-demonio, y espíritu impuro. “Espíritu impuro” en 29a se usa en relación con el verso 28, ambos están ligados por la conjunción griega que se traduce al español con el término “pues”, que señala una consecuencia de los actos expuestos en el verso 28.

En la tercera secuencia es clave el verbo “entrar”:

- 30d Legión, porque **entramos** muchos demonios en él
 33b **entraron** a los cerdos

Los versos 31-32 tienen como verbo clave: “rogar”.

En la cuarta secuencia el verbo clave es “anunciar”. Otro verbo que ocupa un lugar significativo es el verbo “salir”: v. 29: Jesús le pide salir al espíritu impuro; v. 33: saliendo los demonios del hombre; v. 35: los ciudadanos salieron para ver lo sucedido; v. 37: le solicitan salir; v. 38: del que habían salido los demonios.

- A. 8.26 Y navegó a la región de los gerasenos, la cual está opuesta de Galilea
 27 y salió a tierra,
 en actitud de batalla un varón de la ciudad **que tenía un demonio**
 y por largo tiempo no se ponía vestido
 y en casa no permanecía sino en los sepulcros
 B. 28 más viendo a Jesús
 gritó cayendo a sus pies
 y con voz fuerte dijo:
 ¿Qué hay entre tú y yo, Jesús hijo de Dios el Altísimo?
 Te ruego que no me atormentes
 29 Pues ordenó **al espíritu impuro salir** del hombre.
 Pues por mucho tiempo se había apoderado con violencia de él
 y era atado con cadenas y grilletes tratando de tenerlo bajo control,
 y rompiendo las cadenas era conducido por **el demonio** a los lugares desiertos.
 30 y preguntó a él Jesús:
 ¿Cuál es tu nombre?
 Y él le dijo,
 Legión, porque **entramos** muchos demonios en él
 C. 31 **y rogaban** a él
 para que no les ordenase a ellos al abismo ir.
 32 Mas había allí una manada de cerdos paciando
 cerca del monte
y le rogaron
 para que les permitiera en aquellos **entrar**
 y les permitió.
 33 y **saliendo** los demonios del hombre
entraron a los cerdos
 y arremetió la manada contra el risco al lago
 y se ahogó
 B' 34 y viendo los que los cuidaban lo sucedido huyeron
 y **anunciaron** a la ciudad y a los campos.
 35 Mas **salieron** para ver lo sucedido
 y vinieron a Jesús
 y encontraron sentado al hombre del que los demonios salieron,
 que estaba vestido junto a los pies de Jesús
 y temieron
 36 más **anunciaron** a ellos los que vieron
 como fue salvado el que había estado endemoniado.
 37 y solicitaron a él toda la multitud de la región de los gerasenos
salir de ellos
 A' y él embarcándose en la barca
 se devolvió
 38 y le rogaba a él el varón del que habían salido los demonios estar con él
 pero él lo liberó diciendo:
 39"Vuélvete a tu casa
 y relata cuando a ti hizo Dios.
 Y yendo a toda la ciudad predicando cuanto hizo con él Jesús
 40 y cuando volvió Jesús lo recibió a él la multitud...

Una vez realizado este primer proceso, podemos seguir trabajando con la comparación de los textos. Usaremos como base el relato de Marcos. Veamos la primera secuencia en los tres relatos:

Marcos 5

- 1 y vino a la otra orilla del
mar a la región de los
Gerasenos
2 y saliendo él de la
barca...

Lucas 8

- 26 Y navegó a la región de
los Gerasenos, la cual
está opuesta a Galilea
27 y salió a tierra...

Mateo 8

- 28 Y viniendo él a la otra
orilla a la región de los
Gadarenos.

Si partimos de la Teoría de las dos fuentes, aquí Marcos juega el papel principal como fuente tanto de Mateo como de Lucas. Tomando este punto de partida, la comparación de los relatos se establece primero en relación con Marcos. Por consiguiente, tanto Mateo como Lucas hacen diferentes arreglos al texto de Marcos. Lucas cambia el verbo “venir” por el verbo “navegar” que solo es usado aquí en todo el Nuevo Testamento. Acentúa también la relación de oposición geográfico-cultural que Marcos no señala con la expresión “opuesta a Galilea”. Lucas indica con tal expresión la existencia de dos mundos opuestos por las características culturales diferentes. Mejora también la estructura gramatical de Marcos con la frase “y salió a tierra” que corrige el griego de Marcos.

Mateo a diferencia de Marcos y Lucas, resume y puntualiza, elimina la barca y el desembarco, además de cambiar el término “gerasenos” por “gadarenos”. La identificación geográfica es difícil por la variedad de variantes textuales y por la relación de los componentes topográficos del relato: mar, monte, localidad. La evidencia arqueológica no aporta demasiado a la discusión y, por lo tanto, debe interpretarse el nombre “Gadara”, aldea o ciudad que dista a unos 10 Kms del mar como una zona más verosímil que Gerasa (casi 50 Kms). No obstante, sea cual sea de las dos, deben valorarse en relación con la palabra “región”, de modo que prima la cuestión del renombre de la localidad más que la claridad histórica.

La segunda secuencia también presenta fuertes diferencias entre los evangelistas como se puede observar a continuación:

Marcos 5

inmediatamente salió, en actitud de batalla, contra él un hombre con un espíritu impuro el que tenía la casa en los sepulcros y ni con cadenas nadie podía por mucho a él atar porque a él frecuentemente con grilletes y cadenas había sido atado y habían sido rotas por él las cadenas y los grilletes habían sido rotos en pedazos y nadie era capaz de dominarle y cada noche y cada día en los sepulcros y también en los montes estaba gritando y cortándose a sí mismo con piedras
y viendo a Jesús desde lejos, corrió y se puso de rodillas como quien hace adoración...
...y gritando con gran voz dice: ¿Qué hay entre tú y yo? Jesús hijo del Dios altísimo; te ruego por Dios que no me atormentes

Lucas 8

en actitud de batalla un varón de la ciudad que tenía un demonio
y por largo tiempo no se ponía vestido y en casa no permanecía sino en los sepulcros

más viendo a Jesús gritó cayendo a sus pies y con voz fuerte dijo: ¿Qué hay entre tú y yo, Jesús hijo de Dios el Altísimo? Te ruego que no me atormentes Pues ordenó al espíritu impuro salir del hombre. Pues por mucho tiempo se había apoderado con violencia de él y era atado con cadenas y grilletes tratando de tenerlo bajo control, y rompiendo las cadenas era conducido por el demonio a los lugares desiertos.

Mateo 8

En actitud de batalla contra él dos que estaban endemoniados que procedían de los sepulcros saliendo, muy violentos, tanto que no podía alguno pasar por aquel camino

y ¡Mirad! Gritaron diciendo ¿Qué hay entre nosotros y tú, Hijo de Dios? Viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos...

Marcos desarrolla con mucha amplitud la situación del poseso, a tal punto que prácticamente la descripción de esa situación rompe el desarrollo del relato. Se forma un compás de espera para poder, luego de la llegada de Jesús, ver que sigue. Saltan a la vista, inmediatamente, las diferencias de cada evangelista

En Marcos, la secuencia inicia así: “inmediatamente salió, en actitud de batalla, contra él un hombre con un espíritu impuro”, y cierra: “y viendo a Jesús desde lejos, corrió y se puso de rodillas como quien hace adoración”. Es notable que, si unimos ambos puntos, principio y final de la secuencia, queda una narración coherente. Sobraría, por decirlo de algún modo, toda la descripción de la persona poseso. Lucas organiza parte de la descripción marcana en dos tramos de modo que no se afecta la narración. Es importante destacar que Lucas usa partículas que hilan la narración

de una forma fuerte y articulada, por eso, en lugar del “y” marcano, utiliza “pues” que muestra un mejor uso del griego y que permite, a quien lee o escucha, identificar la causalidad de lo anterior con lo que sigue: “Pues ordenó al espíritu impuro salir del hombre. Pues por mucho tiempo se había apoderado con violencia de él”.

Mateo toma otro camino, casi como si se tratara de otro relato diferente. Primero indica que son dos endemoniados en lugar de uno, de modo que arregla la tensión de los otros dos relatos entre el singular y el plural. Mateo omite, en ese sentido el término “Legión, porque somos muchos”. El plural domina el relato de Mateo desde un inicio. También resume de forma muy significativa la situación de los posesos: “que procedían de los sepulcros saliendo, muy violentos, tanto que no podía alguno pasar por aquel camino”. Esta descripción le da una mayor dinámica al relato. Es de subrayar la frase “antes de tiempo” que solo usa este evangelista.

La definición de secuencias nos permite ver que el relato de Marcos tiene una estructura diferente. Un punto importante es que en la segunda secuencia Marcos no incluye la pregunta del poseso: “¿Qué hay entre tú y yo? Jesús hijo del Dios altísimo; te ruego por Dios que no me atormentes”, ni su causa: “Pues decía a él: “Sal espíritu impuro de este hombre””.

Ahora, es importante observar las coincidencias. Entre ellas dos muy significativas: a. la palabra griega que hemos traducido como “en actitud de batalla”, b. la identificación del poseso con la violencia, hacia sí mismo, hacia otros o de otros hacia él. La palabra griega que hemos traducido “en actitud de batalla” usualmente se traduce por “encuentro” o “encontrarse con”. De modo que se debe revisar el contexto para identificar cuál de estos sentidos es más pertinente. En el caso que nos ocupa, queda claro por el contexto que no se trata de un “encuentro” sino de una lucha, o de hacer oposición bélica. Más adelante ofreceremos una interpretación que acentúa nuestra opción. Consideramos no sólo la descripción que, mucha o poca, hace cada evangelista del poseso, sino también su actitud misma hacia Jesús: grita, interpela. Aun cuando cae de rodillas este gesto de reconocimiento de autoridad no quita la fuerza de sus gritos hacia Jesús. De modo que una actitud de batalla de confrontación es la traducción más adecuada. El segundo elemento, la actitud de violencia hacia sí o hacia otros y de otro hacia él, salta a la vista con solo leer el relato.

La tercera secuencia presenta la crisis y el primer desenlace de la situación de confrontación.

Marcos 5

Pues decía a él:
 “Sal espíritu impuro de este hombre”.
 y le preguntaba,
 ¿Cuál es tu nombre?
 Y dice a él: “Legión es mi nombre, porque somos muchos.
 y le rogaba mucho para que no a ellos enviara fuera de la región
 mas había allí cerca del monte una gran manada de cerdos paciando
 y rogaban a él diciendo:
 “Envíanos a los cerdos para que en ellos entremos”
 y les permitió,
 y entrando los espíritus impuros en los cerdos,
 y arremetieron risco abajo hacia el mar, eran como dos mil,
 y se ahogaban en el mar.

Lucas 8

...y preguntó a él Jesús:
 ¿Cuál es tu nombre?
 Y él le dijo,
 Legión, porque entramos muchos demonios en él
 y rogaban a él
 para que no les ordenase a ellos al abismo ir.
 Mas había allí una manada de cerdos paciando cerca del monte y le rogaron
 para que les permitiera en aquellos entrar
 y les permitió.
 y saliendo los demonios del hombre
 entraron a los cerdos
 y arremetió la manada contra el risco allago
 y se ahogó...

Mateo 8

...mas había lejos de ellos una manada grande de cerdos paciando
 y los demonios rogaban a él diciendo:
 “Si echas a nosotros envíanos a la manada de cerdos”
 y dijo a ellos: “Id”.
 Y ellos saliendo
 entraron a los cerdos
 y ¡Mirad! Arremetió toda la manada contra el risco
 y murió en las aguas.

De nuevo el relato de Marcos es mucho más desarrollado, contiene más colorido, más datos. Lucas y Mateo reaccionan de igual forma: resumen, señalan lo que consideran fundamental. En especial Mateo reduce mucho el material de Marcos.

Marcos ha incluido en esta secuencia, por causa del volumen de información sobre la situación del poseso que ofreció anteriormente, las dos preguntas, la del poseso y la cuestión del nombre. Esta última ha sido suprimida por Mateo que al construir el relato con dos posesos ya no requiere más explicaciones sobre el plural. La relación de lo singular y lo plural en Marcos es importantísima y la veremos más adelante.

Retomemos el grito de protesta y ataque del poseso. Marcos pone en boca del hombre la frase “Hijo del Dios altísimo”, Lucas lo sigue, Mateo lo resume: “Hijo de Dios”. Este título que forma parte de la confesión cristiana hoy y que identifica a Jesús como parte de la Trinidad, tiene un sentido muy diferente en este contexto. Lamentablemente el libro de texto en la página 236 sigue el camino de la tradición cristiana muy posterior al propio evangelio de Mateo dando la impresión de que este evangelista ya entiende la filiación divina como única y casi exclusiva. Pero veamos que dicen otros autores al respecto:

E: P. Sanders exegeta que ha dedicado su trabajo a ubicar a Jesús en el marco de la espiritualidad y cultura judía en su libro *La figura histórica de Jesús* dice lo siguiente:

Es difícil decir con exactitud lo que los autores del Nuevo Testamento quisieron decir con el Título “Hijo de Dios”, aunque tenemos sus escritos y podemos estudiarlos. Mateo y Lucas, que tienen historias sobre la concepción de María por obra del Espíritu Santo (Mt 1.20; Lc 1.34), también rastrean el linaje de Jesús a través de José, el marido de María (Mc 1.16c; Lc 3.13). Los evangelios tienen otras maneras de definir a Jesús como Hijo de Dios, aparte de las historias de su concepción y nacimiento. En el relato del bautismo de Jesús, una paloma descende y una voz del cielo se dirige a Jesús: “Tú eres mi Hijo amado” (Mc 1.11 // Lc 3.22). Se trata

de una cita de Sal 2.7, donde Hijo de Dios se aplica al rey de Israel —que era un ser humano normal—. Parece que, en Marcos, “tú eres mi Hijo” pretende ser una declaración de adopción; Dios dio a Jesús una categoría especial cuando fue bautizado. Según un pasaje de las cartas de Pablo, Jesús fue “designado” o “declarado” “Hijo de Dios poderoso” por su resurrección, no en el momento de su concepción (Ro 1.4). Que “Hijo de Dios” no se refería para Pablo a la manera en que fue concebido Jesús queda indicado también en los pasajes donde el apóstol dice que los cristianos se convierten en hijo de Dios. (2001, 268-269)

La discusión formal del título ha sido bastante fuerte en cuanto a la tradición de la que proviene. Así Bultmann, uno de los teólogos y exegetas más relevantes del siglo pasado, había planteado que “Hijo de Dios” provenía de la tradición helenista y, en particular, hacía referencia al mito del “hombre divino”. Pero R. H. Fuller busca más profundamente en las fuentes judeo-helenistas algún tipo de luz sobre el título. Recordemos que el peso de la tradición judía no recae únicamente sobre Palestina, que de por sí estaba profundamente influenciada por el helenismo, sino también sobre Alejandría. De aquí proviene la traducción de la Biblia Hebrea al griego, la Septuaginta. Traducción, esta, que es también trasfondo del Nuevo Testamento, y entre su acervo encontramos el libro de Sabiduría. Así razona Fuller:

Consideremos más detenidamente el empleo de este título en el libro de la Sabiduría. Los pasajes más importantes son 2.13; 2.16-18: 5.5. En estos textos se hace una descripción de los judíos fieles que sufren persecución por parte de sus vecinos gentiles. El judío devoto alega tener un conocimiento de Dios. Es un devoto observante de la Ley (2.12), y como su manera de actuar resulta extraña, provoca la desaprobación de sus vecinos paganos. Por eso, lo persiguen, lo atormentan y le dan muerte. Pero Dios vindica su justicia. Se llama hijo de Dios (2.13) y se precia de que Dios es su padre y él el hijo de Dios (1979, 77).

Dicho esto, el sentido de “Hijo de Dios” apunta más hacia la persona justa en el sentido estrictamente judío, y judeo-helenista, en donde la persona sabia es el modelo para seguir que a una confesión sobre la naturaleza de Jesús. También Marcus Borg, otro especialista muy destacado en las dos últimas décadas por su trabajo en la reconstrucción del Jesús histórico opina, en su libro *El significado de Jesús. Dos visiones*, escrito con su colega N. T. Wright, lo siguiente:

“Hijo de Dios” podría referirse a Israel. En el relato del Éxodo, Moisés es llamado a decir a Faraón: “Entonces dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito... Deja a mi hijo ir para que me adore”. Oseas dice en el nombre de Dios, “Cuando Israel era un niño, yo lo amé, y fuera de Egipto le llamé mi hijo”.

“Hijo de Dios” podía también referirse a al Rey de Israel. Hablando en el nombre de Dios, Nathan el profeta dijo acerca del Rey, “Yo seré un padre para él, y él será un hijo para mí”. En un salmo probablemente usado en la liturgia de coronación en el antiguo Israel, la voz divina se dirige al Rey y dice: “Tu eres mi hijo; hoy te he engendrado.”

El libro de Job, ángeles o quizá miembros del concilio divino son referidos como hijos de Dios: “Un día los hijos de Dios vinieron a presentarse delante del Señor, y Satán también entre ellos”.

¿Qué tienen en común Israel, el Rey, ángeles, ¿y religiosos extáticos judíos? Todos tienen una relación cercana con Dios. Esto significa que “Hijo de Dios” es una metáfora relacional, apuntando a una íntima relación con Dios, como la que tienen el hijo amado con su padre.

Este parece ser el significado inicial como se aplicó a Jesús: una afirmación de que Jesús mantenía una íntima relación con Dios. Además, en el mundo de Jesús, un hijo podría también representar a su padre: él podía hablar por su padre, y actuar en nombre de su padre. La condición de hijo tiene resonancia de agenciar. Entonces eso vino a ser una metáfora biológica

en las narraciones del nacimiento: Jesús como Hijo de Dios fue concebido por el Espíritu de Dios, no por un padre humano. En última instancia, vino a ser una afirmación metafísica u ontológica: Jesús como el único engendrado Hijo de Dios es de una sustancia con Dios. Pero inicialmente, ver a Jesús como el Hijo de Dios apunta a una especial relación de intimidad y agencia (1998, 151).

Así, tenemos que aceptar que la experiencia temprana de las comunidades representadas en los evangelios y en las cartas paulinas no entendió el título “Hijo de Dios” con el sentido que le damos hoy: de una misma sustancia que el Padre. Sino como una persona justa, dedicada a Dios por lo que se daba una íntima relación con Él. La expresión que se mencionó tomada del Salmo 2.7 “tú eres mi hijo amado” y que está vinculada al bautismo de Jesús tiene un agregado muy importante: “en ti me complazco”. Esta última frase aparece dos veces más en Mateo y una en Lucas en textos diferentes al del bautismo:

- Mateo 12:18 “Este es mi siervo, a quien he escogido; mi amado, en quien **se agrada** mi alma. Pondré mi Espíritu sobre él, y a los gentiles anunciará juicio.
- Mateo 17:5 Mientras él aún hablaba, una nube de luz los cubrió y se oyó una voz desde la nube, que decía: “Este es mi Hijo amado, en quien **tengo complacencia**; a él oíd”.
- Lucas 12:32 “No temáis, manada pequeña, porque a vuestro Padre le **ha placido** daros el Reino.

Queda acentuada, por la perspectiva de Mateo, la relacionalidad del título “Hijo de Dios”. Concluimos esta reflexión indicando que, según nuestro criterio, y a pesar de la tradición cristiana posterior, este título no refleja el contenido del credo, sino la experiencia concreta de la persona justa, de la persona sabia, que se constituye en ideal del pueblo judío. Marcos y Lucas usan cualifican a Dios con el nombre “Altísimo”, que es un concepto usado en diferentes contextos del Antiguo Testamento. Cabe buscar las siguientes citas en los Salmos 7.18; 9.3; 12.6; 18.13; 21.7; 46.4; 47.2; 50.14; 56.3; 70.19; 73.11; 76.11; 78.17; 78.35; 78.56; 82.6; 83.18; 87.5; 91.1; 91.9; 92.1; 92.8; 97.9; 107.11. La lista continúa, pues se trata de un título que aparece casi en cada uno de los Salmos.

Los relatos presentan diferencias en la orden que Jesús da, mientras Marcos dice: Pues decía a él: “Sal espíritu impuro de este hombre”, de la propia boca de Jesús, Lucas explica lo que hizo: “Pues ordenó al espíritu impuro salir del hombre”. Mateo omite la orden y coloca un eco de esta en los endemoniados.

El tema del ruego aparece en los tres, no obstante, cada uno con características diferentes. En Marcos, parece que los demonios están arraigados en la región y eso es lo que piden: permanecer allí. En Lucas, la situación es diferente, ellos no quieren regresar al abismo que dentro de la imaginación judía está vinculado desde Génesis 2 con las aguas caóticas de la creación. Mateo no explica por qué solicitan entrar en los cerdos.

La manada de cerdos es también un tema convergente, así como la solicitud para entrar en ellos una vez abandonado el hombre. También el permiso que da Jesús, aunque Mateo, de nuevo se separa de Lucas y Marcos. Pero vuelven a unirse en la acción de los cerdos una vez poseídos por los demonios. Estos “arremeten” como un ejército contra el enemigo hacia el risco y caen al lago en donde se ahogan. La presencia de los cerdos señala la condición no judía de la región. Los cerdos son animales impuros y no era parte de la cultura judía criarlos. Tal vez la dimensión de impureza, tanto de los espíritus como de los cerdos es la que prima para que se unan en este dramático final.

En Lucas aparece la palabra “abismo” que nos refiere al lugar de los muertos o la prisión en donde quedarían encarcelados Satanás y todos sus demonios. Así lo indica Fitzmyer y agrega una explicación que nos parece apropiada al pensamiento de la época. “En los LXX, *abyssos* es la traducción más frecuente del hebreo *tehom*, que, en la cosmología del AT, designa “las aguas primordiales” o las aguas bajo la superficie de la tierra, símbolo del caos originario sometido por el creador. Conscientes de que su verdadero destino es “el Abismo”, los demonios suplican al taumaturgo que todavía no los envíe a ese lugar. Entre tanto, según la demonología de la época, los demonios deberán andar errantes, vagando de un lugar a otro y tratando de encontrar morada en los desiertos, entre los sepulcros o incluso en personas psíquicamente perturbadas. Por eso se resisten violentamente a ser expulsados, y cuando lo son, buscan afanosamente volver a una casa bien arreglada (Lc 11.24-26). Aquí llegan incluso a suplicar a Jesús que les permita entrar en los cerdos, animales impuros en los que no tendrán obstáculo para establecer su morada”. (DTNT. Vol. III, 33)

Marcos 5

14 y los que les apacentaban a ellos escaparon y anunciaron en las ciudades y en los campos, y vinieron a ver lo que había sucedido
15 y vienen hacia Jesús y ven al que había estado endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, al que había tenido la legión, y temieron
16 y relataron a ellos los que vieron cómo sucedió al que había estado endemoniado y acerca de los cerdos
17 y comenzaron a suplicar a él salir del territorio de ellos...

Lucas 8

34 y viendo los que los cuidaban lo sucedido huyeron y anunciaron a la ciudad y a los campos.
35 Mas salieron para ver lo sucedido y vinieron a Jesús y encontraron sentado al hombre del que los demonios salieron, que estaba vestido junto a los pies de Jesús y temieron
36 mas anunciaron a ellos los que vieron como fue salvado el que había estado endemoniado.
37 y solicitaron a él toda la multitud de la región de los gerasenos salir de ellos...

Mateo 8

33 y los que los cuidaban huyeron y yendo a la ciudad anunciaron todas las cosas también sobre los que habían estado endemoniados
34 y ¡Mirad! Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús, y viniendo a él rogaron para que abandonara el territorio de ellos...

La escena tiene componentes parecidos en los tres evangelios: huida de los cuidadores, anuncio de lo sucedido (Marcos y Lucas), venida de los vecinos para ver, descripción del exposeso (Marcos y Lucas), y súplica para que Jesús se vaya de la región. Marcos y Lucas de nuevo aparecen como relatos cercanos mientras Mateo resume al máximo el material. En este punto podemos sospechar si en realidad Mateo toma de Marcos este relato o si se trata de una tradición diferente.

El verbo anunciar aparece en los tres relatos, dos veces en Marcos y Lucas y una vez en Mateo. No obstante Lucas cambia el orden de los verbos en relación con Marcos. Los cuidadores anuncian dos veces en Lucas y el exposeso relata las obras de Dios por comisión de Jesús. En Marcos los cuidadores la primera vez anuncian, la segunda vez relatan y Jesús comisiona al exposeso para que anuncie lo que le ha sucedido.

Cuando la gente de la ciudad o ciudades sale para ver lo que pas , tanto Marcos como Lucas apuntan que vieron al expositivo en una condición nueva y la reacción subsiguiente fue de temor. Mateo omite la escena del encuentro. Vuelven a converger los tres en la actitud de los ciudadanos que le “suplican” (Marcos), le “solicitan” (Lucas) y le “ruegan” (Mateo) que salga de su territorio.

Es importante observar cómo Lucas valora la experiencia del expositivo, los que cuidaban a los cerdos explican a la gente “como fue salvado el que había estado endemoniado”. El uso del verbo “salvar” es propio de Lucas y está ausente de los otros dos evangelios. El anuncio se transforma en evangelización, en anuncio de la llegada del Reino de forma explícita.

Haciendo un balance de la secuencia podemos inferir que el impacto de la liberación y, en particular la muerte de los cerdos constituye una acción que se considera terrible contra la forma de vida de la región. Esta reacción es central apunta a la guerra de los mitos que estudiamos en el análisis de la Introducción de Marcos. Los ciudadanos chocan contra el develamiento de la violencia de los poderes que habitaban al expositivo. Todo el escenario de temor y rechazo, de súplica y ruego apunta a la reproducción de los deseos de originales expuestos por los demonios contra Jesús: “no nos atormentes”. Pero debemos esperar para establecer algunos resultados más precisos.

La última secuencia trata de la salida de Jesús de la región, pero aparece en Marcos y Lucas un elemento omitido por Mateo: la tarea del ser humano nuevo que ahora vuelve para decir a los suyos el significado de la liberación de que ha sido objeto.

Marcos 5	Lucas 8	Mateo 8
18 y embarcándose él en la barca ruega a él el que había estado poseído para estar con él 19 y no lo dej� sino que le dice a él: “Ve a tu casa y anúnciales cuanto el Señor a ti ha hecho y te tuvo misericordia 20 y fue y comenzó a predicar en la Decápolis cuanto hizo a él Jesús y todos se maravillaban. 21 y cruzando Jesús (en la barca) de nuevo a la otra orilla se reunió mucha multitud con él, y estaba junto al mar.	y él embarcándose en la barca se devolvió 38 y le rogaba a él el varón del que habían salido los demonios estar con él pero él lo liberó diciendo: 39 “Vuélvete a tu casa y relata cuando a ti hizo Dios. Y yendo a toda la ciudad predicando cuanto hizo con él Jesús 40 y cuando volvió Jesús lo recibí a él la multitud...	9:1 y embarcándose en la barca cruzó y vino a la propia ciudad.

En esta última secuencia se aprecian las enormes diferencias entre los tres relatos. Lucas en consecuencia, me parece, con el verbo “salvar” usa el verbo “liberar” para referirse a la forma como Jesús devuelve al expositivo a su casa. Marcos señala que no lo dej . La diferencia es sustancial pues Lucas acentúa el proceso de liberación que ha vivido. Marcos indica el nombre de la región: “Decápolis” creando un escenario cultural de ascendencia griega. Gerasa era una de las ciudades que componían la Decápolis. Lucas prefiere hablar de la ciudad. Mateo no dice nada sobre el asunto. El espacio geográfico juega un papel importante si consideramos que, en el caso

de Marcos, el ser humano liberado se transforma en discípulo a distancia. Se abre la posibilidad de crear experiencias de la cercanía del Reino diferentes a las del movimiento de Jesús que gira en torno a los doce. También Marcos habla de misericordia como la acción de Dios, el Señor, sobre él. Lucas indica que la acción de liberación es fruto directo de Dios, no de Jesús.

Cierra la secuencia el regreso de Jesús al otro lado, al espacio cultural judío. Mateo lo remarca indicando “su propia casa”.

Luego del proceso de análisis comparativo horizontal que hemos seguido a partir de la estructuración de cada relato, sigue el análisis vertical. Este análisis de los textos dentro de su contexto literario más cercano y se extiende hasta un punto en donde se pueda deslindar algún tipo de vínculo literario. Las Biblias usualmente separan los relatos o discursos por medio de subtítulos, estos nos pueden ayudar a establecer los límites que buscamos.

El análisis vertical

El contexto literario de Marcos

Uno de los indicadores de los límites de una sección mayor en donde está contenido un relato tiene que ver con la geografía: cita de lugares por nombre (Galilea, Nazareth, Judea, etc.), o la topografía, espacios físicos diferenciados (un monte, el mar, arriba, el desierto), arquitectónicos, espacios físicos contruidos por los seres humanos (el templo, la casa), la cronología, si se refiere a tiempo (antes, después, de día, de noche, al atardecer). Así, Marcos inicia una sección mayor en 4.1: “Otra vez comenzó Jesús a enseñar junto al mar. Y se reunió alrededor de él tanta gente, que subió a una barca que estaba en el mar, y se sentó; mientras, la gente se quedaba en la orilla.”

Varias cosas debemos resaltar de la cita anterior:

- a. enseñar junto al mar,
- b. se reunió mucha gente,
- c. la barca,
- d. la orilla.

Todos estos son indicadores de un cambio entre el escenario anterior y el que se está construyendo. El capítulo 3, por ejemplo, tiene otras características: a. la sinagoga (3.1), b. se retira con sus discípulos hacia el mar (3.7), c. subió a un monte (3.13), d. volvió a casa (3.20). En 3.7 está la referencia que hace 4.1 sobre volver de nuevo a enseñar junto al mar. El capítulo 3 cierra con Jesús en su casa.

Entonces, el capítulo cuatro abre el escenario en torno al mar. También hay mucha gente como en otras ocasiones, pero se explica que su enseñanza es en parábolas (4.2). La razón se dice en 4:11-12 “Y les dijo: -- A vosotros os es dado saber el misterio del reino de Dios; pero a los que están fuera, por parábolas todas las cosas, para que, viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan; para que no se conviertan y les sean perdonados los pecados”. El contenido del verso 12 es tomado de Isaías 6.9-10. Oscura y dramática la cita apunta a la crisis que se genera por la radicalidad del nuevo momento que se vive. La experiencia del Espíritu parece tan inesperada, tan abrumadora que provoca el efecto opuesto al que se presume: comunicar. La comunicación solo es posible en tanto los lenguajes son conocidos o reconocidos, por eso el “ruido” en la comunicación supone una gran falta de comprensión, pues no se tienen las herramientas para interpretar el significado del mensaje.

La parábola exige a quien escucha salirse de sí mismo y captar un sentido que se produce por evocación. Se trata de imágenes que pasan, más allá, de lo consciente y la razón se vinculan a las experiencias humanas más cotidianas y, por eso, más complejas. Ya el capítulo 3 hablaba sobre la profunda incompreensión de los actos de Jesús: “Pero los escribas que habían venido de Jerusalén decían que tenía a Beelzebú, y que por el príncipe de los demonios echaba fuera los demonios. Y habiéndolos llamado, les hablaba en parábolas: -- ¿Cómo puede Satanás echar fuera a Satanás?” (3:22-23). Los exorcismos de Jesús suponen un problema de interpretación para los expertos, pues no logran captar que el momento del Espíritu ha llegado y con él una nueva creación. Volvemos aquí al problema apocalíptico de la guerra de los mitos. El lenguaje de Jesús, sus palabras y sus actos forman parte de otro mundo que apenas está naciendo y cuyas significaciones están lejos de quienes permanecen afincados en el viejo orden de las cosas.

Quienes ya han tomado el camino con Jesús tienen la posibilidad de comprender este nuevo lenguaje. Lo que no significa que lo comprendan plenamente, aun no es propio, lo están empezando a experimentar, pero están allí, junto a Jesús. Por eso, como señala 4.10, cuando se quedó solo con los que le seguían junto con los Doce preguntan y él les responde. Ahora ellos son parte de esta nueva realidad. La multitud, que es un término muy usado en Marcos, viene y se va, pero los Doce y otros seguían con él de forma permanente.

El capítulo 4 en sí es clave ya que es el único lugar en Marcos en donde se ve a Jesús enseñando por medio de parábolas, el resto del evangelio tiene como clave el accionar de Jesús. Los siguientes versos expresan el problema de comunicación que surge a partir de las palabras de Jesús:

4:2 Entonces **les enseñaba por medio de parábolas muchas cosas**. Les decía en su enseñanza:

4:9 Entonces añadió: -- **El que tiene oídos para oír, oiga.**

4:13 Y les dijo: -- ¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, pues, entenderéis todas las parábolas?

4:22 Pues bien, nada hay oculto que no haya de ser manifestado, ni escondido que no haya de salir a luz.

4:23 **Si alguno tiene oídos para oír, oiga.**

4:24 Les dijo también: -- Prestad atención a lo que oís, porque con la medida con que medís, os será medido, y aun se os añadirá a vosotros los que oís,

4:33 Con muchas parábolas como estas les hablaba la palabra, **conforme a lo que podían oír.**

4:34 Y sin **parábolas no les hablaba**; aunque a sus discípulos se lo explicaba todo en privado

Al leer todo el capítulo se observa su importancia, el tema es el Reino de Dios. Aquí se concentran las parábolas siguientes: el sembrador, la lámpara, la medida, la semilla que crece por sí sola, el grano de mostaza. La realidad del Reino es compleja como lo relata la parábola del sembrador, existen muchos terrenos y el mensaje cae en cada uno con diferente resultado, de todos ellos solo en uno hay lo suficiente para que la semilla crezca y dé fruto. El Reino crece por sí mismo independientemente de lo que el ser humano haga, como la semilla que crece por sí sola. El Reino es como la semilla de mostaza que es la más pequeña entre todas, pero cuando crece se la mayor de todas las hortalizas hasta convertirse en un lugar donde las aves hacen sus nidos. Tanto la parábola de la lámpara como la de la medida tienen que ver con la capacidad comprender, por eso el oír, en ambas es fundamental.

El problema, como ya lo dijimos, es de comunicación. El Reino tiene un lenguaje propio y tan diferente al que domina la realidad que se vuelve incomprensible. Las parábolas ilustran la crisis de interpretación que ese lenguaje genera.

Luego de las parábolas aparece el episodio de la tempestad calmada que converge en los tres evangelios antes del relato del poseso. El cierre de la colección de parábolas finaliza con este nuevo escenario. Marcos hace el tránsito de la siguiente forma:

Aquel día, cuando llegó la noche, les dijo: -- Pasemos al otro lado.
Una vez despedida la multitud, se lo llevaron tal como estaba en
la barca. También había otras barcas. 4:35-36

De la orilla toman el reto de adentrarse en el lago. Van un grupo de barcas. Jesús no va solo. No obstante, al llegar a la otra orilla sólo aparece Jesús. El relato de la barca en medio de la tempestad tiene elementos míticos muy significativos. Quizá el más fuerte es el hecho de que Jesús se enfrenta al lago que, por el viento que levantaba grandes olas, se había transformado en el caos primordial. Recordemos que en Génesis 1.2, el abismo sobre el que revolotea el Espíritu no es un vacío, sino una masa de agua agitada. El lago, o el mar como se le llama, devoraba la barca, quería tragársela. Pero Jesús estaba dormido (el griego usa una palabra que también significa muerte). Los que le acompañaban se tienen que enfrentar solos al caos primordial. La lucha que se libra entre el mar y la barca muestra la situación crítica que provoca la nueva creación. Jesús se levanta (la palabra griega que se usa también significa resucitar) y calla la voz de las aguas, pero no solo eso, sino que el mandato seguido que usualmente se traduce por “enmudece” también significa bozal. Es sugestivo el hecho de que se use esta palabra, pues en un sentido Jesús pone un bozal a las aguas. Cierra, de este modo las fauces del monstruo primordial del caos que desea tragar la pequeña barca. El terror de los discípulos tiene razón de ser, están cerca de la muerte y se sienten abandonados por su Maestro que duerme tranquilamente frente al peligro que ellos enfrentan.

Un episodio semejante cuenta el Salmo 107.24-29 (Traducción de L. A. Schökel):

Contemplaron las obras de Dios
Sus maravillas en el océano.
Él mandó alzarse un viento tormentoso
Que hinchaba el oleaje;
Subían al cielo, bajaban al abismo,
El estómago revuelto por el mareo
Rodaban, se tambaleaban como borrachos
Y no les valía su pericia...
Apaciguó la tormenta en suave brisa
Y enmudeció el oleaje...

El fragmento muestra una experiencia similar al relato de la tempestad calmada, propia de la actividad de quienes trabajan en barcos. William P. Brown tituló el capítulo 5 de su libro: “La voz de muchas aguas. Del caos a la comunidad” y allí explica el texto anterior:

La poesía evoca la horrorosa escena de un barco tomado en una casi “tormenta perfecta”. Arriba y abajo el frágil barco es lanzado, hasta que YHWH, respondiendo a la petición urgente, calma las olas del mar. Las tormentas en el mar constituyen un riesgo ocupacional para esos quienes hacen “negocios sobre las muchas aguas”. YHWH es el Dios de la tormenta quien zarandeo y calma las aguas (Jonás 1.4; Marcos 4.35-41). Tal imagería es tan literal como es sugestiva: el salmista evoca un mundo de terror primordial tomando forzosamente al lector dentro del precario mundo del marino. La respuesta del lector es el mareo. El alivio solo llega dos versos después, donde el poeta evoca escenas de calma y cielos seguros. Tal es el drama físico detrás de la fuente que domina las muchas aguas. Como en el drama mitológico, mucho descansa bajo la ondulante superficie. ...

El motivo del caos acuático es cargado de trasfondo. Los poetas del salterio tomaron de la venerable tradición semítica occidental de describir el agua como el agente supremo del caos, un motivo muy esparcido que hizo su camino en la literatura mesopotámica... (*Seeing the Salms* 2002, 106-107).

Quisiera recalcar este acento de los salmistas en los motivos mitológicos. El exégeta alemán Hans-Joachim Kraus, en su comentario a Los Salmos, indica sobre el Salmo 107.23-32: “En el viaje por mar, los navegantes experimentan momentos de la lucha de Yahvé con el caos. Contemplan las obras de Yahvé (v.24). El violento mar obedece las órdenes de Yahvé. El viento es enviado como un mensajero (Sal 104.4) y azota las olas. En los v.26-27 se describe muy intuitivamente cómo la nave es juguete de las olas y es arrojada de un lado para otro. “Toda su sabiduría había desaparecido” (v. 27). Si en tal angustia se elevó a Yahvé una voz pidiendo socorro, entonces los abandonados a merced de la muerte experimentaron la intervención de Dios, que apaciguó el viento y las olas (v.29; cf. Sal 89.10; Mt 8.26).”

Guardando las distancias entre el Salmo 107 y el relato de la tempestad calmada, la relación salta a la vista y con ella la implicación de que en ambos entra en juego la tensión caos-creación. Si hacemos caso a esta dimensión del relato de Marcos, entonces lo que sigue tiene mayor fuerza fundacional. Luego del caos sigue la confrontación con las fuerzas del mal que dominan la otra orilla. Una confrontación expuesta en términos militares. Ched Myers analiza un aspecto que ha sido pasado por alto en el relato del poseso de Gerasa en Marcos usando como clave el nombre de los demonios: Legión. Dice: “Un latinismo, este término tiene solo un significado en el mundo social de Marcos: una división de soldados romanos. Alertados por esta pista, descubrimos que el resto del relato está lleno de imágenes militares. El término usado por “manada” (angelê 5.11) -es inapropiado para los cerdos los que no viajan en manadas- frecuentemente era usado para referirse a una banda de reclutas militares (Derrett, 1979: 5). Derrett también indica que la frase “se los permitió” connota una orden militar y que la arremetida de los cerdos dentro del lago sugiere a las tropas a toda prisa entrando a la batalla (5.13). Los soldados tragados por las aguas hostiles, claro está, traen a la mente la narrativa de la liberación de Israel de Egipto (Ex 14), como el himno victorioso de Moisés canta: “Los carros de Faraón y su ejército Yahvé los echó al mar, sus oficiales de élite fueron sumergidos en el Mar Rojo” (Ex 15.4) (191).

El acontecimiento del éxodo parece continuar como trasfondo de Marcos. El agua caótica traga, no a la barca, sino a los enemigos. Al desaparecer estos emerge la presencia de la nueva creación que, no sin costo, sale victoriosa de la batalla. El relato de la tempestad calmada funciona como un filtro que permite valorar el sentido creador del relato del poseso. Filtro que deja ver la tremenda fuerza de la nueva creación y sus costos para la cultura y la economía.

¿Qué sucede después del regreso? Marcos señala en 5.21: “Al pasar otra vez Jesús en una barca a la otra orilla, **se reunió a su alrededor una gran multitud; y él estaba junto al mar.**” La idea subrayada en el verso 21 reproduce la expresión de 4.1: “Otra vez comenzó Jesús a enseñar **junto al mar. Y se reunió alrededor de él tanta gente**, que subió a una barca que estaba en el mar, y se sentó; mientras, la gente se quedaba en la orilla.”. De nuevo sucede algo inesperado: “Y vino un alto dignatario de la sinagoga, llamado Jairo. Al verlo, se postró a sus pies” (5:22). Los puntos de encuentro con el relato del poseso son evidentes: “Cuando vio, pues, a Jesús de lejos, corrió y se arrodilló ante él.” (5:6). El poseso y Jairo actúan muy parecido: ven y se postran, aunque la forma verbal griega que indica la acción de arrodillarse es diferente. Lo que solicita cada uno también es distinto. El ruego de Jairo y el ruego de los demonios (5.10-12) tienen el mismo verbo griego, así como el ruego de los habitantes de la región. Jairo invita a Jesús para que venga con él a su casa y ponga las manos sobre su hija de modo que esta se salve (de la muerte) y viva. Legión le ruega que no los envíe fuera de la región y los habitantes del lugar le ruegan que se vaya. El exposeso le ruega a Jesús estar y permanecer a su lado.

El relato que inicia en 5.21b y termina en 6.1 con el regreso de Jesús a su patria está compuesto por dos relatos independientes. El más breve que trata sobre la mujer con flujo de sangre está en medio del relato de la sanidad de la hija de Jairo. Esta forma de organizar los relatos es propia de Marcos. Hace que dos relatos o dos dichos se intercalen. Por ejemplo, 1.16-20 continúa en 29-31, los versos 21-28 se han intercalado. El tejido del relato 5.21b-6.1 es de mucha complejidad y de múltiples relaciones con los relatos de la tempestad calmada y la liberación del poseso, como señalábamos en el párrafo anterior. Veamos las relaciones literales:

Tempestad calmada/El poseso liberado

v.6 y viendo a Jesús desde lejos, corrió
y se puso de rodillas como quien hace adoración

10 y le rogaba mucho
para que no a ellos enviara fuera de la región
12 y rogaban a él diciendo...
17 y comenzaron a rogar a él
salir del territorio de ellos
18 rogaba a él el que había estado poseído para estar con él

4:40 Y les dijo: --
¿Por qué estáis así amedrentados?
¿Cómo no tenéis fe?
4:41 Entonces sintieron un gran temor,
5.15 y temieron

19 Pero Jesús no se lo permitió,

Hija de Jairo/mujer con flujo de sangre

22b viéndolo
cae a los pies de él
33 vino y se postró delante de él y le dijo toda la verdad.
23 y ruega a él mucho diciendo...

5.33 Entonces la mujer, temiendo y temblando,
5.36 No temas, cree solamente

37 Y no permitió que lo siguiera nadie sino
Pedro, Jacobo y Juan, hermano de Jacobo.

Veamos ahora las relaciones significativas de fondo. La primera es el tema de la muerte que inicia con los discípulos en la barca frente a la tormenta, estos dicen a Jesús: “¿no te importa que perecemos?” El uso del tiempo presente en modo indicativo es importante porque se da por sentado el hecho de que van a morir realmente. No se considera una posibilidad sino una realidad inminente. En Marcos 4.38, Jesús se ha quedado dormido, pero el verbo griego significa también “morir”. Y que en 5.39 Jesús mismo lo usa para indicar que la niña no está muerta sino dormida. El verbo morir que se usa en 5.39 es el mismo que los asistentes de Jairo utilizan para comunicar la muerte de la niña y, en consecuencia, ya no tiene sentido molestar al Maestro. Dormir-morir suponen una dimensión de ausencia y de pérdida. Así el contexto de los discípulos en la barca y la situación de la niña está marcado por la muerte y la respectiva resurrección: Jesús se levanta y la niña también se levanta. También la muerte está presente en el ahogamiento de los cerdos y antes en la doble mención de los sepulcros. La segunda tiene que ver con la impureza. En Marcos, el poseso es objeto de un espíritu impuro (5.2, 8, 13). La mujer con flujo de sangre es impura según las leyes de pureza (Lev 15.25).

Otro ángulo para valorar los cuatro relatos es la fe. De modo que, a los discípulos en la barca, Jesús les reclama no tener fe. A la mujer con flujo de sangre Jesús le dice en 5.34 “tu fe te ha salvado”, y a Jairo Jesús le llama a no tener miedo, sino a tener fe en 5.36.

Existe un ángulo más para valorar el relato que es la temática de los relatos. La tempestad calmada tiene que ver con las fuerzas de la naturaleza, el relato del poseso con la expulsión de demonios, y tanto la hija de Jairo como la mujer con flujo de sangre son relatos sobre sanidad.

Si tomamos como eje nuestra propuesta de Marcos como un relato fundacional, mitológico, entonces, diríamos que en estos cuatro relatos se muestra el camino conflictivo de la irrupción del Reino de Dios como experiencia del Espíritu. Así, primero, la lucha entre las fuerzas del caos primordial y la creación (la tempestad calmada), segundo, la lucha entre las fuerzas del nuevo orden contra las legiones que dominan el viejo orden y el nacimiento del ser humano nuevo (el poseso de Gerasa), tercero, la lucha contra las fuerzas de la enfermedad y la muerte que dominan la experiencia humana de lo cotidiano (relatos de la hija de Jairo y de la mujer con flujo de sangre). Se trata de relatos fundacionales en donde el ser humano enfrenta, con la fuerza del Espíritu, a los poderes dominantes del orden presente. En esta lucha gana la vida bajo el rostro de la nueva creación y en la convergencia de la fuerza creadora de Dios expresada en Jesús. El camino recto y justo se está construyendo bajo la bandera del Espíritu.

Es en este punto en donde los lenguajes de los órdenes en pugna entran en un choque irreversible. Lo que sucede es que ahora el orden del mundo, donde cada persona encuentra sentido y salida para comprender y comprenderse dentro de lo cotidiano, se ha perdido. Por esta razón, el Reino de Dios como experiencia del Espíritu en Jesús se valora como caos. Tal es la crisis de interpretación de lo que acontece que Jesús es acusado en echar a los demonios por el poder del príncipe de los demonios. El capítulo 3.22 y siguientes expresa esa crisis. Incluso la familia trata de restringir a Jesús de modo que vuelva a casa porque está fuera de s  (3.21). Si en el relato de la tempestad calmada el poder del caos enfrenta a Jesús, es ese mismo Jesús el que representa el caos para la creación tal cual se vive en su presente. No hay forma de salir adelante de esta situación. La lucha continua a cada tramo del evangelio hasta cerrar con el asesinato de Jesús. El mismo Jesús como vimos al inicio de este texto complementario, en la cruz, se encuentra como abandonado por Dios.

El contexto literario de Lucas

El contexto literario del relato del poseso de Gerasa en Marcos nos ha llevado a articular cuatro relatos de milagro. En ellos se proponen elementos fundamentales propios de la irrupción del Reino de Dios en la acción del Espíritu en la práctica de Jesús: el ser humano primordial que invita a participar en el nuevo orden del Reino. El capítulo 4 de Marcos situaba el inicio del proceso en torno a las enseñanzas de Jesús junto al mar y ponía el acento en la formación de sus discípulos.

Lucas construye otro escenario diferente, aunque sigue en parte a Marcos en el orden, ve las cosas de otra manera. Inicia en el capítulo 8.1 que describe, en un resumen, la actividad de Jesús en ciudades y pueblos. Le acompañan los doce y algunas mujeres. La sección se cierra con el envío de los Doce que salen a los pueblos anunciando la Buena Nueva y curando por todas partes (9.1-6). El trabajo redaccional tiene otros objetivos distintos a los de Marcos. Veamos los momentos que cubre esta sección en Lucas:

8.1-3	Práctica de Jesús con los Doce y algunas mujeres
8.4-8	Parábola del Sembrador
8.9-10	Por qué habla Jesús en parábolas
8.11-15	Explicación de la parábola del Sembrador
8.16-18	Ejemplos de la lámpara y el oír
8.19-21	El verdadero parentesco de Jesús
8.22-25	La tempestad calmada
8.26-39	El poseso de Gerasa
8.40-56	Las curaciones de la Hija de Jairo y de la mujer con flujo de sangre
9.1-6	Misión de los Doce

Podemos compararla con Marcos que construye el siguiente orden:

4.1-9	Parábola del Sembrador
4.10-12	Por qué Jesús habla en parábolas
4.13-20	Explicación de la Parábola del Sembrador
4.21-23	Parábola de la lámpara
4.24-25	Parábola de la medida
4.26-29	Parábola de la semilla que crece por sí sola
4.30-32	Parábola de la semilla de mostaza
4.33-34	Conclusión de las parábolas
4.35-41	La tempestad calmada
5.1-21a	El poseso de Gerasa
5.21b-43	Las curaciones de la hija de Jairo y de la mujer con flujo de sangre
6.1	Jesús regresa a su patria con sus discípulos

Si quisiéramos ampliar la visión de la sección marcana antes descrita podríamos incluir la institución de los Doce (3.13ss) y su envío (6.6-13). No obstante, aunque resultaría interesante y hasta prudente hacer el análisis dentro de ese marco se hace inmanejable para el trabajo que nos proponemos aquí.

Lucas inicia la sección en 8.1 con un resumen de las actividades de Jesús, según el orden que Lucas ha construido. Esta actividad de Jesús se resume en la predicación y en el anuncio del Reino de Dios. Con él se menciona a los Doce y, único en los evangelios, se da una lista de las mujeres que le apoyaban. Apoyo, que el texto llama “servir” supone un apoyo solidario con sus bienes. El verso 4 señala que mucha gente se había congregado que procedía de todas las ciudades. Lucas no las menciona aquí, pero si hace un listado en 6.17 y 18, una lista similar aparece en Marcos 3.7 y 8. Es interesante notar que Marcos habla de la actividad de Jesús en estas ciudades justo antes de la elección de los Doce en 3.13ss, mientras Lucas ubica la lista de ciudades del capítulo 6 después de la elección en 6.12ss. Luego de la lista de ciudades Lucas continúa con las Bienaventuranzas y los Ayes. El material lucano propio y de Q sigue en abundancia hasta volver a retomar el hilo de Marcos en el capítulo 8.

La parábola del sembrador se ubica en un marco diferente al de Marcos. Para Lucas las parábolas no son una forma de comunicarse a los de “afuera” de su movimiento en sentido absoluto y tan explícito como se menciona en Marcos.

Marcos

4:10 Cuando quedó solo, los que estaban cerca de él con los doce le preguntaron sobre la parábola.
 4:11 Y les dijo: -- A vosotros os es dado saber el misterio del reino de Dios; **pero a los que están fuera, por parábolas todas las cosas,**
 4:12 **para que viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan; para que no se conviertan y les sean perdonados los pecados.**
 4:13 Y les dijo: -- ¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, pues, entenderéis todas las parábolas?

Lucas

8:9 Sus discípulos le preguntaron: -- ¿Qué significa esta parábola?
 8:10 Él dijo: -- A vosotros os es dado conocer los misterios del reino de Dios, **pero a los otros por parábolas, para que viendo no vean y oyendo no entiendan.**

Lucas en esta ocasión abrevia la cita de Isaías de modo que el problema se reduce a la comprensión. Al contrario, Marcos indica que existe un grupo “los de adentro” que deben entender las parábolas porque son parte de la nueva realidad que ha irrumpido en la historia. “Los de afuera” son un grupo que, al no poder comprender, no se pueden convertir y sus pecados permanecen (4.12). Esta diferencia muestra que entre ambos evangelios existe una dinámica social diferente. Lucas sabe que existen “estos”, los discípulos y “los otros”, pero a “los otros” no se les cierra el camino de salvación que se está construyendo. También Lucas es más tolerante con los discípulos como se puede ver en el contraste entre Marcos 4.13 y Lucas 8.11. El ambiente de Marcos es más radical, la diferencia entre unos y otros es más grave y al parecer con menos posibilidades de acercarse.

Marcos 4

3 -- Oíd: El sembrador salió a sembrar;
4 y, al sembrar, aconteció que una parte cayó junto al camino,
y vinieron las aves del cielo y se la comieron.
5 Otra parte cayó en pedregales,
donde no había mucha tierra,
y brotó pronto,
porque la tierra no era profunda;
6 pero cuando salió el sol se quemó,
y como no tenía raíz, se secó.
7 Otra parte cayó entre espinos;
y los espinos crecieron
y la ahogaron, y no dio fruto.
8 Pero otra parte cayó en buena tierra,
y dio fruto, pues brotó, creció y produjo a treinta,
a sesenta y a ciento por uno.
9 Entonces añadió:
-- El que tiene oídos para oír, oiga.
14 El sembrador es el que siembra la palabra.
15 Los de junto al camino son aquellos en quienes se siembra la palabra, pero después que la oyen viene Satanás y quita la palabra que se sembró en sus corazones.
16 De igual modo, los que fueron sembrados en pedregales son los que, al oír la palabra, al momento la reciben con gozo;
17 pero no tienen raíz en sí y no se mantienen firmes; por eso, cuando viene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, tropiezan.
18 Los que fueron sembrados entre espinos son los que oyen la palabra,
19 pero los afanes de este siglo, el engaño de las riquezas y las codicias de otras cosas, entran y ahogan la palabra, y la hacen infructuosa.
20 Y los que fueron sembrados en buena tierra son los que oyen la palabra, la reciben y dan fruto a treinta, a sesenta y a ciento por uno.

Lucas 8

5 “El sembrador salió a sembrar su semilla;
y mientras sembraba,
una parte cayó junto al camino,
fue pisoteada y las aves del cielo se la comieron.
6 Otra parte cayó sobre la piedra y,
después de nacer, se secó,
porque no tenía humedad.
7 Otra parte cayó entre espinos,
y los espinos que nacieron juntamente con ella la ahogaron.
8 Y otra parte cayó en buena tierra,
nació y llevó fruto a ciento por uno.”
Hablando estas cosas,
decía con fuerte voz:
“El que tiene oídos para oír, oiga”.
11 “Esta es, pues, la parábola: La semilla es la palabra de Dios.
12 Los de junto al camino son los que oyen, pero luego viene el diablo y quita de su corazón la palabra para que no crean y se salven.
13 Los de sobre la piedra son los que, habiendo oído, reciben la palabra con gozo, pero no tienen raíces; creen por algún tiempo, pero en el tiempo de la prueba se apartan.
14 La que cayó entre espinos son los que oyen pero luego se van y son ahogados por las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida, y no llevan fruto.
15 Pero la que cayó en buena tierra son los que con corazón bueno y recto retienen la palabra oída, y dan fruto con perseverancia.

No obstante, Marcos es consecuente con su cualificación de la tierra: “los que fueron sembrados”. Lucas se acerca, pero usa el verbo oír como punto principal: “los que oyen”. Lucas articula mejor la sección, pues su reelaboración de la parábola y la explicación de esta converge con la actividad de Jesús que la encabeza: Jesús predicaba y anunciaba la buena nueva (8.1). El tema del oír constituye un eje de la sección como se ve en Lucas 8.18: “Mirad, pues, cómo oís, porque a todo el que tiene, se le dará, y a todo el que no tiene, aun lo que piensa tener se le quitará”; y 8:21: “Él entonces respondiendo, les dijo: -- Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la obedecen.”

La tempestad calmada ya no se articula, como en Marcos, en torno al mar o a la barca, sino que irrumpe con una identificación genérica: “Sucedió que cierto día subió a una barca...” (8.22). Los cuatro relatos siguientes que están tan articulados en Marcos, toman otros senderos en Lucas. Iniciemos por el relato de la tempestad calmada. Aunque diferente al orden del relato veamos primero el verso 23 que habla sobre la tormenta:

Lucas:

Mas navegando ellos, se durmió y descendió una tormenta de viento al lago y se inundaban y peligrosaban

Marcos:

y apareció o sucedió una tormenta grande de viento, y las olas se echaban a la barca de manera que ya se anegaba. El verso siguiente indica que Jesús se había dormido sobre una almohada.

La diferencia pudiera parecer mínima, pero nada más lejano a la verdad. Lucas afina gramaticalmente el texto de Marcos. En Marcos se requieren dos versos para explicar que vino la tempestad y Jesús se durmió. Para Lucas el navegar parece ser la causa del sueño. En Marcos sobreviene la tormenta y las olas, casi personificadas, se echan sobre la barca. Lo que indica el acento mitológico de Marcos. En Lucas la tormenta no sobreviene o sucede o aparece, sino que descende. El verbo *descender* es significativo si consideramos que solo una vez, en el A.T., se vincula a la palabra dicha por Dios, en Isaías 55.10 y siguientes:

10 “Porque como descende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra y la hace germinar y producir, y da semilla al que siembra y pan al que come, 11 así será mi palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero y será prosperada en aquello para lo cual la envié. 12 “Porque con alegría saldréis y con paz regresaréis. Los montes y los collados levantarán canción delante de vosotros, y todos los árboles del campo darán palmadas de aplauso. 13 En lugar de la zarza crecerá ciprés, y en lugar de la ortiga crecerá arrayán; y será a Jehová por nombre, por señal eterna que nunca será borrada”.

Lucas no cita a Isaías, pero por la importancia del oír que habíamos señalado anteriormente, este pasaje puede ser significativo. El verbo *descender* en el A.T. se refiere en múltiples ocasiones a “descender a la tierra de Egipto” y a que Yahvé descendió para ver algo o hacer algo como es el caso del relato de la Torre de Babel. Pero en Isaías 55 se trata de la Palabra que, por su fuerza, como la lluvia, descende y no vuelve, sino que produce la semilla y de esta se cosecha el grano para hacer el pan. La palabra fructifica. De modo que existe una pequeña posibilidad de vincular ambos textos.

El marco del relato ha sido también modificado como habíamos visto. Lucas 8.21 no hace parte de la sección que está en Marcos, Lucas lo ha reubicado. Pone el acento en “aquellas personas que oyen y hacen la palabra de Dios”. En consecuencia, el final del relato cobra un acento diferente en Lucas en donde se indica: “Pero atemorizados se maravillaban diciendo unos a otros:

¿Quién es este que también manda a los vientos y al agua y le obedecen? (8.25). El idioma español no refleja lo que sí permite el griego: la relación entre el verbo “oír” y el verbo “obedecer”, ambos tienen la misma raíz.

El oír vuelve a cobrar importancia en el relato de la tempestad calmada con el uso de “Maestro” (2 veces en el relato) y que, aunque en español es semejante a la palabra usada por Marcos, el término griego es solo usado por Lucas en todo el N.T., y es un término utilizado solo por los discípulos de Jesús para referirse a él. Hayim Lapin en el *Anchor Bible Dictionary* hace el siguiente resumen:

La palabra Rabí no ocurre en Lucas. Es necesario, sin embargo, decir una palabra acerca el término lucano *epistate* (Maestro -5.5.; 8.24; 9.33, 49; 17.13). Este término corresponde una vez al uso marcano de *rabbi* (Lc 9.33; Mc 9.5) y dos a *didaskalos* (Lc 8.24; Mc 4.38; Lc 9.49; Mc 9.38). Con la excepción de 17.13 el título es encontrado solo en boca de los discípulos. En los LXX *epistate* es usado para traducir *sare missim* “comisarios de impuestos” (Ex 1.11 según RV95), y en otro sitio *nagid* “jefe” (2Cró 31.12 RV95), y aparentemente esto cubre algunos de los mismos campos semánticos de *rab* (ver también LXX Ex 5.14; 1 Re 5.16; 2Re 25.19; Jer 52.25; 2Cró 2.2). Además, en el Egipto Ptolemáico y en otros lugares el título *epistates* designa a cierta clase de oficiales. Es posible que el término lucano refleje (como aparece claramente en Lc 9.33) fuentes que usaron el hebreo/arameo *rabí*.

Hemos seguido la hipótesis de que el relato de la tempestad calmada en Lucas está vinculado a oír la Palabra de acuerdo con nuestra lectura del contexto en donde se sitúa. La cita de Lapin muestra cómo Lucas usa su propia palabra para Maestro *epistate* en lugar de *didaskalos* usada por Marcos. Parece un cambio poco significativo, pero, el argumento de Lapin señala la relación de este término no tanto con la enseñanza sino con la autoridad: jefe, que colateralmente cubre algunos de los sentidos implícitos en rabí. Pero cuando vemos la forma del verbo usado para ordenar a las olas que paren, se puede apreciar una relación fonética, es decir un sonido similar: *epetímisen* (*epistate*), pero en especial a la interrogante de los discípulos al final del relato: *epitassei* (*epistate*). Esta coincidencia fonética es importante porque refuerza la cualidad de autoridad que marca el relato en torno a la palabra de Jesús.

En este sentido Robert Tannehill, exegeta estadounidense especializado en Lucas, indica:

La historia de la tempestad en el lago revela que los discípulos no han alcanzado aún madurez como oidores y hacedores de la palabra. Mientras la versión lucana de este episodio suaviza la apelación irreverente y acusadora de los discípulos en Marcos 4.38 y la dura respuesta de Jesús en Marcos 4.40 el punto esencial de que los discípulos han fallado en mostrar fe permanece. Esto es expresado en la acusadora pregunta ¿Dónde está su fe? (Lc 8.25). Quizá esto no implica que los discípulos no tienen fe del todo pero que ellos han fallado en responder con fe en esta ocasión particular. Este fallo es aún suficiente para demostrar que los discípulos no tienen aún la fe que retienen –la palabra oída– y dan fruto con determinación o perseverancia (8.15), aun en un tiempo de prueba (8.13). Los discípulos aun necesitan crecer en fe, como los apóstoles reconocen en 17.5 y como se demuestra de nuevo en los relatos de la pasión y la resurrección para que su fe no sea que se rinda (22.32) y acusa a otros de ser “tardos de corazón para creer” (24.25). El hecho que los discípulos se dirijan a Jesús como *epistates* en 8.24 puede ser una posterior indicación de su incapacidad, porque, cuando es usado por los discípulos, este título siempre aparece en situaciones en las cuales los discípulos fallan en entender el poder de Jesús o su propósito (ver 5.5; 8.45; 9.33, 49) (Tannehill 1986, 213)

Siguiendo a Tannehill queda claro que el problema que Lucas trata en estos relatos es la formación de la fe de los discípulos y la lucha de ellos por comprender. Como ya dijimos en anteriores ocasiones, la comprensión es un grave problema de lenguaje que no se resuelve simplemente con explicar conceptos sino con resignificar la realidad vivida y formada por la cultura y la tradición, así como por las mismas prácticas humanas. Como en la versión de la parábola del sembrador, el problema para Lucas es la palabra en tanto experiencia del ser humano. Se trata de un problema de sentido. El eje mitológico del relato de Marcos pasa al eje cognoscitivo que es clave para el programa lucano: ¿Cómo comprender la experiencia que se está viviendo a partir de una reconstrucción del sentido desde las raíces?

El eje de los relatos de la resurrección de la hija de Jairo y de la mujer con flujo de sangre, parecen seguir uno de los ejes de Marcos: la fe. Un dato importante es la relación entre fe y salvación que Lucas anticipa desde el relato del poseso de Gerasa: “como fue salvado el que había estado endemoniado” (8.36). En los dos relatos, Lucas, incorpora el verbo salvar, a la mujer le dice “tu fe te ha salvado” (igual en Marcos), pero a diferencia de Marcos a Jairo dice: “No temas, solo cree y será salva”. Marcos dice: “No temas, solo cree”. Lucas, como de costumbre, ha trabajado el material de Marcos mejorando su estilo y ordenándolo de acuerdo con su punto de vista. Un elemento del relato lucano es particularmente significativo, pues la mujer con flujo, una vez sanada hace la declaración delante de todo el pueblo y le explica el porqué de sus acciones y los resultados. Marcos hace desaparecer a la multitud y ella le explica directamente a Jesús. Comparemos ambos versos

Lucas 8:47: Entonces, cuando la mujer vio que había sido descubierta, vino temblando y, postrándose a sus pies, **le declaró delante de todo el pueblo por qué causa lo había tocado y cómo al instante había sido sanada.**

Marcos 5:33: Entonces la mujer, temiendo y temblando, sabiendo lo que en ella había sido hecho, **vino y se postró delante de él y le dijo toda la verdad.**

Sin embargo, tanto Lucas como Marcos cierran los relatos con el mandato de Jesús de guardar silencio sobre lo acontecido con la hija de Jairo. Silencio que, en última instancia, no puede contenerse como lo había señalado Lucas en 8.47. En Lucas el camino de los relatos descansa sobre la salvación, concepto que recoge las tradiciones de Isaías como habíamos comentado antes: hacer un camino recto al Señor. Su preocupación no es la configuración del ser humano nuevo como lo es en Marcos, sino la acción salvífica de Dios y la importancia de la fidelidad y confianza en sus acciones que se muestran a través de Jesús como aquel que está lleno del Espíritu.

Cierra la sección la convocatoria a los Doce en 9.1-6. Estos versos están constituidos por diversas fuentes, pero lo que destacaremos es el propósito del envío: “les dio autoridad y poder sobre todos los demonios y para curar enfermedades; y los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar.” (Lc 9.1-2). Así, el envío de los Doce recupera los materiales anteriores como una analogía de la tarea de la persona que sigue a Jesús: hace lo mismo que él. Al comparar las condiciones del envío lucano con las de Marcos saltan a la vista las diferencias: “Y llama a los Doce y comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros... Y yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban”. (Mc 6.7, 12-13). Para Marcos el camino está menos claro que para Lucas, la tarea de los Doce es más exploratoria, los envía de dos en dos y el poder que da Jesús es solo sobre los espíritus impuros. Los discípulos enviados asumen otras tareas. De este modo, la gestación del ser humano

nuevo sigue su curso entre los bamboleos de los dos órdenes que están en pugna. Mientras Lucas ve con más claridad las cosas indicando que el trabajo de los discípulos emula el del Maestro.

El contexto literario de Mateo

Dado el corto espacio de este texto queremos indicar la estructura del contexto literario de Mateo para que usted pueda trabajar, a modo de ejercicio, con las diversas perícopas que lo componen y elaborar sus conclusiones.

Curación de un leproso 8.1-4	cuando bajo del monte
Curación del criado del centurión 8.5-17	al entrar en Cafarnaúm...
Curación de la Suegra de Pedro 8.14-15	Al llegar a Casa de Pedro
Numerosas curaciones 8.16-17	le trajeron... Isaías 53.4
Exigencias del discipulado 8.18-22	mandó pasar a la otra orilla
	El Hijo del Hombre
La tempestad calmada 8.23-27	la barca ¿Quién es este...?
Los endemoniados gadarenos 8.28-34	al llegar a la orilla
	Hijo de Dios
Curación de un paralítico 9.1-8	subiendo a la barca, pasó a la otra orilla
	y vino a su ciudad (Cafarnaúm)
	Hijo del Hombre
Llamado a Mateo 9.9	cuando se iba de allí
Comida con publicanos y pecadores 9.10-13	casa de Mateo
Discusión sobre el ayuno 9.14-18	se acercan
Curación de la hija de Jairo y de la hemorroisa 9.19-26	se levantó y lo siguió
Cura a dos ciegos 9.27-31	Cuando se iba de allí
	Hijo de David
Curación de un endemoniado mudo 9.32-34	Salían ellos todavía
	Por el príncipe de los demonios echa fuera a los demonios
Compasión por la muchedumbre 9.35-38	Recorría todas las ciudades y aldeas,
	enseñando en sus sinagogas,
	proclamando la Buena Nueva del Reino
	y sanando toda enfermedad y toda dolencia.

Para efectos del análisis del contexto literario de Mateo le sugerimos que observe los siguientes elementos:

Lugares	desplazamientos, nombres de los lugares,
	ubicación de Jesús
Tiempo	indicaciones temporales y cronológicas:
	antes después, luego, mientras, mañana, tarde, noche.
Personajes	nombres
Repeticiones de frases	
Repeticiones de Títulos:	Hijo del Hombre, etcétera.

Preguntas de síntesis, análisis y reflexión

Quizá nada es más aterrador que el encuentro cara a cara con el Diablo. Muchas anécdotas contaban nuestros/as abuelos/as sobre experiencias de este tipo. Nunca podré olvidar una de las

historias que relataba mi bisabuela. Decía que el Diablo levantaba por el aire a mujeres y el párroco y la gente le tiraban agua bendita y medallas consagradas para que las dejara. Supongo que aún vive en nuestra conciencia la película “El exorcista” que causó una verdadera crisis durante los años setenta y junto a esa, otras como “¿Quién eres?”. Es difícil para nosotros lidiar con el problema de los exorcismos y, con mucho, lo ha sido para la crítica formal que ve en los posesos del N.T. personas con graves problemas psicológicos y neurológicos. Los grupos pentecostales y carismáticos han construido un lenguaje muy desarrollado sobre el tema de las posesiones. Lenguaje que se ve con recelo de parte de personas con estudios formales o por profesionales en medicina o psiquiatría.

La investigación formal dedicada a los evangelios ha tratado el tema desde varios ángulos. Quizá el más significativo sea el sociológico que incluye un acercamiento propio de la sociología y otro desde la antropología cultural. En el primer caso ha primado la visión de las posesiones como expresión de la experiencia real de la opresión y la represión social de los grupos más pobres. En el segundo caso se entiende como un lenguaje que relata las luchas más profundas de la experiencia humana y que requiere, por tanto, un proceso ritual de transformación.

En el siglo primero no se puede entender la realidad como una división entre lo material-concreto y lo simbólico. Hoy hacemos una división tal y la vemos como natural y verdadera. Esa ruptura proviene de una visión racional de la realidad en donde el símbolo ocupa un lugar más bien secundario frente a la acción social propiamente dicha. No obstante, el mundo de los evangelios está integrado y las fuerzas físicas de la naturaleza, así como las experiencias humanas forman parte de un todo indivisible. El llamado dualismo en realidad no se aplicaba con la precisión quirúrgica con que lo describimos hoy. En especial, dentro del mundo del Nuevo Testamento, el dualismo es una lucha del mundo presente y dominante frente al mundo que se está creando a través del Espíritu y de la práctica de Jesús y de las comunidades cristianas. Se trata de una lucha cósmica donde todos los elementos visibles e invisibles, del cielo, la tierra y debajo de la tierra interactúan coordinadamente. El mundo se percibía como un espacio poblado de espíritus, que no son símbolos en nuestro sentido actual, sino realidades cotidianas que deben ser atendidas de acuerdo con las circunstancias. El texto que estudiamos “El poseso de Gerasa” se propone, por lo menos en Marcos, narrarnos el nacimiento del Ser Humano Nuevo que surge como producto de la lucha cósmica entre el poder del Dios Altísimo y las de los demonios.

- a. Sistematice el proceso de lectura de los textos que aquí se propone.
- b. ¿Qué aprendió sobre el poseso de Gerasa en este estudio?
- c. Realice el estudio vertical de ese texto en Mateo.
- d. ¿Cuáles son sus conclusiones al final de este capítulo?

Bibliografía

- Agua Pérez, Agustín. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Biblioteca Midrásica/4. Institución San Jerónimo, Valencia, España, 1985.
- Aguirre, Rafael. 1996. “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann”, en *Estudios Bíblicos*. Vol. LIV, Cuaderno 4, Pág. 433-463
- Aguirre, Rafael. 1987. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva. Ensayo de exégesis sociológico del cristianismo primitivo*. Bilbao: DDB, 197pp.
- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. 1994. *The Greek New Testament*. 4ta edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.

- Alcalá, Manuel. 1989. *El evangelio copto de Tomás*. Salamanca: Sígueme.
- Azou, Georges. 1982. *En un principio Dios creó el mundo*. Traducido por Jesús M. Asurmendi. Navarra: Verbo Divino.
- Bernabé, Carmen. 1994. *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. España: Verbo Divino Pág. 63-101.
- Borg, Marcus, Wright, N.T. 1998. *The Meaning of Jesus. Two Visions*. San Francisco: HarperCollins Publishers.
- Bosque, Ignacio. 1990. *Tiempo y aspecto en español*. España: Cátedra.
- Brown, William. 2002. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Brueggemann, Walter. *La imaginación profética*. Presencia Teológica 28. Sal Terrae, Santander, España, 1986.
- Cazelles, 1984. Henry. *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Madrid, España: Cristiandad.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, editores. 1980–1985. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 2da edición. Traducidos del alemán por Mario Sala y Araceli Herrera. Salamanca: Sígueme. Cuatro tomos.
- Collin, Matthiew y Zenhardt, Pierre. *Evangelio y tradición de Israel*. Cuaderno Bíblico No73. Verbo Divino, Navarra, España, 1991.
- Comby, Jean y Lémonon, Jean Pierre. *Vida y religiones en el Imperio Romano*. Documentos en torno a la Biblia No13. Verbo Divino, Navarra, España, 1986.
- Comby, Jean, Lémonon, Jean Pierre. *Roma frente a Jerusalén: Vista por autores griegos y latinos*. Documentos en torno a la Biblia No8. Verbo Divino, Navarra, España, 1983.
- Cook, Guillermo y Foulkes, Ricardo. 1990. *Marcos. Comentario bíblico hispanoamericano*. Miami: Editorial Caribe. 372 pp.
- Corsani, Bruno. 1997. *Guía para el estudio del griego del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica. Traducido de la segunda edición italiana por Gabriel Pérez Rodríguez.
- Croatto, José. “El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos”, en RIBLA No8: Militarismo y defensa del pueblo. DEI San José, Costa Rica. 1991.
- Croatto, Severino. 1974. *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3*. Buenos Aires: Aurora.
- De Jong, Stephan. “¡Quítate de mí sal! Eclesiastés y la tecnocracia helenística”, en RIBLA No11: Biblia: 500 años. ¿Conquista o evangelización? DEI, San José, Costa Rica. 1992.
- de Santos, Aurelio. 1984. *Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Cuarta Edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Delorme, Jean. 1986. *El evangelio según san Marcos*. Cuadernos bíblicos # 15-16. España: Verbo Divino.
- Elliot, John. *A Home for the Homeless*. Fortress Press, Philadelphia, 1981. 306 pp. Publicado en español por Verbo Divino, 1995.
- Elliott, J.K. 1993. “El problema de la existencia de tres evangelios sinópticos. ¿Quién copió a quién?” En Antonio Piñero (ed.) *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. España: El Almendro de Córdoba. Pág. 95-115.
- Equipo “Cahiers Evangile”. 1979. *Los hechos de los apóstoles*. Cuaderno Bíblico No21. España: Verbo Divino.

- Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*. Verdad e Imagen No93. Sígueme, Salamanca, España, 1985
- Finley, Moisés. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Crítica, Barcelona, 1981. 212 pp.
- Finley, Moisés. *La economía de la antigüedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974. 253 pp.
- Fitzmyer, Joseph. 1986. *El evangelio según Lucas*. Madrid: Cristiandad. Vol. 1, 2, 3.
- Fraijó, Manuel. *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*. Cristiandad, Madrid, 1985. 312pp.
- García Martínez, Florentino y Trebolle Barrera, Julio. *Los hombres de Qumrán. Literatura y estructura social y concepciones religiosas*. Trotta, Madrid, España, 1993.
- Gnilka, Joachim. 1992. *El evangelio según San Marcos. Mc 1.1-8.26*. Salamanca: Sígueme.
- Gottwald, Norman. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Fortress Press, Philadelphia, 1985. 704 pp.
- Gourgues, Michel. 1980. *Jesús ante su pasión y su muerte*. Cuaderno Bíblico No30. España: Verbo Divino.
- Gourgues, Michel. 1988. *Misión y comunidad (Hch. 1-12)*. Cuaderno Bíblico No60. España: Verbo Divino.
- Gourgues, Michel. 1990. *El Evangelio a los paganos (Hch. 13-28)*. Cuaderno Bíblico No67. España: Verbo Divino.
- Grelot, Pierre. 1985. Los evangelios: *Origen, fechas, historicidad*. Cuaderno Bíblico No45. España: Verbo Divino. Segunda Edición.
- Guelich, Robert A. 1989. *Mark 1.8.26*. Texas: Word Books.
- Guevara, H. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid, España, 1985.
- Han, Nathan. 1971. *A Parsing Guide to the Greek New Testament*. Pennsylvania: Herald Press.
- Holmberg, Bengt. 1990. *Historia Social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*. Córdoba: Editorial El Almendro. Traducido por Jesús Valiente Malla.
- Horsley, Richard. 1993. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jáuregui, José Antonio. 1995. Historiografía y teología en Hechos. Estado de la investigación desde 1980. En *Estudios Bíblicos*. Vol. LIII, Cuaderno 1. Pág. 97-123.
- Jay, Eric. 1961. *New Testament Greek. An Introductory Grammar*. London: SPCK.
- Jeremías, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Cristiandad. Madrid, España, 1980. Segunda Edición.
- Jurgens, William A. 1970. *The Faith of the Early Fathers*. Minnesota: The Liturgical Press. Vol. 1.
- Kloppenborg, John. 2000. *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Köster, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca, España, 1988.
- Krauss, Hans-Joachim. 1985. *Teología de los Salmos*. Salamanca: Sígueme.
- Lakatos, Eugenio. “La astronomía egipcia y Babilonia en relación con la astronomía bíblica”, en *Revista Bíblica* No111-112. Enero-junio. Año 26. Buenos Aires, Argentina, 1964.
- Leipoldt, J. y Grundmann, W. 1973. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid, España: Cristiandad. 3Tomos. Tomo I: Estudio histórico-Cultural, Tomo II: Textos y documentos, Tomo 3: Ilustraciones.
- Lenhardt, Pierre Y Collin, Matthieu. *La Torá oral de los fariseos*. Documentos en torno a la Biblia No20. Verbo Divino, Navarra, España, 1991

- Leon-Dufour, Xavier. 1982. *Jesús y Pablo ante su muerte*. Madrid: Cristiandad.
- Levoratti, Armando J. “La lectura no sacrificial del evangelio en la obra de René Girard”, en *Revista Bíblica*. Nueva Época No19. Julio–setiembre. Año 47. Buenos Aires, Argentina. 1985/3.
- Levoratti, Armando J. “Materiales para la historia social del cristianismo primitivo”, en *Revista Bíblica*. Nueva Época No15. Octubre–diciembre. Año 46. Buenos Aires, Argentina, 1984/4.
- Malina, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas de Antropología cultural*. Verbo Divino, España, 1995. 244pp.
- Malina, Bruce, Rohrbaugh, Richard. 1992. *Social-Science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce, y Pilch John. 1998. *Handbook of Biblical Social Values*. Massachusetts: Peabody.
- Malina, Bruce. 2002. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Sal Terrae.
- Mateos, Juan, Camacho, Fernando. 1993. *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. España: Ediciones El Almendro.
- Mateos, Juan. 1977. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Meeks, Wayne A. *El mundo moral de los primeros cristianos*. Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1992.
- Mester, Carlos. 1988. “Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época.” En *RIBLA No1. Lectura popular de la Biblia en América Latina: Una hermenéutica de la liberación*. Costa Rica: DEI
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2da Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Míguez, Néstor. “El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario, en *RIBLA No5 y 6: Perdónanos nuestras deudas*. DEI, San José, Costa Rica, 1990.
- Míguez, Néstor. 1993. “Jesús en la vida cotidiana.” En *RIBLA No14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza*. Costa Rica: DEI.
- Míguez, Néstor. “Los militares en la Palestina de Jesús”, en *RIBLA No8: Militarismo y defensa del pueblo*. DEI San José, Costa Rica, 1991.
- Myers, Ched. 1988. *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: Orbis Books.
- Navarro, Mercedes. 1999. “Nombrar a las mujeres en Mc: transformaciones narrativas.” En *Estudios Bíblicos* 57, Madrid: Centro de Estudios Teológicos “San Dámaso” Páginas 459-481
- Navia Velasco, Carmiña. 1994. “Jesús libera a una mujer”, en *RIBLA No18: Goel: Solidaridad y redención*. Costa Rica: DEI.
- Nestle, E., y Kurt Aland, Editores. 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27va Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Noth, Martin. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, España, 1985.
- Orbe, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Verdad e Imagen No105. Sígueme, Salamanca, España, 1988.
- Ortiz, Pedro. 1977. *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica.
- Palacio, Carlos. 1978. *Jesucristo historia e interpretación*. España: Cristiandad. Páginas 23-57
- Perrot, Charles. 1978. *Los relatos de la infancia de Jesús*. Cuaderno Bíblico No18. España: Verbo Divino
- Pikaza, Xavier. 1992. *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías*. España: Verbo Divino.

- Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Piñero, Antonio (Editor). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. El Almendro de Córdoba, España, 1991. 476pp.
- Pixley, Jorge. *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. Dei-Cieets, San José, 1989.
- Rahlf, Alfred, editor. 1979. *Septuaginta*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Richter Reimer, Ivoni. 1992. “Una esclava profetisa y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? Consideraciones sobre Hechos 16, 16–18”, en *RIBLA No12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?* Costa Rica: DEI.
- Richter Reimer, Ivori. 1989. “Reconstrucción histórica de mujeres. Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16”. En *RIBLA No4: Reconstruyendo la historia*. Costa Rica: DEI.
- Rius-Camp, J. 1995. “Cuatro paradigmas del Pentateuco refundidos en los Hechos de los Apóstoles.” En *Estudios Bíblicos LIII, Segunda época, Cuaderno 1*. Páginas 25-54.
- Robertson, A.T. 1923. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville: Broadman Press.
- Ruiz, Daniel. 1950. *Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa*. España: BAC.
- Sanders, E.P. 2001. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- Saulnier, Chirstiane y Rolland, Bernard. *Palestina en tiempos de Jesús*. Cuaderno Bíblico No27. Verbo Divino, Navarra, España, 1985. Cuarta Edición.
- Saulnier, Christiane. *La crisis macabea*. Cuaderno Bíblico No42. Verbo Divino, Navarra, España, 1985.
- Schökel, L. Alonso, Sicre, J.L. 1980. *Profetas*. Madrid: Cristiandad. Vol. 1
- Schökel, L. Alonso, Luis. 1986. *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Cristiandad. Vol. 1.
- Schökel, L. Alonso. 1987. *Hermenéutica de la palabra*. Interpretación literaria de los textos bíblicos. Madrid: Cristiandad. Vol. 2.
- Schottroff, Luise y Stegemann, Wolfgang. *Jesús de Nazareth. Esperanza de los pobres*. Pedal 141, Sígueme, Salamanca, España, 1981.
- Schürer, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.–135 d.C.)* Cristiandad, Madrid, España, 1985. Edición dirigida y editada por Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black con la colaboración de Pamela Vermes. Tomo I: Fuentes y marco histórico. Tomo II: Instituciones políticas y religiosas.
- Seibert Cuadra, Ute. 1993. “La mujer en los evangelios sinópticos”, en *RIBLA No15: Por manos de mujer*. Costa Rica: DEI.
- Ste. Croix, G.E.M. de. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Editorial Crítica, Barcelona, 1988. 850 pp.
- Stegenga, J. y Tuggy A.E. 1985. *La concordancia analítica greco-española del Nuevo testamento greco-español*. España: Clie. Traducción y compilación por Alfred Tuggy.
- Tannehill. Robert. 1986. *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Tassin, Claude. *El judaísmo desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*. Cuaderno Bíblico No55. Verbo Divino, España, 1988. Segunda Edición.
- Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca, 1985. (original en alemán publicado en 1979).
- Theissen, Gerd. *La sombra del Galileo*. Salamanca: Sígueme.

- Theissen, Gerd. 1997. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme. 320pp.
- Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción al estudio de la Biblia*. Trotta, Madrid, España, 1993.
- Tuñi, Josep Oriol – Vancells, I. *Jesús en comunidad. El Nuevo Testamento, medio de acceso a Jesús*. Presencia Teológica 52, Sal Terrae, Santander, España.
- Ubieta, J.A., director del equipo de traducción. 1975. *Biblia de Jerusalén*. Segunda. Edición revisada y aumentada. España: Desclée de Brouwer.
- Urban, Angel; Mateos, Juan; Alepuz, Miguel. 1977. *Cuestiones de gramática y léxico*. Madrid: Cristiandad.
- Vaage, Leif E. 1996. “El cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q.” En *Ribla. Cristianismos Originarios* (30-70). No.22 Pág. 81-103
- Vaage, Leif. 1994. *Galilea Upstarts. Jesu' First Followers According to Q*. Valley Forge: Trinity Press International.
- Vena, Osvaldo O. “La lucha por la ortodoxia en las comunidades cristianas del segundo siglo”, en *Revista Bíblica: Nueva Época*. No37. Enero–marzo. Año 52. Buenos Aires, Argentina, 1990/1.
- Vidal, Senén. 1996. *Las cartas auténticas de Pablo*. España: Trotta.
- Zerwick, Maximiliano. 1997. *El griego del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino. Traducido y adaptado del inglés por Alfonso de la Fuente Adame.

Pablo, testimonio de la novedad de vida. Guía de estudio (2005)³¹

Objetivo general

1. Nos proponemos mostrar las diferentes problemáticas que surgen como producto de una lectura formal de los escritos de la tradición paulina.
2. Tomar conciencia de la visualización del pluralismo que marcó a los cristianismos primitivos y la visualización de la presencia y participación de las mujeres en el desarrollo de estos movimientos.

Objetivos específicos

1. Identificar los aspectos centrales que componen la reconstrucción de la espiritualidad de Pablo
2. Describir la estructura de los escritos denominados “paulinos”: Primera etapa: escritos originales; Segunda etapa: escritos deuteropaulinos; Tercera etapa: escritos postpaulinos y ejes teológicos de las diferentes etapas de la tradición paulina
3. Comprender la configuración organizativa de las iglesias “paulinas” en su proceso de diálogo con la cultura: de la apocalíptica a la asimilación
4. Analizar el concepto “gracia” en el primer Pablo

Introducción

Pablo ha sido fuertemente desdibujado por la tradición cristiana. Quien luchó tan férreamente para defender la experiencia de la gratuidad de Dios frente a la ley, ha quedado preso dentro de una interpretación que conlleva, por desgracia, hacia una nueva ley. Esta, no menos rigurosa que la anterior. No obstante, una lectura paciente y reflexiva de los textos paulinos nos permite identificar una espiritualidad radical y gratuita, sustentada en la experiencia de una nueva comprensión de Dios. Comprensión que surge de las entrañas no dé la razón sola. La Guía que ofrecemos a continuación se concentra en describir la espiritualidad de Pablo para luego comprender la estructura de sus cartas, tanto las que son originales como aquellas que se le atribuyen. Sus cartas forman tres grupos: las cartas originales: Romanos, Gálatas, 1 Tesalonicenses, 1 y 2 a los Corintios, Filipenses y Filemón; las cartas deuteropaulinas: Efesios, Colosenses y 2 Tesalonicenses; y las cartas que denomino como postpaulinas: 1 y 2 a Timoteo y Tito. El caso de Hebreos es cosa aparte, su género literario no es epistolar, y no fue escrito por Pablo ni por sus seguidores.

31 Este artículo es una breve Guía de estudio sin publicar para el Plan de estudios del Diplomado en teología de la EECR.

Con estas líneas iniciamos un proceso, que espero, sea de descubrimiento de un Pablo que lejos de la misoginia (odio a las mujeres) y de la visión de la autoridad como jerarquía es un profeta alimentado por la apocalíptica.

Para sacar provecho de esta Guía es necesario que haga toda la lectura bíblica que se aporta y la que se sugiere.

Gálatas 1.11-2.21: “El que me separó desde el vientre de mi madre”. Pablo el profeta.

Objetivo específico

Identificar los aspectos centrales para la reconstrucción de la espiritualidad de Pablo ¿Cómo experimentó Pablo el encuentro con el resucitado? Para responder a esta pregunta necesitamos analizar el texto de Gálatas capítulo 1 verso 11 hasta el capítulo 2 verso 21.

1.1.1. Reflexión general de la sección

Esta sección, más allá de narrar hechos históricos, presenta las complejas relaciones entre diferentes grupos cristianos a mediados del siglo primero. Pablo dirá: “no es que haya otro evangelio” (1.7), sin embargo, la aparición de “otras” maneras de interpretar el significado de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo está demostrada en el testimonio escrito de su esfuerzo por rescatar lo que él cree que es lo correcto. Entonces, si existen “otros” evangelios, por ende, es necesario, repensar, críticamente, en qué consiste el corazón del evangelio, para discernir cuál o cuáles son correctos y cuáles no. El cuestionamiento básico de Pablo en esta sección es ¿de dónde se alimenta la práctica de fe?

Surge como problema principal de la sección: el concepto de “hombre” o “humano” según aparece en 1.11-12. Este concepto se refiere, no a la naturaleza humana, es decir, lo que es el ser humano en oposición a lo que es Dios. Más bien se trata de un problema de perspectiva nacido en el seno de las propias lealtades de cada persona en su familia y su comunidad. La nueva experiencia de Dios vivida en Jesucristo puede ser, fácilmente, absorbida por la tradición y la cultura y entonces transformarse en una reforma a la doctrina vigente. De esta manera, la fuerza del acontecimiento Jesucristo queda anulada por la tradición que ofrece no sólo un marco hermenéutico conservador, sino, también, los mecanismos para controlar los símbolos y las prácticas nuevas nacidas al calor de una vida distinta. Por eso, el problema que levantan estos dos versos no es, sólo, la procedencia del evangelio sino, también, cuál es su futuro.

El concepto de revelación que se opone al de “hombre” o “humano”, acentúa, no lo extraordinario, sino, nuevamente, el origen. Lo que es revelado es de por sí algo nuevo, radicalmente distinto, otra posibilidad de comprender la vida cotidiana. Revelación implica en 1.12 ruptura: no es una tradición religiosa o cultural la que define el evangelio, al contrario, es la experiencia vital de Jesucristo la que es, un nuevo punto de referencia para la crítica de la religión y la cultura.

La profundidad de esta experiencia novedosa que está contenida en la conversión de Pablo es lo que, seguidamente, el texto nos comunica.

a. “antes” (1.13-14)

Estos versos contienen como palabras clave ‘judaísmo’, ‘celo’ y ‘tradiciones de mis padres’. Estas palabras conforman la médula de lo que podríamos definir como judío, siendo ‘celo’ el componente básico de este modo de vida. El celo demuestra el amor hacia Dios y hacia la Alianza. Pablo habla de sí mismo como alguien, realmente, entregado a la fe judía.

b. la ruptura (1.15-16)

El verso 15 es un eco de Jeremías 1.5 y de Is 49. El destino de Pablo estaba sellado en el mismo sentido que el de los profetas. El encuentro con el Resucitado supone algo más que un cambio de mentalidad es la destrucción del propio ser y su reconstrucción en otro lugar.

c. “después”(1.17ss)

Este es el punto culminante del texto. Pablo después de la conversión, en lugar de dirigirse hacia Jerusalén, la médula de su forma de vida anterior toma otro camino, va a Arabia. Esta indicación espacial es básica: el que antes orientaba su vida según el judaísmo, rompe el cordón umbilical, y se aleja de Jerusalén. Tampoco pide consejo, tiene una misión y se aventura dentro de una nueva manera de vivir. Pablo ha roto con su cultura, su religión y, definitivamente, “ha muerto” a su pasada manera de vivir.

d. desplazamientos y rupturas

El texto indica, por medio de la relación entre espacios (lugares mencionados) y tiempos (indicaciones temporales como “antes”, “después”, “luego de tres años”, etc.), que Pablo es otra persona. Cuando él regresa a Jerusalén tiene una experiencia de vida distinta y está en condiciones de compartirla con Cefas (v.18). En 1.21-24 se comunica la intención de Pablo de mantenerse distante de Judea, allí las iglesias no lo conocían, pero habían oído hablar de él. Él orienta su camino hacia tierras no judías. Esta distancia refleja que él está viviendo de otra manera y que, Jerusalén, no es ya un punto de referencia para él.

Su segundo viaje a Jerusalén es para afirmar el fundamento común, tanto de la misión a los gentiles, como de la misión a los judíos. En esta reunión el punto central no es sólo teológico sino estratégico: ¿cuántas iglesias cristianas existen y si van a continuar juntas?

Al leer con cuidado el texto del capítulo 2 se pueden identificar tres grupos: a. Pablo y los suyos, b. Cefas y los suyos, y, c. “los intrusos” (v.4). El acuerdo de mantener una sola iglesia con dos misiones distintas se da entre Pablo y Cefas, pero ¿qué pasa con el otro grupo?

En la sección 2.11-14, la confrontación con Cefas es producida por la aparición en Galacia de este tercer grupo, aquí llamado “seguidores de Santiago”. El desplazamiento físico y espiritual de Pablo, que le impidió volver a Jerusalén inmediatamente después de la conversión, no es seguido por Cefas (2.12). Cefas quien se desplaza hasta Antioquia, trae consigo, en su mentalidad, a Jerusalén. Él no ha logrado transformar la tradición de la misma manera que Pablo. Cuando vienen los de Santiago, Cefas simplemente muestra hacia dónde estaban orientadas sus lealtades. La respuesta de Pablo es contundente: “Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?” (2.14). Si Cefas, en la práctica ha cambiado de vida, entonces, debe ser consecuente y no imponer, aquello que su práctica rechaza, sobre otras personas.

El resumen teológico de esta sección está en 2.15-21. La fe de Jesús es el nuevo punto de referencia. Esta perspectiva es crucial pues, **indica que Jesús es el nuevo paradigma de Dios**: del mismo modo como Jesús creyó/fue fiel en Dios así nosotros debemos creer/ser fieles. La relación de Jesús con Dios es fundamental para nuestra fe. Para muchos creyentes es más adecuada la afirmación “fe en Jesús”, el problema no es gramatical (cuál preposición es correcta: fe “en” Jesús o fe “de” Jesús), sino teológico. En el primer caso se acentúa la vida de Jesús, se trata del cómo vivió Jesús su fidelidad a Dios, en el segundo, Jesús es objeto de la fe y por tanto se acentúa el credo. Esta discusión requiere de nosotros una posición hacia Jesús: tratarle como objeto y confesarle o tratarle como sujeto y vivir como él.

La fe de Jesús es el camino para que el ser humano sea justificado. No es el credo acerca de Jesús lo que salva sino, la forma en que la persona asume, cotidianamente, la fe de Jesús, su manera de relacionarse con Dios y con los demás. Con esto no decimos que religión, tradición, o credo desaparecen, sino que son relativas: son sólo brechas en la abrumadora tarea de nombrar a Dios.

El punto central, en esta sección, es que ya no se puede regresar al lugar donde uno estaba antes del encuentro con Jesús, tal lugar ha sido destruido por la fe de Jesús, el esfuerzo por reconstruirlo es la destrucción de uno mismo, me refiero a sus raíces a todo aquello que le da un lugar en el mundo.

1.1.2. ¿Por qué Pablo cita a Jeremías?

Compare los dos textos siguientes

Gálatas 1.15-16

15 Pero cuando Dios
--quien me apartó desde el vientre de mi madre
y me llamó por su gracia—
tuvo a bien 16 revelar a su Hijo en mí
para que yo lo anunciase entre los gentiles,
no consulté de inmediato con ningún hombre

Jeremías 1.5

5 --Antes que yo te formase en el vientre, te conocí; y antes que salieses de la matriz, te consagré
y te di por profeta a las naciones.

- Al comparar ambos pasajes encontramos que Pablo se describe en Gálatas como ya lo había hecho Jeremías, es decir, se describe como un profeta. Este es un dato muy importante si consideramos que Pablo es usualmente considerado apóstol.
- Lea las siguientes citas y reflexione sobre cómo piensa usted que se sentía Pablo con relación a otros apóstoles. ¿Cree que Pablo se sentía diferente a los otros apóstoles? ¿Qué piensa Pablo sobre su apostolado?
- ¿Siente usted que Pablo está a la defensiva frente a lo que piensan las comunidades de fe a las que les escribía? ¿Era considerado Pablo como apóstol por todas las comunidades?
- ¿Por qué prefiere tomar aquí las palabras de Jeremías para explicar su ministerio?

Vale la pena estudiar cómo Pablo se presenta a sí mismo en sus cartas originales y observar el esfuerzo que hace para presentarse como apóstol:

Rol.1 Pablo, siervo de Cristo Jesús, *llamado a ser apóstol; apartado para el evangelio de Dios,*

Rol.5 Por él recibimos la gracia y el apostolado para la obediencia de la fe a favor de su nombre en todas las naciones,

Rol.11.13 Y a vosotros los gentiles digo: Por cuanto yo soy apóstol de los gentiles, honro mi ministerio,

1 Cor 1.1 Pablo, *llamado a ser apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios,* y el hermano Sóstenes;

1 Cor 4.9 Porque considero que a nosotros los apóstoles, Dios nos ha exhibido en último lugar, como a condenados a muerte; porque hemos llegado a ser espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres.

1 Cor 9.1 ¿No soy libre? ¿No soy apóstol? ¿Acaso no he visto a Jesús nuestro Señor? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor?

1 Cor 9.2 Si para otros yo no soy apóstol, ciertamente para vosotros lo soy, porque vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor.

1 Cor 9.5 ¿No tenemos derecho a llevar una esposa creyente con nosotros, tal como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Pedro?

1 Cor 15.9 Pues *yo soy el más insignificante de los apóstoles, y no soy digno de ser llamado apóstol*, porque perseguí a la iglesia de Dios.

2 Cor 1.1 Pablo, *apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios*, y el hermano Timoteo; a la iglesia de Dios que está en Corinto, juntamente con todos los santos que están en toda Acaya:

2 Cor 8.23 En cuanto a Tito, él es compañero mío y colaborador para con vosotros; y en cuanto a nuestros hermanos, ellos son mensajeros (apóstoles) de las iglesias y gloria de Cristo.

2 Cor 12.11 ¡Me he hecho necio! ¡Vosotros me obligasteis! Pues más bien, yo debería ser recomendado por vosotros; porque en nada he sido menos que los apóstoles eminentes, aunque nada soy.

Ga 1.1 Pablo, *apóstol--no de parte de hombres ni por medio de hombre, sino por medio de Jesucristo y de Dios Padre*, quien lo resucitó de entre los muertos--

Ga 1.17 ni subí a Jerusalén a los que fueron apóstoles antes que yo, sino que partí para Arabia y volví de nuevo a Damasco.

Ga 2.8 --porque el que actuó en Pedro para hacerle apóstol de la circuncisión actuó también en mí para hacerme apóstol a favor de los gentiles--,

Compare las citas anteriores que vienen directamente de Pablo con las características del apóstol según el libro de Hechos de los apóstoles. Según esto ¿Pablo sería aceptado como un apóstol?

1.21 Por tanto, *de estos hombres que han estado junto con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús entraba y salía entre nosotros,*

22 comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de nosotros y recibido arriba, es preciso que uno sea con nosotros testigo de su resurrección."

23 Propusieron a dos: a José que era llamado Barsabás, el cual tenía por sobrenombre, Justo; y a Matías.

24 Entonces orando dijeron: "Tú, Señor, que conoces el corazón de todos, muestra de estos dos cuál has escogido

25 para tomar el lugar de este ministerio y apostolado del cual Judas se extravió para irse a su propio lugar."

26 Echaron suertes sobre ellos, y la suerte cayó sobre Matías, quien fue contado con los once apóstoles.

Como vimos al inicio, Gálatas 1.15-16 es un paralelo de Jeremías 1.5. Pablo vincula su ministerio al de Jeremías. Como aquel, Pablo, también es enviado a las naciones, Es muy importante señalar que el profeta surge de un llamado directo de Dios:

Jer 1.6 "Y yo dije: --¡Oh Señor Jehovah! He aquí que no sé hablar, porque soy un muchacho. 7 Pero **Jehovah me dijo**: --No digas: "Soy un muchacho"; porque a todos **a quienes yo te envíe tú irás, y todo lo que te mande dirás.**"

Amos 7.12 Y Amasías dijo a Amós: --¡Vidente, vete; huye a la tierra de Judá y come allá tú pan! Profetiza allá, 13 y no profetices más en Betel, porque es el santuario del rey y la casa del reino. 14 Respondió Amós y dijo a Amasías: --Yo no soy profeta ni hijo de profeta; soy ganadero y cultivador de higos silvestres. 15 Pero **Jehovah me tomó** de detrás del rebaño y me dijo: “**Ve y profetiza a mi pueblo Israel.**”

Is 6.8 Entonces escuché la voz del Señor, que decía: --¿A quién enviaré? ¿Y quién irá por nosotros? Y yo respondí: --**Heme aquí, envíame a mí.**

Si bien Pablo lucha por ser reconocido como apóstol, lo cierto es que tal lucha no tiene por objetivo ubicarse dentro de esa categoría, sino validar su manera distinta de ver y hacer las cosas. Es decir, frente a quienes eran tenidos por “columnas” de las comunidades cristianas, Pablo debe reclamar el valor de su trabajo, por una vía diferente a la que presenta Hechos 1.21ss. Ya que él no estuvo desde el principio con los discípulos no puede pertenecer al grupo de apóstoles reconocidos, así que recurre a la tradición profética. De este modo, Pablo encuentra una similitud espiritual con la vocación profética que con la tradición apostólica. El llamarse apóstol no es garantía, para él, de comprender el camino de Jesús.

Por otro lado, la tradición cristiana ha dibujado una visión honrosa y hasta alegre del ministerio profético. Sin embargo, la experiencia de Jeremías fue muy distinta. Veamos cómo se siente Jeremías en el capítulo 20 de su libro:

7 Tú me has persuadido, oh Jehovah, y yo fui persuadido.
Fuiste más fuerte que yo,
y has prevalecido.
*Todo el día he sido objeto de risa;
cada cual se burla de mí.*
8 Porque cada vez que hablo,
grito; proclamo:
“¡Violencia y destrucción!”
Pues la palabra de Jehovah me ha sido afrenta y escarnio todo el día.
9 Digo: “No me acordaré más de él, ni hablaré más en su nombre.
“Pero hay en mi corazón como un fuego ardiente,
apresado en mis huesos.
Me canso de contenerlo y no puedo.
10 He oído la calumnia de muchos:
“¡El terror está por todas partes! ¡Denunciadlo, y denunciémoslo!”
Todos mis hombres de confianza aguardan mi tropiezo.
Dicen: “Quizás sea persuadido, y prevalezcamos contra él y tomemos de él venganza.”...
14 Maldito sea el día en que nací; no sea bendito el día en que mi madre me dio a luz.
15 Maldito el hombre que dio a mi padre las nuevas, diciendo:
“Un hijo varón te ha nacido”,
causándole mucha alegría.
16 Sea tal hombre como las ciudades que Jehovah desoló sin misericordia.
Oiga alarma de mañana y gritos de guerra a mediodía;
17 porque no me hizo morir en el vientre.
Así mi madre hubiera sido mi tumba; su vientre hubiera quedado encinta para siempre.
18 ¿Para qué salí del vientre?
¿Para ver sufrimiento y tormento?
¿Para que mis días se consuman en vergüenza?

Compare este pasaje con lo que usted sabe acerca de la actitud y ministerio de los profetas. ¿Usted imaginaba que estas palabras podrían salir de alguien que está en una relación tan íntima con Dios?

A la luz de este pasaje ¿cuáles serían las características de un profeta? ¿Qué tendría de especial un profeta? ¿Cómo definiría usted la fe de los profetas a la luz de este pasaje?

Compare Jeremías 20.7 “Tú **me has persuadido**” con la respuesta de la mujer en Génesis 3:13 “La mujer dijo: La serpiente **me engañó**, y comí.” Los dos verbos subrayados, aunque diferentes en español, son el mismo en el texto original. ¿Por qué Jeremías usaría un verbo tan fuerte para expresar cómo siente la acción de Dios en él: ¿Dios le engañó? ¿Qué opina acerca de esto?

¿Cree usted que el servicio a Dios puede vivirse en medio de una crisis tan fuerte como la de Jeremías?

Compare la cita de Jeremías 20 con la siguiente del capítulo 11 de 2Corintios ¿qué semejanzas hay en los sentimientos expresados por Jeremías y en los de Pablo?

Este es el texto de 2 Corintios 11:

11:1 ¡Ojalá me toleraseis un poco de locura! ¡De veras, toleradme!

2 Porque os celo con celo de Dios, pues os he desposado con un solo marido, para presentaros como una virgen pura a Cristo.

3 Pero me temo que, así como la serpiente con su astucia engañó a Eva, de alguna manera vuestros pensamientos se hayan extraviado de la sencillez y la pureza que debéis a Cristo.

4 Porque si alguien viene predicando a otro Jesús al cual no hemos predicado, o si recibís otro espíritu que no habíais recibido, u otro evangelio que no habíais aceptado, ¡qué bien lo toleráis!

5 Porque estimo que *en nada soy inferior a aquellos apóstoles eminentes*;

6 *pues aunque yo sea pobre en elocuencia, no lo soy en conocimiento, como en todo os lo he demostrado por todos los medios.*

7 ¿Cometí pecado humillándome a mí mismo para que vosotros seáis enaltecidos, porque os he predicado gratuitamente el evangelio?

8 He despojado a otras iglesias, recibiendo sostenimiento para ministraros a vosotros.

9 Cuando estaba entre vosotros y tuve necesidad, a ninguno fui carga porque lo que me faltaba lo suplieron los hermanos cuando vinieron de Macedonia. En todo me guardé de seros gravoso, y así me guardaré.

10 ¡Por la verdad de Cristo que está en mí, este motivo de orgullo no me será negado en las regiones de Acaya!

11 ¿Por qué? ¿Porque no os amo? Dios lo sabe.

12 Pero seguiré haciendo lo que hago, para quitarles la ocasión a aquellos que la desean, con el fin de que en lo que se jactan se encuentren en las mismas condiciones que nosotros.

13 Porque los tales son falsos apóstoles, obreros fraudulentos disfrazados como apóstoles de Cristo.

14 Y no es de maravillarse, porque Satanás mismo se disfraza como ángel de luz.

15 Así que, no es gran cosa que también sus ministros se disfracen como ministros de justificación, cuyo fin será conforme a sus obras.

16 Otra vez digo: *que nadie me tome por loco*. Pero si no, recibidme, aunque sea como a loco, para que me gloríe siquiera un poquito.

17 Lo que ahora digo, no lo digo según el Señor, sino como en locura, con esta base de jactancia.

18 Ya que muchos se jactan según la carne, también yo me jactaré.

19 Pues con gusto toleráis a los locos, siendo vosotros sensatos.

20 Porque lo toleráis si alguien os esclaviza, si alguien os devora, si alguien se aprovecha de vosotros, si alguien se ensalza, si alguien os hiere en la cara...

- 21 Con vergüenza lo digo, como que hemos sido débiles. Pero en lo que otro se atreva (hablo con locura), yo también me atrevo.
- 22 ¿Son hebreos? Yo también. ¿Son israelitas? Yo también. ¿Son descendientes de Abraham? Yo también.
- 23 ¿Son ministros de Cristo? (Hablo como delirando.) ¡Yo más! En trabajos arduos, más; en cárceles, más; en azotes, sin medida; en peligros de muerte, muchas veces.
- 24 Cinco veces he recibido de los judíos cuarenta azotes menos uno;
- 25 tres veces he sido flagelado con varas; una vez he sido apedreado; tres veces he padecido naufragio; una noche y un día he estado en lo profundo del mar.
- 26 Muchas veces he estado en viajes a pie, en peligros de ríos, en peligros de asaltantes, en peligros de los de mi nación, en peligros de los gentiles, en peligros en la ciudad, en peligros en el desierto, en peligros en el mar, en peligros entre falsos hermanos;
- 27 en trabajo arduo y fatiga, en muchos desvelos, en hambre y sed, en muchos ayunos, en frío y en desnudez.
- 28 Y encima de todo, lo que se agolpa sobre mí cada día: la preocupación por todas las iglesias.
- 29 ¿Quién se enferma sin que yo no me enferme? ¿A quién se hace tropezar sin que yo no me indigne?
- 30 Si es preciso gloriarse, yo me gloriaré de mi debilidad.
- 31 El Dios y Padre de nuestro Señor Jesús, quien es bendito por los siglos, sabe que no miento.
- 32 En Damasco, el gobernador bajo el rey Aretas guardaba la ciudad de los damascenos para prenderme;
- 33 pero fui descolgado del muro por una ventana en una canasta, y escapé de sus manos...

Tal parece que el Pablo que habla “con locura” refleja una profunda experiencia de frustración y desasosiego frente a la actitud de su auditorio, así como lo hace Jeremías. La experiencia de vivir fuera de la comunidad, el abandono y la falta de comprensión parecen ser parte de la vida de quien ha sido llamado a profetizar. No se trata de una cuestión menor, es el todo de la experiencia profética. Usualmente pasamos por alto esta soledad propia de quien siente en sus entrañas la fuerza del espíritu. Nos parece que tal tipo de personas son recias y fuertes, con una fe ciega en Dios y confiados sin más en él, absorbiendo en esa fe todos los conflictos. Pero la realidad es que la presencia del espíritu lleva una connotación diferente: “Hijos míos, por quienes de nuevo **sufro dolores de parto** hasta que Cristo sea formado en vosotros” (Gálatas 4.19). Lo que hace a la persona profeta alguien especial es la sensibilidad de sus entrañas, no lo que sabe o lo que tiene que decir. Como explicaba Jeremías:

No me acordaré más de él, ni hablaré más en su nombre.
Pero hay en mi corazón como un fuego ardiente,
apresado en mis huesos.
Me canso de contenerlo y no puedo. (20.9)

El fuego ardiente que se debate en el interior de Jeremías es sinónimo de los dolores de parto de Pablo. La persona profeta habla a partir de una fuerza que le sale de dentro y que le duele. Esa fuerza no puede ser contenida y, aunque su ser trate de contenerla, será imposible, está a su merced. Se trata del dolor de ver la realidad con los ojos solidarios y amorosos de Dios. Fortaleza y debilidad se funden en la cotidianidad de quien asume su destino en Dios.

Recuperar la experiencia profética de Pablo es una necesidad para entender la fuerza de su mensaje. Entonces, y como consecuencia, debemos concluir que Pablo más que apóstol se siente profeta quien asume el amor entrañable de Dios como un acto de solidaridad y compromiso con la humanidad. No escribe teología, escribe como una madre angustiada por sus hijos e hijas. Desea su liberación y la entrada en un mundo nuevo, no que acepten un credo o militen en una iglesia.

1.1.3. Pablo ¿apocalíptico?

De lo dicho anteriormente surge otro elemento que se ha dejado de lado al estudiar a Pablo, se trata de su visión apocalíptica. Esta dimensión del mensaje paulino es poco conocida. Pero Gálatas nos ayuda a comprender por qué debemos subrayar esa faceta:

1:12 Pues ni lo recibí de hombre, ni me fue enseñado, sino **que lo recibí por medio de una revelación de Jesucristo.**

1:16 revelar a su Hijo en mí para que yo le anunciara entre los gentiles, no consulté enseguida con carne y sangre,

2:2 **Subí por causa de una revelación** y les presenté el evangelio que predico entre los gentiles, pero *lo hice* en privado a los que tenían *alta* reputación, para cerciorarme de que no corría ni había corrido en vano.

3:23 Y antes de venir la fe, estábamos encerrados bajo la ley, confinados **para la fe que había de ser revelada.**

Las palabras en negrita son la traducción de la palabra griega de donde hemos tomado el término “apocalipsis”. El libro de la Biblia que lleva ese nombre se debe a su primer verso:

La **revelación** de Jesucristo, que Dios le dio, para mostrar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto; y *la* dio a conocer, enviándola por medio de su ángel a su siervo Juan (1.1)

En primer lugar, debemos decir que “revelación”, en griego apocalipsis, no tiene que ver con acontecimientos terribles que vendrán al final de los tiempos. Tal manera de comprender este género literario es errónea, sin embargo, es muy usada así y parece común indicar que una catástrofe tiene “dimensiones apocalípticas” cuando es muy grande. La apocalíptica tiene que ver con una forma de comprender el mundo presente, en este caso el mundo de Pablo, como también el mundo de Jesús. La perspectiva apocalíptica tiene como característica principal la falta de fe o de confianza en la vigencia del mundo presente. Ese mundo, según se pensaba, está muerto o destruido, pero no tiene conciencia de ello. Su poder es evidente, no obstante, ese poder está caduco y desaparecerá, no al final de los tiempos, sino ya. En contraposición se observa el nacimiento de un nuevo mundo que nace de Dios.

Esta visión de las cosas surge como consecuencia de un orden del mundo que resulta asfixiante. La apocalíptica no proviene de un mundo en proceso histórico de destrucción. Al contrario, su génesis es un mundo que deja alternativas para la imaginación. En ese sentido, el mundo presente es poderoso o todo poderoso, sus instituciones son tan fuertes que no se puede pensar en un horizonte alternativo. Las personas apocalípticas de aquella época sintieron que la realidad cotidiana era tan fuerte que no había una salida posible, por eso buscaron en las tradiciones símbolos que proyectaran una nueva creación. Esto se puede apreciar muy bien en Gálatas 6.15:

Porque ni la circuncisión es nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación.

Este verso apunta a la destrucción de los caminos que se dan por válidos y vigentes: el ser circunciso o el no serlo. Pablo indica que esos caminos ya no son válidos, sino que el punto central

es la nueva creación que se está realizando ya. Junto a Gálatas también es muy importante el capítulo 8 de Romanos 18ss:

Pues considero que los sufrimientos de este tiempo presente no son dignos de ser comparados con la gloria que nos ha de ser **revelada**.

Porque el anhelo profundo de la creación es aguardar ansiosamente **la revelación** de los hijos de Dios.

Porque la creación fue sometida a vanidad, no de su propia voluntad, sino por causa de aquel que la sometió, en la esperanza

de que la creación misma será también liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

Pues sabemos que la creación entera a una gime y sufre dolores de parto hasta ahora.

Y no sólo *ella*, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, aun nosotros mismos gemimos en nuestro interior, aguardando ansiosamente la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo.

Porque en esperanza hemos sido salvos, pero la esperanza que se ve no es esperanza, pues, ¿por qué esperar lo que uno ve?

Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos.

Y de la misma manera, también el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad; porque no sabemos orar como debiéramos, pero el Espíritu mismo intercede *por nosotros* con gemidos indecibles; y aquel que escudriña los corazones sabe cuál es el sentir del Espíritu, porque Él intercede por los santos conforme a *la voluntad de Dios*.

El pasaje integra la presencia del Espíritu y la nueva creación que ha de ser revelada. El Espíritu es la fuerza de esa nueva creación y con ella la liberación total de los hijos e hijas de Dios.

Tomando todo esto en consideración, es necesario indicar que Pablo comprende su mundo como un tipo de orden que está muriendo, al mismo tiempo ve el surgimiento de un mundo nuevo movido por el Espíritu. Esta dimensión de su espiritualidad es muy importante porque supone que las relaciones válidas dentro de las comunidades deben expresar la novedad de vida (Ro 6.4). El tiempo presente, su tiempo, es ya apocalíptico en tanto muestra la fuerza de Dios que se realiza por medio del Espíritu en aquellas personas que viven según la fe-fidelidad de Jesús. Tal posición supone la búsqueda de nuevas formas de vivir y de organizar a las comunidades.

Pablo no es un teólogo que trata de definir quién es Dios y qué eso implica para nosotros y nosotras. Pablo está ya viviendo en el nuevo orden del mundo y de acuerdo con esto actúa. Tal espiritualidad tiene, necesariamente, que redefinir nuestra manera de comprender la religión y los rituales que la conforman. Por esa razón me parece importante reflexionar acerca de este poema de Kalil Gibrán llamado La religión:

Y un viejo sacerdote dijo: Háblanos de la religión

Y él respondió:

¿Acaso he hablado hoy de otra cosa?

¿No son todos los actos y todas las reflexiones, religión?

¿Y aún aquello que no es acto ni pensamiento, sino un milagro y una sorpresa brotando siempre en el alma, aun cuando las manos pican la piedra o atienden el telar?

¿Quién puede separar su fe de sus acciones o sus creencias de sus ocupaciones?

¿Quién puede desplegar sus horas ante sí mismo diciendo “esto es para Dios y esto para mí. Esto para mi alma y esto para mi cuerpo”?

Todas nuestras horas son alas que baten a través del espacio de persona a persona.

El que usa su moralidad como su más bella vestidura mejor estaría desnudo.

El sol y el viento no desgarrarían su piel.

Y aquel que define su conducta por medio de normas, apresara su pájaro canto en una jaula.
 El canto más libre no sale de atrás de alambres ni barrotes.
 Y aquel para quien la adoración es una ventana que puede abrirse, pero también cerrarse, no ha visitado aún la mansión de su espíritu cuyas ventanas se extienden desde el alba hasta el alba.
 Vuestra vida de todos los días es vuestro templo y vuestra religión.
 Cada vez que en él entréis llevad con vosotros todo lo que tenéis.
 Llevad el arado y la fragua, el martillo y el laúd.
 Las cosas que habéis hecho por gusto o por necesidad.
 Porque en recuerdos, no podéis elevaros por encima de vuestras obras ni caer más bajo que vuestros fracasos.
 Y llevad vosotros a todos: hombres y mujeres.
 Porque en la adoración, no podéis volar más alto que sus esperanzas ni humillaros más bajo que su desesperación.
 Y si llegáis a conocer a Dios, no os convirtáis en aclaradores de enigmas.
 Mirad más bien alrededor de vosotros y lo veréis jugando con vuestros hijos.
 Y mirad hacia el espacio, lo veréis caminando en la nube, desplegando sus brazos en el rayo y descendiendo en la lluvia.
 Lo veréis sonriendo en las flores y elevándose luego para agitar sus manos en los árboles.

Una visión más amplia de la acción del Espíritu que niega validez al orden presente porque se siente y se vive con mayor profundidad necesita también buscar alternativas para contrarrestar la excesiva confianza en las formas para ver que tratan de dominar la fuerza de lo nuevo. Así que, en contraposición al poema anterior de Gibrán, sería bueno reflexionar sobre este otro llamado La Ciudad Bendita también del mismo autor:

Era yo muy joven cuando me dijeron que en cierta ciudad todos sus habitantes vivían con apego a las Escrituras.
 Y me dije:” Buscaré esa ciudad y la santidad que en ella se encuentra”
 Y aquella ciudad quedaba muy lejos de mi patria. Reuní gran cantidad de provisiones para el viaje, y emprendí el camino. Tras cuarenta días de andar divisé a lo lejos la ciudad, y al día siguiente entré en ella.
 Pero ¡Oh sorpresa! Vi que todos los habitantes de esa ciudad sólo tenían un ojo y una mano. Me asombró mucho aquello, y me dije: “Por qué tendrán los habitantes de esta santa ciudad sólo un ojo y sólo una mano?”
 Luego, vi que también ellos se asombraban, pues les maravillaba que yo tuviera dos manos y dos ojos. Y como hablaban entre sí y comentaban mi aspecto, les pregunté:
 -¿Es esta la Ciudad Bendita, en la que todos viven con apego a las Escrituras?
 -Si, esta es la Ciudad Bendita –me contestaron-. Y añadí - ¿Qué desgracias ha ocurrido, y qué sucedió a vuestros ojos derechos y a vuestras manos derechas?
 Toda la gente parecía conmovida.
 -Ven, y observa por ti mismo –me dijeron-
 Me llevaron al templo, que estaba en el corazón de la ciudad. Y en el templo vi una gran cantidad de manos y ojos todos secos.
 -¡Dios mío! –Pregunté-, ¿Qué inhumano conquistador ha cometido esta crueldad con vosotros?
 Y hubo un murmullo entre los habitantes. Uno de los más ancianos dio un paso al frente, y me dijo:
 -Esto lo hicimos nosotros mismos: Dios nos ha convertido en conquistadores del mal que había en nosotros.
 Y me condujo hasta un altar enorme, todos nos siguieron. Y aquel anciano me mostró una inscripción grabada encima del altar. Leí “Si tu ojo derecho peca, arráncalo y apártalo de ti,

porque es preferible que uno de tus miembros perezca a que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno. Y si tu mano derecha peca, córtatela y apártala de ti, porque es preferible que uno de tus miembros perezca, a que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno”.

Entonces comprendí: y me volví hacia el pueblo congregado y grité: “¿No hay entre vosotros ningún hombre, o ninguna mujer con dos ojos y dos manos?”

Me contestaron: “No, nadie, sólo quienes son aún demasiado jóvenes para leer las Escrituras y comprender su mandamiento.”

Y al salir del templo inmediatamente abandoné aquella Ciudad Bendita, pues no era yo demasiado joven, y sí sabía leer las Escrituras.

La espiritualidad de Pablo, profeta y apocalíptico debe llevarnos a una revaloración de sus escritos: estos no son dogmas, no son teología, presentan la experiencia de vivir la nueva creación en donde no se requieren ni más sacrificios ni más víctimas. La vida abunda por la gracia de Dios y en esa gracia Pablo construye, pues todo su hacer forma parte de su nueva visión de las cosas.

Todo lo tengo por basura

Otro elemento importante que debemos considerar sobre la espiritualidad de Pablo se refiere a su estatus y cómo este se modifica significativamente al entrar en relación con Jesús, el Cristo. Filipenses 3.1ss nos explica los elementos que dan valor a una persona en su sociedad de origen y como Pablo los revalora a la luz de la fe:

³¹ Por lo demás, hermanos, gozaos en el Señor. Para mí no es molestia el escribiros las mismas cosas, y para vosotros es útil.

² Guardaos de los perros, guardaos de los malos obreros, guardaos de los que mutilan el cuerpo. ³ Nosotros somos la circuncisión, los que en espíritu servimos a Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, no teniendo confianza en la carne, ⁴ **aunque yo tengo también de qué confiar en la carne. Si alguno piensa que tiene de qué confiar en la carne, yo más: ⁵ circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; ⁶ en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que se basa en la Ley, irreprochable.**

⁷ Pero cuantas cosas eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo.

⁸ Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por amor a él lo he perdido todo y lo tengo por basura, para ganar a Cristo ⁹ y ser hallado en él, no teniendo mi propia justicia, que se basa en la Ley, sino la que se adquiere por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios y se basa en la fe. ¹⁰ Quiero conocerlo a él y el poder de su resurrección, y participar de sus padecimientos hasta llegar a ser semejante a él en su muerte, ¹¹ si es que en alguna manera logro llegar a la resurrección de entre los muertos.

Parte de los indicadores de un buen estatus de Pablo también aparecen en 2 Corintios 11:

Pero en lo que otro sea atrevido (hablo con locura), también yo lo sea. **22 ¿Son hebreos? Yo también. ¿Son israelitas? Yo también. ¿Son descendientes de Abraham? También yo. 23 ¿Son ministros de Cristo? (Como si estuviera loco hablo.) Yo más; en trabajos, más abundante; en azotes, sin número; en cárceles, más; en peligros de muerte, muchas veces. 24 De los judíos cinco veces he recibido cuarenta azotes menos uno. 25 Tres veces he sido azotado con varas; una vez apedreado; tres veces he padecido naufragio; una noche y un día he sido náufrago en alta mar; 26 en caminos, muchas veces; en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi nación, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre falsos hermanos; 27 en trabajo y fatiga, en muchos desvelos,**

en hambre y sed, en muchos ayunos, en frío y desnudez. 28 Y además de otras cosas, lo que sobre mí se añade cada día: la preocupación por todas las iglesias. 29 ¿Quién enferma y yo no enfermo? ¿A quién se le hace tropezar y yo no me indigno?

Una forma de esta idea de hacer valer las calidades que provienen del nacimiento y del honor que tal confiere, pero a la inversa está en Ga 1.10 además de otros pasajes de la misma carta:

1:10 ¿Acaso busco ahora **la aprobación de los hombres** o la de Dios? ¿O **trato de agradar a los hombres**? Si todavía agradara a los hombres, no sería siervo de Cristo.

1:13 Ya habéis oído **acerca de mi conducta en otro tiempo en el judaísmo, que perseguía sobremanera a la iglesia de Dios y la asolaba**.

1:14 **En el judaísmo aventajaba a muchos de mis contemporáneos en mi nación, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres**.

2:2 Subí debido a una revelación y, para no correr o haber corrido en vano, expuse en privado **a los que tenían cierta reputación**, el evangelio que predico entre los gentiles.

2:6 Pero de **los que tenían reputación de ser algo** (lo que hayan sido en otro tiempo nada me importa; Dios no hace acepción de personas), a mí, pues, **los de reputación nada nuevo me comunicaron**.

2:9 y reconociendo la gracia que me había sido dada, **Jacobo, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas**, nos dieron a mí y a Bernabé la diestra en señal de compañerismo, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los de la circuncisión.

Lo que podemos leer en estos versos de Gálatas es cómo se reafirman algunas de las cuestiones planteadas en Filipenses: perseguidor de la iglesia y celoso. Pero también la designación de aquellos que tenían “reputación”. Esto es importante en sociedades colectivistas como la esa época. No se trata de lo que “yo” crea o piense, más bien, de lo que otras personas piensen y valoren de mí. En general, de estos tres pasajes o grupo de versos, podemos concluir que Pablo tenía un pedigrí, es decir, sus cualidades de nacimiento y formación eran muy valiosas entre distintos grupos étnicos. Él no tiene problema al reconocer esta herencia, pero sí tiene un problema al valorarla desde su experiencia con Jesús, el Cristo: toda esta herencia valiosa es considerada basura al vivir esa experiencia.

Estudio de las comunidades paulinas

Objetivo específico

Describir la estructura de los escritos denominados “paulinos”: Primera etapa: escritos originales; Segunda etapa: escritos deuteropaulinos; Tercera etapa: escritos pospaulinos y los ejes teológicos de las diferentes etapas de la tradición paulina

Para hablar de las diferentes etapas de la tradición paulina necesitamos revisar directamente los textos. En este caso tomemos como hipótesis de trabajo lo que señalábamos antes: la visión de Pablo era apocalíptica. Esto significa que no había en la mente de Pablo la idea de construir instituciones, sino comunidades en donde vivir en el presente la experiencia de Dios. Ningún texto lo expresa mejor que Gálatas 3.28:

25 Pero ahora que ha venido la fe, ya no estamos bajo un guía,

26 porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús,

27 pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos.

28 Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.

29 Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente descendientes de Abraham sois, y herederos según la promesa.

Pablo conoce una estructura del mundo construida a base de las diferencias: hombre vs. mujer, griego vs. judío, esclavo vs. libre. Cristo es el final de toda diferencia. Solo que este hecho no hace las cosas más fáciles. Si el orden del mundo se mantiene por esas diferencias, entonces, ¿qué hacer ahora? La tarea no fue sencilla como tampoco lo es hoy. Aún existen las diferencias y el poder se distribuye de forma jerárquica: Dios encima de todo, luego el hombre, después la mujer y al final los hijos. Pero dentro de la perspectiva de la nueva creación que Pablo proclama, se rompe con la familia de origen con sus estructuras, y se abre una nueva comunidad vinculada por el Espíritu. De modo que lo viejo, lo caduco del mundo, no cuenta para definir la experiencia vivida en las nuevas comunidades: “porque todos...sois uno en Cristo Jesús”.

Más que un teólogo, Pablo encarna el espíritu de un movimiento. De ahí su pasión y la fuerza de su mensaje. Las comunidades que fundó u orientó en su momento se debatían entre el permanecer en el orden del mundo o dar el salto a vivir según la nueva creación. El horizonte de mensaje está contenido en Romanos 6.4:

porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva.

La doble dimensión del morir-resucitar trata de una experiencia concreta que se realiza en el bautismo. Este, no un sacramento, sino un profundo cambio de vida es un símbolo abierto de forma permanente. Para Pablo la realidad de la muerte es contundente: “Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro.” (Ro. 6.11). Sin olvidar la segunda parte del verso. “vivos para Dios”. Estas dos dimensiones responden a la destrucción del orden presente dominado por el pecado. El pecado es un poder, no es una acción o acciones malas. Su poder es la muerte y con ella el ser humano se ha tornado esclavo suyo. No se puede evadir su señorío en tanto se permanezca en él.

La ruptura con el pecado solo es posible a partir de un reconocimiento de la fuerza de Dios expresada en Jesús: “Si por la trasgresión de uno solo reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia.” (Ro. 5.17). El problema que Pablo se plantea es la liberación del ser humano de la muerte y para ello se necesita acoger la gracia. Ahí está el núcleo de lo que podemos llamar la teología paulina. Pero acoger la gracia suscita más problemas de lo que a simple vista se presume. La persona se sumerge en la gracia como un acto inusitado, radical y sin condiciones. Se transita de una realidad a otra. No se abandona el pecado para entrar en la gracia, sino que se muere dentro de la gracia (de ahí la imagen de inmersión en el bautismo) para llegar a otro lugar en donde el ser humano se descubre nuevo, dentro de otra dimensión más rica y profunda de la vida. La paradoja de morir para vivir no es sencilla, al contrario, supone un estado de terror.

Tal terror proviene de encontrarse en un mundo distinto cuya dinámica tiene reglas distintas al del orden al que se ha muerto. Cristo es un símbolo de esa experiencia de renovación de la creación. En él se encuentra no un camino trazado sino un espacio por definir. Es aquí donde el terror se agudiza. De pronto no existe norte o sur, día o noche, los valores familiares se rompen para organizar otros más complejos. Lo que hoy nos parece común es radicalmente excepcional para las personas que habitan el siglo primero en el Mediterráneo. Solo imaginemos el impacto de tener

que abandonar los lazos familiares que eran fundamentales en aquella época en donde no existía el individuo. Este punto es esencial pues hoy prima el individuo como eje de la cultura. En aquella época el ser humano existe por medio de las relaciones que le conforman: se es hijo de José, no Jesús. La referencia a la familia de origen no es liviana, al contrario, pesa más que cualquier otra cosa. El ser humano es definido por su linaje. Ahora, cuando se cruza esa línea es difícil volver a empezar a construir ese linaje, uno tendría que volver a establecer los vínculos fundamentales de la existencia humana. Por eso es tan importante saberse vinculado a Dios: ser hijo o hija adoptiva. Pero al dar el paso a una nueva vida supone haber quedado solo en el mundo y necesitar urgentemente otro punto de referencia. Así lo indica Romanos 8.14ss:

14 Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios,
 15 pues no habéis recibido el espíritu de esclavitud para estar otra vez en temor, sino que habéis recibido el Espíritu de adopción, por el cual clamamos: “¡Abba, Padre!”.
 16 El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios.
 17 Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados.

Un caso significativo es la lucha de grupos que se indica en 1 Corintios 1:

10 Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y un mismo parecer,
 11 porque he sido informado acerca de vosotros, hermanos míos, por los de Cloé, que hay entre vosotros contiendas.
 12 Quiero decir, que cada uno de vosotros dice: “Yo soy de Pablo”, “Yo, de Apolos”, “Yo, de Cefas” o “Yo, de Cristo”.
 13 ¿Acaso está dividido Cristo? ¿Fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O fuisteis bautizados en el nombre de Pablo?
 14 Doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros he bautizado, sino a Crispo y a Gayo,
 15 para que ninguno diga que fue bautizado en mi nombre.
 16 También bauticé a la familia de Estéfanos, pero de los demás no recuerdo si he bautizado a algún otro.
 17 No me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio; no con sabiduría de palabras, para que no se haga vana la cruz de Cristo.

Los versos anteriores indican la urgencia de pertenecer a un grupo, de lograr una identidad clara. En este sentido el bautismo se transformó en una manera de vincularse: “Yo soy de Pablo”, “Yo soy de Apolos”, y demás. Pablo tiene que explicar que el bautismo no significa volver a construir vínculos familiares en torno a un líder. Más bien, les reclama sobre esta tendencia para orientar a las comunidades señalando la gravedad de esta actitud. El bautismo nos vincularía directamente con Dios en Jesucristo, las personas que bautizan no son el referente sino un medio que debe desaparecer para dar cabida a la nueva realidad que se abre en el Espíritu.

La discusión acerca del vínculo familiar aparece también con fuerza en la carta a los Gálatas.

3:1 ¡Gálatas insensatos!, ¿quién os fascinó para no obedecer a la verdad, a vosotros ante cuyos ojos Jesucristo fue ya presentado claramente crucificado?
 2 Esto solo quiero saber de vosotros: ¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley o por el escuchar con fe?
 3 ¿Tan insensatos sois? Habiendo comenzado por el Espíritu, ¿ahora vais a acabar por la carne?
 4 ¿Tantas cosas habéis padecido en vano? Si es que realmente fue en vano.

5 Aquel, pues, que os da el Espíritu y hace maravillas entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la Ley o por el oír con fe?

6 Así Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia.

7 Sabed, por tanto, que los que tienen fe, estos son hijos de Abraham.

8 Y la Escritura, previendo que Dios había de justificar por la fe a los gentiles, dio de antemano la buena nueva a Abraham, diciendo: “En ti serán benditas todas las naciones”.

9 De modo que los que tienen fe son bendecidos con el creyente Abraham.

10 Todos los que dependen de las obras de la Ley están bajo maldición, pues escrito está: “Maldito sea el que no permanezca en todas las cosas escritas en el libro de la Ley, para cumplirlas”.

11 Y que por la Ley nadie se justifica ante Dios es evidente, porque “el justo por la fe vivirá”.

12 Pero la Ley no procede de la fe, sino que dice: “El que haga estas cosas vivirá por ellas”.

13 Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros (pues está escrito: “Maldito todo el que es colgado en un madero”),

14 para que en Cristo Jesús la bendición de Abraham alcanzara a los gentiles, a fin de que por la fe recibiéramos la promesa del Espíritu.

4.21 Decidme, los que queréis estar bajo la Ley: ¿no habéis oído la Ley?,

22 pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y el otro de la libre.

23 Pero el de la esclava nació según la carne; pero el de la libre, en virtud de la promesa.

24 Lo cual es una alegoría, pues estas mujeres son los dos pactos; el uno proviene del monte Sinaí, el cual da hijos para esclavitud; este es Agar,

25 pues Agar es el monte Sinaí, en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, ya que esta, junto con sus hijos, está en esclavitud.

26 Pero la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros, es libre,

27 pues está escrito: “¡Regocíjate, estéril, tú que no das a luz; grita de júbilo y clama, ¡tú que no tienes dolores de parto!, porque más son los hijos de la abandonada que los de la que tiene marido”.

28 Así que, hermanos, **nosotros, como Isaac, somos hijos de la promesa.**

29 Pero como entonces el que había nacido según la carne perseguía al que había nacido según el Espíritu, así también ahora.

30 Pero ¿qué dice la Escritura?: “Echa fuera a la esclava y a su hijo, porque no heredará el hijo de la esclava con el hijo de la libre”.

31 De manera, hermanos, que **no somos hijos de la esclava, sino de la libre.**

Lo que Pablo argumenta en ambos textos es la ruptura del vínculo de las personas creyentes con la ley que llamamos judía. Ese referente está roto y no puede volverse a pegar para alcanzar la liberación. La pérdida de referentes es lo que lleva a los gálatas a buscar formas de asegurarse de estar en el camino correcto. En ese sentido se vinculan a quienes ofrecen una forma religiosa estable y fuerte: la tradición del Templo de Jerusalén. Esta cuenta con una estructura ritual en el templo, con instituciones de culto, con tradiciones bien fundamentadas, con historia. La tradición del Templo de Jerusalén tiene raíces, el camino del que habla Pablo no las tiene. El que nosotros integremos, a veces muy superficialmente, la historia del pueblo de Israel con el cristianismo no significa que los primeros creyentes lo hicieran automáticamente. Está claro que las tradiciones del Templo de Jerusalén eran consideradas de vital importancia, pero eso no significó que se sintieran judíos. Los que siguieron el camino del evangelio predicado por Pablo se situaron en una forma de vivir la fe que no contaba con una estructura clara de tradiciones o doctrinas, no tenía rituales bien estructurados ni lugares de culto específicos. Se reunían en casas en torno a la mesa y a la comida como lo indica 1Cor 11.17ss.

Filipenses también nos muestra este tránsito de un mundo a otro con una fuerza particular ya es el mismo Pablo el que señala la radicalidad de dicho cambio (este texto fue citado anteriormente).

Este tiene por basura o pérdida todo aquello que le daba identidad como celoso seguidor y guardador de la Ley:

- 3:1 Por lo demás, hermanos, gozaos en el Señor. Para mí no es molestia el escribiros las mismas cosas, y para vosotros es útil.
- 2 Guardaos de los perros, guardaos de los malos obreros, guardaos de los que mutilan el cuerpo.
- 3 Nosotros somos la circuncisión, los que en espíritu servimos a Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, no teniendo confianza en la carne,
- 4 **aunque yo tengo también de qué confiar en la carne. Si alguno piensa que tiene de qué confiar en la carne, yo más:**
- 5 **circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo;**
- 6 **en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que se basa en la Ley, irreprochable.**
- 7 **Pero cuantas cosas eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo.**
- 8 **Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por amor a él lo he perdido todo y lo tengo por basura, para ganar a Cristo**
- 9 y ser hallado en él, no teniendo mi propia justicia, que se basa en la Ley, sino la que se adquiere por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios y se basa en la fe.
- 10 Quiero conocerlo a él y el poder de su resurrección, y participar de sus padecimientos hasta llegar a ser semejante a él en su muerte,
- 11 si es que en alguna manera logro llegar a la resurrección de entre los muertos.
- 12 No que lo haya alcanzado ya, ni que ya sea perfecto; sino que prosigo, por ver si logro asir aquello para lo cual fui también asido por Cristo Jesús.

No es que Pablo se arrepienta de lo vivido, sino que lo vivido por él no tiene el mismo valor de lo que vive ahora. La experiencia de Dios, el amor a Dios y a Cristo Jesús es el nuevo referente que le mueve y le impulsa. Todo lo anterior ha quedado atrás y el nuevo mundo necesita arraigarse en la comunidad con valores diferentes. Dejar lo viejo, el antiguo orden del mundo requiere de una gran fortaleza y decisión. Las relaciones que se gestan en el seno de las comunidades deben estar a la altura de la nueva creación. Pablo en este sentido reacciona como una persona que se siente vinculada a una red cuya dinámica está inspirada en el Espíritu de vida.

El camino abierto tiene condiciones de radicalidad muy significativas. El punto central es la vigilancia, el estar despiertos dado que la realidad, por su fuerza sustentada en la costumbre y las raíces, en la tradición y en el culto público y privado, lanza a las personas a regresar a su vida anterior. La vigilancia y el estar despiertos es un nuevo estado de conciencia, de lucidez.

- 1 Tes. 5:6 Por tanto, **no durmamos** como los demás, **sino vigilemos y seamos sobrios,**
- 1 Cor. 16:13 **Velad,** estad firmes en la fe, portaos varonilmente y esforzaos.
- Ro. 13.11 Y esto, conociendo el tiempo, que **es ya hora de levantarnos del sueño,** porque ahora está más cerca de nosotros nuestra salvación que cuando creímos.
- 12 La noche está avanzada y se acerca el día. Desechemos, pues, las obras de las tinieblas y vistámonos las armas de la luz.
- 13 Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y libertinaje, no en contiendas y envidia.
- 14 Al contrario, vestíos del Señor Jesucristo y no satisfagáis los deseos de la carne.

El momento es climático, el tiempo ha concluido o está empezando, de cualquier modo, el mantenerse en vigilia supone una actitud de espera activa y creativa. Lo nuevo merece invertir en nuevas relaciones.

Otro aspecto central es la doble dimensión de la resurrección de Jesús. Por un lado, Jesús ha sido resucitado por Dios: “sabiendo que Cristo, habiendo resucitado de entre los muertos, no volverá a morir; ya la muerte no tiene dominio sobre Él”. (Ro 6:9). En la resurrección de Jesús lo que deja de ser poder dominante es la muerte. Por otro lado, la experiencia de vida alcanza a las personas creyentes. “Por tanto, hemos sido sepultados con Él por medio del bautismo para muerte, a fin de que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida.” (Ro 6:4). El participar de la muerte y la resurrección de Jesús nos libera de la muerte como fin último y abre un nuevo camino: **la nueva creación**.

Dentro de la lógica de Romanos, Dios ha roto toda estructura del mundo al actuar a favor de quienes, según la justicia estaban condenados a la muerte por el pecado. El pecado es el Señor del mundo y actúa en él sembrando la muerte. Pero la muerte se hizo patente por medio de la Ley, de su imposibilidad de cumplimiento. En ese sentido el ser humano estaba sumido en la más absoluta caducidad. Pero en aprisionado por tal destino, Dios a través de su gracia, le justificó y ahora tiene un horizonte de vida como lo indica el siguiente texto de Romanos:

5.20 La Ley, pues, se introdujo para que el pecado abundara; pero cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia,

21 porque así como el pecado reinó para muerte, así también **la gracia reinará por la justicia para vida eterna mediante Jesucristo**, Señor nuestro.

En consecuencia, con este nuevo espacio de vida en el presente, Pablo muestra en sus cartas la constitución de sus comunidades. Veamos algunos ejemplos:

Romanos 16:1 Os recomiendo a nuestra hermana **Febe**,

diaconisa de la iglesia que está en Cencrea,

2 para que la recibáis en el Señor,

como es digno de los santos,

y que **la ayudéis** en cualquier cosa que sea necesaria;

porque ella **ha ayudado** a muchos, incluso a mí mismo.

3 Saludad a **Priscila** y a **Aquilas**, **mis colaboradores** en Cristo Jesús,

4 **que expusieron sus cuellos por mi vida**,

y a quienes estoy agradecido, no sólo yo,

sino también todas las iglesias de los gentiles.

5 Saludad también a la iglesia de su casa.

Saludad a Epeneto, amado mío,

que es uno de los primeros frutos de Acaya en Cristo.

6 Saludad a **María**, quien **ha trabajado arduamente** entre vosotros.

7 Saludad a Andrónico y a **Junias**, mis parientes y **compañeros** de prisiones, quienes son muy estimados por los apóstoles

y también fueron antes de mí en Cristo.

8 Saludad a Amplias, amado mío en el Señor.

9 Saludad a Urbano, nuestro **colaborador** en Cristo y a Estaquis, amado mío.

10 Saludad a Apeles, **aprobado** en Cristo. Saludad a los de la casa de Aristóbulo.

11 Saludad a Herodión, mi pariente.

Saludad a los de la casa de Narciso, los cuales están en el Señor.

12 Saludad a **Trifena** y a **Trifosa**, **las cuales han trabajado arduamente** en el Señor.

Saludad a la amada **Pérsida**, quien **ha trabajado** mucho en el Señor.

- 13 Saludad a Rufo, el escogido en el Señor; y a su madre, que también es mía.
 14 Saludad a Asíncrito, a Flegonte, a Hermas, a Patrobas, a Hermes y a los hermanos que están con ellos.
 15 Saludad a Filólogo y a **Julia**, a Nereo y a la hermana de él, a **Olimpas** y a todos los santos que están con ellos.
 16 Saludaos unos a otros con un beso santo.
 Os saludan todas las iglesias de Cristo.

Filipenses 4:1 Así que, hermanos míos, amados y queridos, gozo y corona mía, estad firmes en el Señor, amados.

2 **Ruego a Evodia, y ruego a Síntique** que se pongan de acuerdo en el Señor.

3 Sí, y a ti también, fiel compañero, te pido que ayudes a estas hermanas que **lucharon junto conmigo** en el evangelio, también con Clemente y **los demás colaboradores míos**, cuyos nombres están en el libro de la vida.

En los dos textos anteriores se han subrayado dos tipos de términos: a. los nombres de mujeres, y b. los términos vinculados al trabajo misionero y pastoral de Pablo. Es impresionante ver cuantas mujeres se mencionan cualificadas con términos iguales a aquellos que se usan con los hombres. Se expresa en estos textos la manifestación comunitaria de la gracia al final de los tiempos: son comunidades de fe y casas de libertad. Así se subraya el contenido radical y liberador del pensamiento paulino que choca contra lo que el dogma ahora nos enseña. La participación de las mujeres es un hecho escandaloso para aquel tiempo. Pero para Pablo resulta natural dado que la realidad en que vive es última, la novedad de vida, la nueva creación implica nuevas formas de habitar en el mundo.

Para efectos de sustentar esta tesis damos la lista de textos en donde aparece la palabra colaborador y junto a ella en varios de ellos también aparece el término: trabajo arduo.

Filipenses 2:25: “Sin embargo, también creí necesario enviaros a Epafrodito, mi hermano, **colaborador** y compañero de milicia y vuestro mensajero y suministrador de mis necesidades,”

Filipenses 4:3 “Sí, y a ti también, fiel compañero, te pido que ayudes a estas hermanas que **lucharon junto conmigo en el evangelio**, también con Clemente y los demás **colaboradores míos**, cuyos nombres están en el libro de la vida.”

1 Tesalonicenses: 3:2 “y enviamos a Timoteo, nuestro hermano y **colaborador de Dios en el evangelio de Cristo**, para afirmaros y animaros en vuestra fe;”

1 Cor: 3:9: “Porque **nosotros somos colaboradores de Dios**, y vosotros sois huerto de Dios, edificio de Dios.”

1Cor. 16:16: “que vosotros os sujetéis a los tales y a todos los que **colaboran y trabajan arduamente**.”

2Cor: 1:24 “Porque no nos estamos enseñoreando de vuestra fe. Más bien, **somos colaboradores** para vuestro gozo, porque por la fe estáis firmes.”

2Cor. 6:1: “Y así nosotros, como **colaboradores**, os exhortamos también que no recibáis en vano la gracia de Dios;”

Colosenses 4:11: “y Jesús, llamado Justo. Ellos son los únicos de la circuncisión que **son colaboradores conmigo en el reino de Dios** y que me han servido de consuelo.”

Filemón 1:1: “Pablo, prisionero de Cristo Jesús, y el hermano Timoteo; a Filemón el amado y **colaborador** nuestro,”

Filemón 1:24: “y **mis colaboradores** Marcos, Aristarco, Demas y Lucas.”

Romanos 8:28: “Y sabemos que Dios hace que todas las cosas **ayuden** para bien a los que le aman, esto es, a los que son llamados conforme a su propósito.”

Romanos 16:3: “Saludad a **Priscila y a Aquilas**, mis **colaboradores en Cristo Jesús**,”

Romanos 16:7: “Saludad a Andrónico y a **Junias**, mis parientes y compañeros de prisiones, **quienes son muy estimados por los apóstoles** y también fueron antes de mí en Cristo.”

1 Timoteo 5:17: “Los ancianos que dirigen bien sean tenidos por dignos de doble honor, especialmente **los que trabajan arduamente en la palabra y en la enseñanza**.”

Lo que se concluye de estos versos es que para Pablo tanto hombres como mujeres han participado del trabajo misionero y formativo de las nuevas comunidades cristianas. Las listas de Romanos y Filipenses expresan la constitución de esas comunidades y de ellas se deriva la novedad de las relaciones intracomunitarias que se proyectan como experiencias de nueva creación. Prima aquí la perspectiva apocalíptica. La gracia de la nueva creación muestra la validez de la participación de cada uno más allá de su género. Esto es lo significativo, la gracia no es una cuestión dogmática sino experiencial, se vive en la vida de Dios en su seno según nuevas formas de organización.

Con estas ideas podemos resumir el mensaje paulino, lo que ahora llamamos teología, se trata de una experiencia del Espíritu en donde la gratuidad de Dios se constituye en fuente de nuevas relaciones comunitarias.

Estudio de las Tablas de casa

Objetivo específico

Comprender la configuración organizativa de las iglesias “paulinas” en su proceso de diálogo con la cultura: de la apocalíptica a la asimilación

Ya hemos visto cómo el mensaje de Pablo se fundamenta en la apocalíptica y esto significa la creación de nuevas formas de comunidad. Se transita de la valoración del linaje hacia la constitución de un nuevo linaje como hijos e hijas de Dios. Pablo ha considerado que todo lo vivido en un sentido amplio es basura y pérdida de cara a la nueva vida en el amor de Dios y de Jesús. Por eso las comunidades formadas por él muestran aspectos críticos hacia los valores fundamentales del mundo de la antigüedad, en especial la participación de las mujeres en las tareas propias de la misión: ellas son colaboradoras que han trabajado arduamente junto con Pablo:

Ahora es necesario ver cómo se pasa de este primer estadio de las comunidades cristianas a otros estadios que enrumban a las comunidades hacia formas de integración con el orden del mundo. Lo que Pablo había considerado basura y pérdida de pronto se transforma en cuestiones valiosas para sus seguidores en las cartas deuteropaulinas y pospaulinas. Efesios y Colosenses son cartas deuteropaulinas, se puede decir esto por la diferencia radical en la forma cómo estas se

vinculan a la cultura dominante en contraste con las cartas originales de Pablo: Romanos, 1 y 2 Corintios, 1 Tesalonicenses, Filipenses, Gálatas y Filemón. Es importante el hecho de que ambas cuenten con Tablas de Casa. Estas son formas literarias que sirven para establecer “el gobierno de las relaciones entre maridos y esposas, parientes e hijos, amos y esclavos... Las reglas están basadas en la estructura jerárquica y patriarcal cimentada por el principio de obediencia. Como tal, ellas representan una concesión de parte de la iglesia primitiva a la ética social del primer siglo.” (Soulén 1981, 91).

Más allá de la argumentación en torno a la comparación de estilo y teología entre el Pablo original (cartas originales) y el Segundo Pablo (Deuteropaulinismo) que bien puede llegar a la conclusión de que al menos Colosenses es un escrito paulino, se impone la radical diferencia ideológica de los escritos. Es difícil que alguien que considera los valores más importantes de su mundo como basura llegue, después de un tiempo, a instaurarlos como principios de vida. En parte, la responsabilidad de aceptar tan fácilmente la visión del deuteropaulinismo como material paulino se debe a dos cuestiones: a. la creencia de que la revelación evoluciona, es decir, Pablo sabía ciertas cosas en cartas como Romanos y luego le fueron reveladas otras en Colosenses que se contraponen; Pablo habría madurado con el tiempo y habría comprendido que su proyecto no era viable, entonces, contextualiza y se acoge a la realidad del mundo presente; b. la perspectiva patriarcal dominante en el mundo eclesiástico y teológico que no ve con buenos ojos la participación de las mujeres en los ministerios.

En realidad, es difícil aceptar que Pablo tuviera un giro tan radical hacia el conservadurismo. Pero es fácil entender por qué para exegetas y teólogos hombres la madurez signifique conservadurismo. El primer Pablo es un apocalíptico que cuestiona, incluso, los privilegios de autoridad de otros apóstoles, ya que el orden del mundo, o cualquier conformación que induzca a vivir según este orden es básicamente una anulación de la gracia de Dios. El secuestro de la verdad que critica Pablo en Romanos 1.16-18 ha sido la tónica de la teología eclesiástica. La fuerza del Espíritu solo puede moverse según las leyes que las iglesias han impuesto por siglos.

En mi criterio, Pablo debe ser rescatado de la Iglesia o mejor, de las iglesias, de modo que su mensaje continúe siendo profundamente crítico del orden del mundo. Es necesario verlo como profeta, como un hombre del Espíritu y no como un protosacerdote o pastor.

A continuación, reflexionaremos sobre las **Tablas de Casa** y algunos textos de lo que he llamado el pospaulinismo. Este es un fenómeno más radical dentro de las comunidades cristianas de finales del siglo primero y principios del segundo. En 1 y 2 Timoteo y en Tito se puede apreciar un Pablo que se ha volcado totalmente al orden del mundo presente. “La mujer se salvará teniendo hijos” como reza el texto de 1 Timoteo 2.15, unos versos antes se prohíbe a la mujer enseñar o ejercer dominio sobre el hombre. Esta visión que choca frontalmente con el estudio que hiciéramos en el capítulo anterior. Al final de cuentas el pospaulinismo puede hablar de gracia, pero esta está sujeta al orden del mundo. Ya no existen comunidades alternativas y con la eliminación de ellas empieza la terrible frustración del proyecto de Jesús y del de Pablo.

La casa como orden benevolente y aceptación del mundo Efesios 5.21-6.9

Efesios: 5. 21 y sometiendoos unos a otros en el temor de Cristo.
22 Las casadas estén sujetas a sus propios esposos como al Señor,
23 porque el esposo es cabeza de la esposa, así como Cristo es cabeza de la iglesia, y él mismo es salvador de su cuerpo.
24 Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, de igual manera las esposas lo estén a sus esposos en todo.
25 Esposos, amad a vuestras esposas, así como también Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella,
26 a fin de santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua con la palabra,
27 para presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa que no tenga mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que sea santa y sin falta.
28 De igual manera, los esposos deben amar a sus esposas como a sus propios cuerpos. El que ama a su esposa, a sí mismo se ama.
29 Porque nadie aborreció jamás a su propio cuerpo; más bien, lo sustenta y lo cuida, tal como Cristo a la iglesia,
30 porque somos miembros de su cuerpo.
31 Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne.
32 Grande es este misterio, pero lo digo respecto de Cristo y de la iglesia.
33 Por tanto, cada uno de vosotros ame a su esposa como a sí mismo, y la esposa respete a su esposo.
6:1 Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres, porque esto es justo.
2 Honra a tu padre y a tu madre (que es el primer mandamiento con promesa)
3 para que te vaya bien y vivas largo tiempo sobre la tierra.
4 Y vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino criadlos en la disciplina y la instrucción del Señor.
5 Siervos, obedeced a los que son vuestros amos en la tierra con temor y temblor, con sinceridad de corazón, como a Cristo;
6 no sirviendo sólo cuando se os esté mirando, como los que quieren quedar bien con los hombres, sino como siervos de Cristo, haciendo la voluntad de Dios con ánimo.
7 Servid de buena voluntad, como al Señor, no como a los hombres,
8 sabiendo que el bien que haga cada uno, eso recibirá de parte del Señor, sea siervo o libre.
9 Y vosotros, amos, haced con ellos lo mismo, dejando las amenazas; porque sabéis que el mismo Señor de ellos y vuestro está en los cielos, y que no hay distinción de personas delante de él.

Colosenses: 3.18 Esposas, estad sujetas a vuestros esposos, como conviene en el Señor.

19 Esposos, amad a vuestras esposas y no os amarguéis contra ellas.

20 Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, porque esto es agradable en el Señor.

21 Padres, no irritéis a vuestros hijos, para que no se desanimen.

22 Siervos, obedeced en todo a vuestros amos humanos; no sirviendo sólo cuando se os está mirando, como los que agradan a los hombres, sino con sencillez de corazón, temiendo a Dios.

23 Y todo lo que hagáis, hacedlo de buen ánimo como para el Señor y no para los hombres,

24 sabiendo que del Señor recibiréis la recompensa de la herencia. ¡A Cristo el Señor servís!

25 Pero el que comete injusticia recibirá la injusticia que haga, porque no hay distinción de personas.

4:1 Amos, haced lo que es justo y equitativo con vuestros siervos, sabiendo que también vosotros tenéis un amo en los cielos.

Se puede observar en ambas Tablas un principio de autoridad que trasciende con mucho la perspectiva paulina. No obstante, existe un esfuerzo, sobre todo en Efesios por adecuar la perspectiva paulina original con el nuevo pensamiento de los discípulos de Pablo. Ofrecemos a continuación una breve relectura del texto de Efesios:

a. El nuevo ser humano (4.17-5.20)

Esta sección exhorta a los creyentes a vivir en el amor de la misma manera en que Dios ama y, por tanto, a caminar el camino de Cristo (5.1-2). La implicación de esta perspectiva se presentó antes en 4.23: “renovaos en el espíritu de vuestra mente”. Se trata de cuestionar y replantear los valores del mundo y descubrir, caminando entre ellos, cuál es la ruta de Cristo. La gracia que hemos recibido de Dios en Jesús es el nuevo criterio para discernir las nuevas maneras de compartir y celebrar el don de la vida en la comunidad. La gracia es el nuevo paradigma.

b. Nuevas relaciones en la familia/casa (5.21-6.9)

Esta es la sección de Efesios más difícil de comprender en nuestro contexto hoy, particularmente, porque no parece cuestionar ninguno de los aspectos que hoy consideramos inaceptables o incluso ilegales, como es la esclavitud. Pero, el problema no es tanto del texto como de las diferentes lecturas que diferentes grupos han hecho del mismo. Así, por ejemplo, aquellos varones que desean preservar su posición de privilegio en la iglesia ponen el acento del texto en la sección 5.22-24. De esta parcializada lectura se deduce que la mujer debe una obediencia más allá de la razón al varón y debe estar sometida a él sin ningún tipo de objeción o reproche. Por otro lado, desde algunas perspectivas feministas, este tipo de texto mostraría cómo el patriarcalismo es la línea imperante en el Nuevo Testamento.

No es este el lugar para ofrecer una lectura alternativa a estas dos que presentamos antes, sólo señalaremos aspectos a tomar en cuenta para entender este pasaje y, cómo se manifiesta, el concepto de gracia de Dios en él.

El texto inicia con la expresión “sométanse los unos a los otros en el temor de Cristo” (5.21), la cual da muestras de una nueva actitud de subordinación general saltando sexo, raza, clase, edad, etc., sin embargo, en el verso 22 y luego en 6.1, 5, parece que el autor mantiene la misma calidad de relaciones desiguales que prevalecieron en el siglo 1. ¿Cuál es la salida de este callejón?

Señalemos primero que, el autor está trabajando con aspectos culturales fundamentales en la sociedad grecolatina del siglo 1, no está hablando de costumbres, sino de la forma en que la sociedad se mantiene integrada y de donde deriva su identidad. Esta afirmación implica que no podemos esperar del texto cambios radicales porque no hay posibilidad de vivir en la ciudad y a la vez destruir sus fundamentos. La radicalidad del cambio está en lo que cuestiona y no tanto en lo que, efectivamente, logra. En otras palabras, si aceptamos que la revelación participa de la historia humana y que Dios actúa dentro de esa historia, la siguiente deducción es que la revelación asume, aunque críticamente, el lenguaje que une a la sociedad humana pues, si fuera adelante, si creara otro lenguaje totalmente diferente, sería incomprensible. Esto implica que nuestra comprensión del mensaje de Dios es ambigua y como tal requiere un arduo proceso de reflexión individual y colectiva, más otro tanto, de oración y apertura hacia Dios.

Desde esta perspectiva, el problema no es si Dios desea o no que los grupos sin poder sigan sometidos a los grupos poderosos pues, este planteamiento sólo nos permitiría decir si o no y asumir una práctica consecuente en contra o a favor, sin entender, realmente, el fondo de la cuestión. Lo que propongo es que preguntemos al pasaje ¿en qué sentido el mensaje de esta sección contrasta con los valores y prácticas conocidos en la época en que fue escrito? Esta otra alternativa plantea mejor la complejidad de hacer una lectura del pasaje.

En lo que a mi concierne, el texto, sin destruir la forma institucional: esposa-esposo, hijos-padre, esclavos-amos, cuestiona el fondo: el uso del poder. La primera división del texto es por demás ilustrativa. La esposa debe sujeción al marido y para mostrar lo que esto significa se usa, por analogía, la relación de Cristo y la iglesia. Esta relación que, también, se usará para discutir la responsabilidad de los varones, supone en sí misma, otra manera de concebir las relaciones entre los poderosos y los débiles. El amor de Cristo es el paradigma, un amor que se entrega para vivificar.

Lo que esto significa es, particularmente complejo. El concepto de poder que Efesios desarrolla en los primeros dos capítulos es, ante todo, la opción de Dios de dar vida y no de castigar, de sacar de la muerte a quienes vivían all  y no de abandonarlos. En este sentido la búsqueda de una respuesta alternativa a las cuestiones planteadas antes debe orientarse en cómo esta línea de pensamiento alrededor del poder se pudo ir configurando en símbolos y en prácticas alternativas.

A pesar del esfuerzo por descubrir elementos liberadores en Efesios la asimilación del lenguaje de las ciudades implica una forma de hacerse parte de ellas. En este sentido se termina abandonando el proyecto paulino de las casas de libertad para incorporarse a una perspectiva que propone un orden benevolente, en donde el orden del mundo permanece inalterable en su fondo.

Para entender mejor las Tablas de casa aportamos el contexto literario de las mismas. Así, quien estudie este texto complementario, podrá analizar por sí mismo las implicaciones del problema.

La base literaria de la Tabla de Casa de Colosenses

3.9 No mint is los unos a los otros;
porque os habéis despojado del viejo hombre con sus prácticas,

10 y os habéis vestido del nuevo,
el cual se renueva para un pleno conocimiento,
conforme a la imagen de aquel que lo creó.

11 Aquí no hay griego ni judá, (compare con Gálatas 3.28)
circuncisión ni incircuncisión,

bárbaro ni escita,
esclavo ni libre;
sino que Cristo es todo y en todos.

12 Por tanto, como escogidos de Dios, santos y amados,
vest is de profunda compasión, de benignidad, de humildad, de mansedumbre y de paciencia,

13 soport ndoos los unos a los otros
y perdon ndoos los unos a los otros,
cuando alguien tenga queja del otro.
De la manera que el Señor os perdon ,

así también hacedlo vosotros.

14 Pero sobre todas estas cosas,
vest is de amor,
que es el vínculo perfecto.

15 Y la paz de Cristo gobierne en vuestros corazones,
pues a ella fuisteis llamados en un solo cuerpo;
y sed agradecidos.

16 La palabra de Cristo habite abundantemente en vosotros,
ense n ndoos y amonest ndoos los unos a los otros en toda sabiduría con salmos, himnos y canciones espirituales, cantando con gracia a Dios en vuestros corazones.

17 Y todo lo que hagáis, sea de palabra o de hecho,
hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús,
dando gracias a Dios Padre por medio de él.

La base literaria de la Tabla de Casa de Efesios

5:1 Por tanto, **sed imitadores de Dios como hijos amados,**
2 y andad en amor,
 como Cristo también nos amó
 y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio en olor fragante a Dios.
 3 Pero la inmoralidad sexual y toda impureza o avaricia no se nombren más entre vosotros,
 como corresponde a santos;
 4 ni tampoco la conducta indecente, ni tonterías ni bromas groseras, cosas que no son apropiadas; sino más bien, acciones de gracias.
 5 Porque esto lo sabéis muy bien: que ningún inmoral ni impuro ni avaro, el cual es idólatra, tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios.
 6 Nadie os engañe con vanas palabras,
 porque a causa de estas cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de desobediencia.
 7 Por eso, no seáis partícipes con ellos;
 8 **porque si bien en otro tiempo erais tinieblas, ahora sois luz en el Señor.**
¡Andad como hijos de luz! (Observen la diferencia con los textos que hablan de vigilancia en Romanos, 1 Tesalonicenses y 1 Corintios)
 9 Pues **el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad.**
 10 Aprobad lo que es agradable al Señor
 11 y no tengáis ninguna participación en las infructuosas obras de las tinieblas;
 sino más bien, denunciadlas.
 12 Porque da vergüenza aun mencionar lo que ellos hacen en secreto.
 13 Pero cuando son denunciadas, todas las cosas son puestas en evidencia por la luz;
 pues lo que hace que todo sea visible es la luz.
 14 Por eso dice: “**¡Despiértate, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te alumbrará Cristo!**”
 15 Mirad, pues, con cuidado, cómo os comportáis;
 no como imprudentes sino como prudentes,
 16 redimiendo el tiempo, porque los días son malos.
 17 Por tanto, no seáis insensatos, sino comprended cuál es la voluntad del Señor.
 18 Y no os embriaguéis con vino, pues en esto hay desenfreno.
 Más bien, sed llenos del Espíritu,
 19 hablando entre vosotros con salmos, himnos y canciones espirituales; cantando y alabando al Señor en vuestros corazones;
 20 dando gracias siempre por todo al Dios y Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo;

Este contexto literario de las Tablas de Casa contrasta sustancialmente con Romanos 12.1ss:

1 Por lo tanto, hermanos, **os ruego por las misericordias de Dios que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo**, santo, agradable a Dios, que es vuestro verdadero culto.
 2 **No os conforméis a este mundo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál es la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta.**
 3 Digo, pues, por la gracia que me es dada, a cada cual que está entre vosotros, que no tenga más alto concepto de sí que el que debe tener, sino que piense de sí con cordura, conforme a la medida de fe que Dios repartió a cada uno.
 4 **De la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función,**
 5 **así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros.**

- 6 Tenemos, pues, diferentes dones, según la gracia que nos es dada: el que tiene el don de profecía, úselo conforme a la medida de la fe;
7 el de servicio, en servir; el que enseña, en la enseñanza;
8 el que exhorta, en la exhortación; el que reparte, con generosidad; el que preside, con solicitud; el que hace misericordia, con alegría.
9 El amor sea sin fingimiento. Aborreced lo malo y seguid lo bueno.
10 **Amaos los unos a los otros con amor fraternal; en cuanto a honra, prefiriéndoos los unos a los otros.**
11 En lo que requiere diligencia, no perezosos; fervientes en espíritu, sirviendo al Señor;
12 gozosos en la esperanza, sufridos en la tribulación, constantes en la oración.
13 Compartid las necesidades de los santos y practicad la hospitalidad.
14 Bendecid a los que os persiguen; bendecid y no maldigáis.
15 Gozaos con los que se gozan; llorad con los que lloran.
16 Unánimes entre vosotros; no seáis altivos, sino asociaos con los humildes. No seáis sabios en vuestra propia opinión.
17 **No paguéis a nadie mal por mal; procurad lo bueno delante de todos los hombres.**
18 Si es posible, en cuanto dependa de vosotros, estad en paz con todos los hombres.
19 No os venguéis vosotros mismos, amados míos, sino dejad lugar a la ira de Dios, porque escrito está: “Mía es la venganza, yo pagaré, dice el Señor”.
20 Así que, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber, pues haciendo esto, harás que le arda la cara de vergüenza.
21 **No seas vencido de lo malo, sino vence con el bien el mal.**

Usted puede hacer el ejercicio de contrastar los textos de Efesios y Colosenses con este de Romanos. Uno de los puntos más significativos es el acento. Observe que en Romanos la preocupación es la dinámica de la comunidad de fe, mientras que en Efesios y Colosenses se subraya la cuestión sexual. La pregunta importante es ¿Por qué?

Necesitamos dar un paso más para analizar textos clave del pospaulinismo. No se requiere mucho para identificar las diferencias, incluso con Efesios y Colosenses. Compare usted las diferencias y semejanzas entre los textos aportados de Romanos 12, Efesios 5.1-20 y la respectiva Tabla de Casa, Colosenses 3.9-17 y la respectiva Tabla de Casa con el siguiente texto de 1 Timoteo 2.1-15.

- 2:1 Por esto exhorto, ante todo, **que se hagan súplicas, oraciones**, intercesiones y acciones de gracias por todos los hombres;
2 **por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que llevemos una vida tranquila y reposada en toda piedad y dignidad.**
3 **Esto es bueno y aceptable delante de Dios nuestro Salvador,**
4 quien quiere que todos los hombres sean salvos y que lleguen al conocimiento de la verdad.
5 Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre,
6 quien se dio a sí mismo en rescate por todos, de lo cual se dio testimonio a su debido tiempo.
7 Para esto yo fui constituido predicador, apóstol y maestro de los gentiles en fe y verdad. Digo la verdad; no miento.
8 Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar, levantando manos piadosas, sin ira ni discusión.
9 Asimismo, que las mujeres se atavíen con vestido decoroso, con modestia y prudencia; no con peinados ostentosos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos;
10 sino más bien con buenas obras, como conviene a mujeres que profesan reverencia a Dios.
11 **La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción;**
12 **porque no permito a una mujer enseñar ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio.**

13 Pues Adán fue formado primero; después, Eva.

14 **Además, Adán no fue engañado; sino la mujer, al ser engañada, incurrió en trasgresión.**

15 **Sin embargo, se salvará teniendo hijos, si permanece en fe, amor y santidad con prudencia.**

Haga una lista de las diferencias y las semejanzas de estos textos. Observe bien los acentos de cada texto y las preocupaciones que se leen entre líneas, especialmente lo que atañe a la dinámica de la comunidad.

Como conclusión podemos decir que 1 Timoteo acepta plenamente el orden del mundo en contraste con el primer Pablo. Aunque hubiese expectativas sobre el final de los tiempos en Timoteo no tienen las mismas connotaciones que tienen en Gálatas o Romanos. Sí se identifica en 1 Timoteo una gran preocupación por incorporar aspectos centrales del orden del mundo como valores viables para la comunidad cristiana. Por esta razón, por la validación del Patriarcalismo como fundamento de la comunidad se hace necesario replantear mucha de la teología que dinamiza a la iglesia cristiana actual. Se hace necesario revisar esa teología para que no siga siendo un principio dogmático y se transforme en un medio del Espíritu.

Estudio de la gracia en Pablo.

Objetivo específico

Analizar el concepto “gracia” en el primer Pablo

Para realizar un estudio sobre la gracia en Pablo es necesario, en primer lugar, ver los versos en donde aparece esa palabra en sus escritos. Por razones de tiempo es imposible hacer un estudio exhaustivo, pero si una revisión de los textos más importantes. Hemos dejado de lado aquellos en donde se usa la palabra gracia con sentido de saludo o agradecimiento. Nos concentramos en los versos en donde se apunta a cuestiones más bien teológicas.

El primer caso aparece en Romanos 3:24 “siendo justificados gratuitamente por su gracia por medio de la redención que es en Cristo Jesús”. Para comprender los alcances de la afirmación del verso 24 es necesario revisar el contexto literario en donde aparece:

19 Pero sabemos que todo lo que la Ley dice,

lo dice a los que están bajo la Ley,

para que toda boca se cierre

y todo el mundo quede bajo el juicio de Dios,

20 **porque por las obras de la Ley ningún ser humano será justificado delante de él,**

ya que por medio de la Ley es el conocimiento del pecado.

21 Pero ahora, aparte de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios,

testificada por la Ley y por los Profetas:

22 la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo,

para todos los que creen en él, porque no hay diferencia,

23

por cuanto todos

pecaron y están destituidos de la gloria de Dios,

24 y son justificados gratuitamente por su gracia,

mediante la redención que es en Cristo Jesús,

25 a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre,

para manifestar su justicia,

a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados,

- 26 con miras a manifestar en este tiempo su justicia,
a fin de que él sea el justo y el que justifica al que es de la fe de Jesús.
27 ¿Dónde, pues, está la jactancia? Queda excluida. ¿Por cuál ley? ¿Por la de las obras? No,
sino por la ley de la fe.
28 **Concluimos, pues, que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley.**
29 ¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Ciertamente,
también de los gentiles,
30 porque Dios es uno, y él justificará por la fe a los de la circuncisión, y por medio de la fe a
los de la incircuncisión.
31 Luego, ¿por la fe invalidamos la Ley? ¡De ninguna manera! Más bien, confirmamos la Ley.

El texto apunta a una afirmación que damos por sentado sin entender sus alcances: “Porque por las obras de la Ley ningún ser humano será justificado delante de él” (20). El problema surge al ubicarnos dentro de dos visiones de mundo que han entrado en crisis como lo hemos afirmado en páginas anteriores: el orden presente del mundo y la nueva creación. Las comunidades cristianas originarias se quedaron sin una estructura religiosa formal, sin templo, sin rituales bien estructurados, se invalidaron valores fundamentales, y demás. La Ley asegura a sus seguidores un camino para la liberación-salvación. Se trata de cumplir sus preceptos para que el ser humano alcance el objetivo final: la vida. Lo que sucede es que la Ley conforma el orden del mundo que está muriendo. Esto porque la Ley no pudo llevar al ser humano a la justicia. La justicia proviene de adentro, del corazón, del ser interior que está atrapado en la estructura del mundo y ha puesto su confianza en las reglas y procesos de este. Por esta razón la ley cumplió un papel coercitivo y no formativo: condujo al pecado y no a la liberación.

Pero la justicia de Dios rompe con ese sistema: Dios se orienta gratuitamente, pasando por encima del orden del mundo, aquello que da seguridad, hacia el ser humano pecador. Abre una puerta para la liberación de aquellas reglas dejando al ser humano solo frente a la realidad. Recordemos que las estructuras de valores y prácticas sociales crean una especie de colchón que nos protege de esa realidad cotidiana o proyectada a través de procesos de acción. Los funerales, son un ejemplo, la vela, el rezo, o el matrimonio con distintos momentos de acercamiento o celebración, nos ayudan a lidiar con el dolor o la pérdida o una nueva vida. Estas estructuras nos dan seguridad. Ese era el papel de la Ley y como tal su fuerza era abrumadora. La gracia se opone a la ley y se ofrece sin condiciones ni límites solo requiere de fe.

Por otro lado, la fe no es una cuestión de aceptación de un hecho o una doctrina, o la adhesión a una forma de pensar. Ella es el descubrimiento de la vida como un don. De este modo la experiencia de fe es más bien una experiencia de encuentro con la vida. Desde este punto de partida la gracia más que la cancelación de una deuda es la superación de toda deuda. Marca un nuevo horizonte en donde las relaciones con Dios no se valoran a partir de la retribución sino de la celebración de la gratuidad de la vida. Así, el corazón apresado por el orden del mundo, se libera y participa de una realidad alternativa que necesita ser cuidadosamente creada y comprendida.

Tradicionalmente se entiende que Jesús murió para pagar una deuda con Dios que era imposible de saldar por nosotros. Aquí simplemente se elimina cualquier idea de deuda. Romanos 4.4-5 nos expresan la nueva condición:

Pero al que trabaja no se le cuenta el salario como un regalo, sino como deuda;
pero al que no trabaja, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia.

Todo hacer humano que se considere como un medio para alcanzar la liberación-salvación está vacío. La fe es la clave, pero de nuevo es necesario resaltar que fe no significa adhesión o

creencia, sino experiencia de la nueva creación: la vida como un don. Para Pablo, en consecuencia, Abraham es el punto de referencia, este representa a la persona fiel a Dios, el amigo de Dios, aquel que no se vincula a Dios a través del precepto sino por gratuidad. Ser descendencia de Abraham supone este principio de la gracia como aparece en Romanos 4.16:

Por eso, la promesa es fe, para que sea por gracia, a fin de que sea firme para toda su descendencia, no solamente para la que es por la Ley, sino también para la que es de la fe de Abraham. Él es padre de todos nosotros,

Con estas bases usted puede continuar el estudio en los textos que se ofrecen a continuación. El procedimiento es el siguiente:

1. Lea los textos siguientes.
2. Lea el capítulo completo en donde los textos aparecen.
3. Resuma las relaciones entre pecado, Ley, justicia y gracia
4. Observe que en 2 Corintios Pablo está hablando sobre la recolecta para apoyar una situación crítica que se da en las comunidades de Jerusalén ¿Por qué se refiere a ella como gracia?
5. ¿Cuál considera usted que es la relación entre gracia y nueva creación?
6. Si para Pablo la gracia no requiere de obras, entonces, ¿por qué la gracia motiva y promueve la solidaridad?
7. Haga un resumen de lo aprendido en este capítulo.

Lista de versículos en donde aparece la palabra gracia:

Romanos 5:2 por medio de quien también hemos obtenido entrada por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios.

Romanos 5:15 Pero el don no fue como la trasgresión, porque si por la trasgresión de aquel uno muchos murieron, la gracia y el don de Dios abundaron para muchos por la gracia de un solo hombre, Jesucristo.

Romanos 5:17 Porque si por la trasgresión de uno, por éste reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por medio de uno, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia.

Romanos 5:20 La Ley, pues, se introdujo para que el pecado abundara; pero cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia,

Romanos 5:21 porque así como el pecado reinó para muerte, así también la gracia reinará por la justicia para vida eterna mediante Jesucristo, Señor nuestro.

Romanos 6:1 ¿Qué diremos, entonces? ¿Continuaremos en pecado para que la gracia abunde?

Romanos 6:14 Porque el pecado no tendrá dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley sino bajo la gracia.

Romanos 6:15 ¿Entonces qué? ¿Pecaremos porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia? ¡De ningún modo!

Romanos 11:5 Así también aun en este tiempo ha quedado un remanente escogido por gracia.

Romanos 11:6 Pero si es por gracia, ya no es a base de obras, de otra manera la gracia ya no es gracia. Y si por obras, ya no es gracia; de otra manera la obra ya no es obra.

Romanos 16:20 Y el Dios de paz aplastará muy pronto a Satanás bajo vuestros pies. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros.

1 Corintios 15:10 Pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia para conmigo no resultó vana; antes bien he trabajado mucho más que todos ellos, aunque no yo, sino la gracia de Dios en mí.

2 Corintios 1:12 Nuestro motivo de orgullo es este: el testimonio de nuestra conciencia, de que con sencillez y sinceridad de Dios (no con sabiduría humana, sino con la gracia de Dios), nos hemos conducido en el mundo, y mucho más con vosotros.

2 Corintios 4:15 Porque todo *esto es* por amor a vosotros, para que la gracia que se está extendiendo por medio de muchos, haga que las acciones de gracias abunden para la gloria de Dios.

2 Corintios 6:1 Y como colaboradores *con él*, también os exhortamos a no recibir la gracia de Dios en vano;

2 Corintios 8:1 Asimismo, hermanos, os hacemos saber la gracia de Dios que se ha dado a las iglesias de Macedonia,

2 Corintios 8:6 En consecuencia, rogamos a Tito que como él ya había comenzado antes, así también llevara a cabo en vosotros esta obra de gracia.

2 Corintios 8:7 Mas así como vosotros abund is en todo: en fe, en palabra, en conocimiento, en toda solicitud, y en el amor que hemos inspirado en vosotros, *ved* que también abund is en esta obra de gracia.

2 Corintios 8:9 Porque conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, sin embargo por amor a vosotros se hizo pobre, para que vosotros por medio de su pobreza llegar is a ser ricos.

2 Corintios 8:19 Y no solo esto, sino que también fue designado por las iglesias como compañero de nuestra peregrinación para llevar este donativo, que es administrado por nosotros para gloria del Señor mismo y para demostrar vuestra buena voluntad.

2 Corintios 9:8 Y poderoso es Dios para hacer que abunde en vosotros toda gracia, a fin de que, teniendo siempre en todas las cosas todo lo necesario, abund is para toda buena obra;

2 Corintios 9:14 mientras que también ellos, mediante la oración a vuestro favor, demuestran su anhelo por vosotros debido a la sobreabundante gracia de Dios en vosotros.

2 Corintios 12:9 Y él me ha dicho: Te basta mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad. Por tanto, muy gustosamente me gloriar  más bien en mis debilidades, para que el poder de Cristo more en mí.

Gálatas 1:6 Estoy asombrado de que tan pronto os hayáis alejado del que os llam  por la gracia de Cristo, para seguir un evangelio diferente.

Gálatas 1:15 Pero cuando Dios, que me apart  desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien

Gálatas 2:9 y reconociendo la gracia que me había sido dada, Jacobo, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos dieron a mí y a Bernabé la diestra en señal de compañerismo, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los de la circuncisión.

Gálatas 2:21 No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley viniera la justicia, entonces en vano murió Cristo.

Gálatas 5:4 De Cristo os habéis separado, vosotros que procur is ser justificados por *la* ley; de la gracia habéis caído.

Filipenses 1:7 Y es justo que yo sienta esto de todos vosotros, porque os tengo en el corazón; y en mis prisiones, y en la defensa y confirmación del evangelio, todos vosotros sois participantes conmigo de la gracia.

Bibliografía

Comentarios

- Cranfield, C.E.B. 1993. *La epístola a los romanos*. Traducido del inglés por David R. Powell. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: The Anchor Bible.
- Käsemann, Ernst. 1990. *Commentary on Romans*. Traducido y editado por Geoffrey W. Bromiley. Michigan: W. Eerdmans Publishing Company.
- Stuhlmacher, Peter. 1994. *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*. Traducido del alemán por Scott J. Hafemann. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Wilckens, Ulrich. 1989. *La carta a los romanos*. Traducido del alemán por Victor A. Martínez. Salamanca: Sígueme. Volumen 1.
- Wilckens, Ulrich. 1992. *La carta a los romanos*. Traducido del alemán por Victor A. Martínez. Salamanca: Sígueme. Volumen 2.
- Pablo, estudios paulinos y del cristianismo primitivo.*
- Alegre, Xavier, José I. Gonzáles Fauz, editores. 1986. *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom. 1, 18)*. Santander: Sal Terrae.
- Aletti, J.N. 1990. "La presence d'un modele rhetorique en Romains: Son role et son importance." *Biblica*, 71, 1-24.
- Aletti, J.N. 1997. "Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction." *Biblica*, 78, 3-32.
- Alvarez Verdes, Lorenzo. 1980. *El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo – imperativo. Análisis estructural*. Navarra: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.
- Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Barbaglio, Giuseppe. 1989. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Traducido del italiano por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- Barth, Gerhard. 1986. *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Becker, Jürgen. 1996. *Pablo, el apóstol de los paganos*. Traducido del alemán por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Beker, J. Christiaan. 1989. *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Brown, R.E. 1984. *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist Press.
- Brown, R.E. and John Meier. 1983. *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press.
- Carras, G.P. 1992. "Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals." *Biblica*, Vol. 73, 183-207.
- Cook, J. G. 1994. "The Logic and Language of Romans 1,20." *Biblica*, 75, 494-517.
- Dunn, James D.G. 1990. *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Elliot, Neil. 1994. *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis Books.
- Georgi, Dieter. 1997. "Who is the prophet?" En Porter, Stanley, Evans, Craig. *New Testament: Interpretation and Methods*. England: Sheffield.

- Gieniusz, A. 1993. "Rom 7,1-6: Lack of Imagination? Function of the Passage in the Argumentation of Rom 6,1-7,6." *Biblica*, 74, 389-400.
- González Fauz, José, Rafael de Sivatte, Xavier Alegre, Josep Vives, Víctor Codina, J.M. Rambla. 1982. *La justicia que brota de la fe (Rom. 9, 30)*. Santander: Sal Terrae.
- Hill, Robert. 1987. "Synoptic Basileia' and Pauline 'Mysterium.'" *Estudios Bíblicos*. XLV. Cuadernos 3-4.
- Horrell, David. 1997. "Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles." En Porter, Stanley, Evanas, Craig. *New Testament: Interpretation and Methods*. England: Sheffield.
- Legido López, Marcelino. 1982. *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*. Salamanca: Sígueme.
- León-Dufour, Xavier. 1982. *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid: Cristiandad. Traducido del francés por Teodoro Lamber.
- Levoratti, Armando J. 1984. "Materiales para la historia social del cristianismo primitivo" *Revista Bíblica*. Octubre-diciembre.
- Longenecker, Richard N. 1990. *Galatians*. Dallas: Word Books Publisher
- Mac Donald, Margaret. 1994. *Las iglesias paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Traducción del inglés por Ignacio González Gallego. Salamanca: Sígueme.
- Martyn, J. Louis. 1985. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians." *New Testament Studies*, Vol 31, pp. 410-424.
- Meeks, Wayne A. 1988. *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*. Traducción del inglés Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. Porfirio. 1975. *Marx y la Biblia*. Salamanca: Sígueme.
- Nanos, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans. The Jewish context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press.
- Price, S.R.F. 1997. "Rituals and Powers." En Horsley, Richard. Ed. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Reumann, John. 1982. *Righteousness in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schäfer, Heinrich. 1999. "El Espíritu de la creación, la iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8." En *Vida y Pensamiento*, 1999. Vol. 19.1.
- Schoenborn, Ulrich. 1989. "El yo y los demás en el discurso paulino." *Revista Bíblica*: Julio-setiembre.
- Tamez, Elsa. 1993. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. Segunda edición. San José: DEI.
- Tamez, Elsa. 1991. *Justicia de Dios, vida para todos. La justificación por la fe en Pablo*. San José: SEBILA.
- Tuñi, Josep Oriol. 1987. "Pablo y Jesús. La vida de Jesús y la vida de Pablo." *Estudios Bíblicos*. Volumen XLV. Segunda Época. Cuadernos 3-4. Madrid, España.
- Vaage Leif, E. 1994. "Redención y violencia: el sentido de la muerte de Cristo en Pablo." *RIBLA* No18: Goel: Solidaridad y redención. San José: DEI.
- Vidal, Senén. 1982. *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*. Salamanca: Sígueme.
- Wedderburn, A.J.M. 1991. *The Reasons for Romans*. Minneapolis: Fortress Press.

Contexto antiguo

- Aranda, Gonzalo. 1998. "El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica". En *Estudios Bíblicos* 56. Madrid: Centro de Estudios Teológicos "San Dámaso".
- Aune, David. 1992. "Early Christian Eschatology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Ayaso, José Ramón. 1990. *Iudea Capta: la Palestina romana entre las dos guerras judías (70–132 d.C.)*. Navarra: Institución San Jerónimo/Verbo Divino.
- Cohen, Shaye. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Collins, John J. 1992. "Early Jewish Apocalypticism." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Countryman, L. William. 1988. *Dirt, Greed & Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Croatto, José. 1992. "La destrucción de los símbolos de los dominados." *RIBLA* No11: *Biblia: 500 años. ¿Conquista o evangelización?*
- Eliade, Mircea. 1978. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad. 4 tomos.
- Finley, Moisés. 1981. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica. Traducido del inglés por Antonio-Prometeo Moya.
- Finley, Moisés. 1974. *La economía de la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Martínez, Florentino (traductor y editor). 1993. *Textos de Qumrán*. Tercera Edición. Madrid: Trotta.
- García Martínez, Florentino y Julio Trebolle Barrera. 1993. *Los hombres de Qumrán. Literatura y estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Trotta.
- Guillén, José. 1980. *Urbs Roma, vida y costumbres de los romanos*. Salamanca: Sígueme. 3 tomos.
- Hanson, Paul D. 1992. "Apocalypses and Apocalypticism." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Dobleday. Volumen I.
- Horsley, Richard. 1993. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Horsley, Richard, editor. 1997. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Josefo, Flavio. 1986. *Antigüedades de los judíos*. Barcelona: CLIE.
- Josefo, Flavio. 1988. *La guerra de los judíos*. Barcelona: CLIE.
- Leipoldt, J. y W Grundmann, editores. 1973. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristianidad. 3 tomos.
- Levoratti, Armando J. 1984. "Materiales para la historia social del cristianismo primitivo." *Revista Bíblica*. Nueva Epoca No15. Octubre–diciembre.
- Malina, Bruce J. 1981. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: John Knox Press.
- Malina, Bruce J. 1986. *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation*. Atlanta: John Knox Press.
- Malina, Bruce J. 1995. *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. U.S.A: Hendrickson Publishers, Inc.
- Malina, Bruce J., Jerome Meyrey. 1996. *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Míguez, Néstor. 1990. "El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario." *RIBLA* No 5 y 6: *Perdónanos nuestras deudas*.

- Orbe, Antonio. 1988. *Introducci  n a la teolog   de los siglos II y III*. Salamanca: S  gueme.
- Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Pixley, Jorge. 1989. *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. San Jos  : DEI-Cieets.
- Price, S.R.F. 1997. "Ritual and Power". En Horsley, Richard, editor. 1997. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Strack, H.L. y G. Stemberger. 1988. *Introducci  n a la literatura talm  dica y midr  sica*. Valencia: Instituci  n San Jer  nimo.
- Tassin, Claude. 1988. *El juda  simo desde el destierro hasta el tiempo de Jes  s*. Segunda Edici  n. Espa  a: Verbo Divino.
- Trebolle Barrera, Julio. 1993. *La Biblia jud  a y la Biblia cristiana. Introducci  n al estudio de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Wilken, Robert L. 1984. *The Christians as the Romans Saw Them*. U.S.A: Yale University Press.
- Yabro-Collins, Adela. 1992. "Early Christian (Apocalypticism)." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.

Guía de estudio para iniciar la lectura de los evangelios sinópticos (2004)³²

Puntos de partida: la tensa mutualidad entre credo y espíritu

Desde sus orígenes, los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas) expresan los procesos de reflexión comunitaria. No en balde, aun hoy, la Eucaristía, es un ritual para ser vivenciado en comunidad. La congregación se reúne para recordar y celebrar la vida y muerte de ese Jesús que ahora es adorado como el Cristo, el Hijo de Dios, el resucitado. Así, los evangelios sinópticos se abren como horizontes de experiencias y posibilidades y no como escritos formalmente teológicos elaborados por algunas personas especializadas. *Los evangelios son testimonios*, formas de expresar la manera cómo **se vivió** a Jesús en diversas comunidades inmersas en realidades específicas.

Lejos de la visión unificadora que ha predominado tradicionalmente a la hora de explicar la vida, muerte y resurrección de Jesús, los Sinópticos, hablan en plural. Estos proponen imágenes alternas de Jesús en donde los ecos de distintos acontecimientos se ven y valoran con luces diferentes. Como si se tratara de una galería de espejos en donde un objeto es reflejado de muchas maneras según los ángulos, distancias, luces, sombras y tamaños de los espejos. Los evangelios sinópticos son reflejos de realidades, espejos en donde tales realidades se vislumbran con formas y colores situados en tiempo y espacio. De aquí brota su belleza. El objeto, lejano, viene a nosotros desde tantas perspectivas que se transforma en un símbolo cargado de significaciones. Esto sería, más bien, la perspectiva de un artista que trataría de preservar la riqueza de todos los reflejos del objeto.

Pero la tradición cristiana ha tomado dos caminos para comprender su objeto: Jesús el Cristo. El camino más común durante casi dos milenios ha sido la elaboración de los credos que establecen lo que es y lo que no es Jesús. La comunidad debe aceptar estos credos y leer los evangelios de acuerdo con ellos. El otro camino es el de la investigación crítica que inicia formalmente en el siglo XVIII. En este caso, ha predominado la búsqueda de los hechos, la verdad histórica, lo comprobable.

El primer camino, ha tendido a simplificar y a unificar las narraciones de los hechos que aparecen en los evangelios. Todo cuando se establece en el credo procura delinear un perfil claro que explique y defina el ser de Jesús, el Cristo. Se ve a Jesús a partir del resucitado y desde ahí se determina, de acuerdo con la experiencia y la reflexión, un código. Este se asume y se recita como norma u orientación para la vida.

La investigación ha tomado un camino distinto. En su afán por comprender la verdad histórica inicia un programa de trabajo que la lleva a resultados difíciles de asimilar. Los hechos narrados en los evangelios se analizan con los instrumentos que ofrecen las ciencias, en particular el análisis literario y la crítica histórica, para determinar qué es realmente cierto y qué es producto de la

32 Este artículo fue parte de una Guía sin publicar como parte del Diplomado en teología de la EECR.

experiencia de fe de las comunidades. Sus productos no son credos sino monografías e hipótesis. Se construye, con la experiencia acumulada, nuevos resultados y nuevos caminos de estudio.

Se trata, sin embargo, de dos caminos que nacen de la fe misma. Mejor dicho, de una manera de creer. No es apropiado excluirllos a causa de nuestros sentimientos religiosos o nuestra tradición. Las preguntas del presente son fundamentales para decidir cuál es el mejor camino por seguir. Tres orientaciones podrían ser de utilidad para discernir un camino inteligente de relacionar ambos caminos:

1. Entender que los credos cambian. Son interpretaciones contextuales al servicio de la comprensión y la formación. Por eso, un credo establece una manera de definir elementos fundamentales de la fe en un momento determinado de la historia. No son la verdad. Requieren ser analizados críticamente por cada generación para comprender mejor su papel en el mundo y su tarea. En este sentido el credo que se recita en Misa tiene el mismo valor que el credo de la Misa Nicaragüense.
2. La ciencia aporta nuevos elementos para comprender mejor la Biblia, en particular de los evangelios, y con ellos la figura de Jesús. La verdad de la ciencia trata de explicar los datos que tenemos, es un principio de trabajo analítico e interpretativo. Los productos de las ciencias bíblicas pueden ayudar a modificar los credos de modo que sean más ricos y actuales.
3. Lo fundamental es el mover del Espíritu y con él la búsqueda de expresar a Dios en la cotidianidad de forma comunitaria. La experiencia de Jesús de Nazaret es una experiencia de Dios en el Espíritu y lo que Jesús hace es apuntar hacia la fuerza transformadora del Reino. Este es el eje del evangelio como matriz de la tradición cristiana. Por eso, las preguntas que surgen de la realidad misma son fundamentales para la fe. Esta no puede omitirlas ni responderlas desde las experiencias del pasado de forma recíproca. Cada vez nos enfrentamos a nuevos retos y estos no fueron los mismos que tuvo Jesús ni que tuvieron las comunidades cristianas primitivas.

El poder institucional de las Iglesias ha puesto el acento en los credos más que en el mover del Espíritu. Las formulaciones teológicas que parten de la experiencia de fe facilitan nuestra manera de responder a los retos que se levantan de la cotidianidad. La riqueza aportada por las comunidades del siglo primero y segundo fue disipada en pro de lo históricamente comprobable o bien, de lo institucionalmente confesable. Jesús, el Jesús de los evangelios, es más que nunca, un extraño. Se ha convertido en un camaleón que asume los colores y formas del entorno en donde es predicado o celebrado bajo la tutela férrea de aquellos varones que “saben”.

Las comunidades, a lo largo de los siglos, han logrado, al contrario de lo anterior, este efecto de enriquecimiento simbólico sobre la práctica concreta de Jesús de Nazareth. El hecho histórico y su significación, acumulada a lo largo de la experiencia histórica de fe, se han enriquecido mutuamente. La cual nos inunda y nos hace generar otros significados nuevos y frescos, acordes con nuestra nueva circunstancia histórica. Por eso, en el fondo, el acceso a Jesús, a través de los evangelios, representa la tarea de reconstruir este proceso de ir cargando significación. La pluralidad se transforma en riqueza y en capacidad para desarrollar prácticas nuevas. Así, lo que pensamos y sentimos sobre Jesús hoy es totalmente distinto a lo experimentado en las diferentes etapas de elaboración de los evangelios en el siglo primero. Es diferente también a lo que se pensó y vivió durante la Edad Media o durante la Modernidad. Jesús es una imagen abierta a la interpretación. No puede ser secuestrado por credos o monografías.

Es necesario indicar que, estas interpretaciones de Jesús producen tensiones. Cada interpretación, necesaria de por sí, toma elementos que ya existen y los transforma de acuerdo con las nuevas condiciones de vida. Esto no significa que, con cada interpretación, se conozca mejor a Jesús. Puede ser todo lo contrario. Se puede decir, también, que con cada interpretación nos alejamos del acontecimiento germinal que la produjo. Hoy podemos estar tan lejos de Jesús hasta el punto de haberle olvidado. Algunos de los espejos usados en la galería ya no alcanzan a reflejar la imagen original. Por esto, en cada momento de la historia, las interpretaciones llegan a ser opuestas y, por consiguiente, abren espacios de tensión. Pero, como ya dijimos, estas interpretaciones son productos comunitarios y por eso, las tensiones son tensiones entre comunidades, es decir, entre formas sociales de existencia. Así, maneras diferentes de ver a Jesús pueden generar conflictos en donde la segregación, la violencia e incluso la guerra se conviertan en los medios para resolver dichas tensiones. La más conocida de estas tensiones que es parte de nuestra cotidianidad es el papel de las mujeres en las comunidades de fe.

Los mismos evangelios sinópticos indican que esas tensiones existieron. Basta señalar la forma como cada evangelista presenta las palabras de Jesús en la Cruz en el momento de expirar:

Mc 15.34 Y a la hora novena Jesús clamó a gran voz, diciendo: -- ¡Eloi, Eloi!, ¿lama sabactani? (que significa: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”).

Mt 27:46 Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: “Elí, Elí, ¿lama sabactani?” (que significa: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”).

Lc 23.46 Entonces Jesús, clamando a gran voz, dijo: -- Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Habiendo dicho esto, expiró.

Jn 19.30 Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: -- ¡Consumado es! E inclinando la cabeza, entregó el espíritu.

Debería surgir, con la simple lectura, la pregunta ¿por qué existen, en cuatro evangelios, tres versiones de las palabras de Jesús en el momento de expirar? Esto es especialmente significativo porque el relato de la pasión es el que conlleva mayor coincidencia no solo entre los sinópticos sino también con el evangelio de Juan. De este modo, se esperaría que un material tan bien logrado guarde de la manera más certera las últimas palabras de Jesús. ¿Cuáles fueron las últimas palabras de Jesús antes de expirar? ¿Estaría en condiciones de decir tres cosas diferentes en el momento final de su agonía?

El camino que la tradición ha seguido al respecto es el de la armonización. Así se evade la pregunta por la diferencia y se integran las tres frases expuestas por los evangelistas (recordemos el uso de las *Siete Palabras* como tradición durante la Semana Santa). Esta ansiedad o urgencia por eliminar lo distinto excluye el principio establecido en el canon mismo y que respeta las experiencias de fe de las comunidades originarias. El canon bíblico se vio obligado a aceptar la pluralidad.

También se plantea otra pregunta que se desprende de la anterior: ¿cuál evangelista es históricamente confiable en este punto de los relatos de la pasión? De esta pregunta surge el estudio del problema sinóptico, es decir, de explicar cuál fue el proceso de elaboración de los evangelios y las relaciones entre ellos.

Entonces, la tarea que nos toca realizar es aprender a distinguir las diferencias y semejanzas en distintos relatos de los evangelios. La comparación de los textos sinópticos es básica para poder comprender el pensamiento de cada uno. Por eso, el texto complementario aporta una serie de estudios que sirven para profundizar los aportes del libro de texto.

Por todo lo anterior es necesario repensar la lectura de los evangelios sinópticos y para esto, el texto que aquí ofrecemos tiene ejes muy claros:

1. Valorar los datos ofrecidos por la crítica bíblica tradicional desde una perspectiva social más amplia para entender mejor aquello que podríamos llamar “teológico”, es decir, la formación eclesial que ha dominado a nuestra cultura.
2. Crear las condiciones teóricas necesarias para comprender el pluralismo como fundamento social de los textos del Nuevo Testamento con el propósito de reconstruir los valores culturales y religiosos que nos han formado.
3. Ejercitar herramientas de análisis de textos bíblicos de modo que la persona que estudia pueda tener un fundamento más sólido para valorar la tradición cristiana desde una de sus fuentes principales: los textos que nos narran la vida de Jesús.

En consecuencia, podremos el acento en:

1. **Una crítica a la tradición:** ¿qué sabemos sobre Jesús? ¿Qué es y qué sabemos sobre la Biblia?
2. **Una crítica a la teología misma:** ¿qué es hacer teología a la luz de los aportes de las ciencias bíblicas? ¿Cómo afectan los nuevos aportes de estas ciencias nuestra manera de comprender el mensaje cristiano y, en consecuencia, cuáles son sus implicaciones éticas y espirituales?
3. **Una crítica a los obstáculos teóricos que provienen de la erudición eclesial:** ¿Por qué aún hoy no se aceptan hipótesis plausibles que clarifican y enriquecen nuestro conocimiento de Jesús y de los evangelios? ¿Qué significa producir conocimiento bíblico en un nuevo contexto cultural y por qué, cuando se trata de cuestiones de fe, tales conocimientos son descalificados?
4. **Una crítica profunda a la cultura contemporánea frente a la cultura mediterránea del siglo primero:** ¿Podemos seguir interpretando los evangelios como si hubiesen sido escritos en nuestra época? ¿Cómo era la dinámica social del siglo primero y en qué aspectos se parecía a la nuestra y en cuáles aspectos se diferenciaba tan profundamente que no es posible construir puntos de referencia para la comunicación?

Estas cuatro tareas estarán presentes en todo momento en el texto complementario y nos ayudarán a valorar los aportes del libro de texto.

Preguntas de síntesis, análisis y reflexión

- a. Explique los conceptos de Credo y de Mover del Espíritu que se plantean en esta sección
- b. ¿Cuál considera usted que es el papel de los credos en la experiencia de fe de las personas creyentes?
- c. ¿Considera usted importante la acción del Espíritu para el desarrollo de la fe?
- d. ¿Por qué existen cuatro versiones diferentes de las últimas palabras de Jesús en la cruz? ¿Qué significa para usted el encontrarse con el hecho de que los evangelios no concuerdan entre sí? ¿Cuestiona este hecho su fe?
- e. Antes de iniciar el trabajo con los distintos materiales de la Guía, redacte su propio credo sobre Jesús: ¿Quién es Jesús para usted?

Estudio 1: “No he venido a traer paz sino espada” (Mt 10.24b): El enigma de lo inesperado

Objetivo 1: Describir el contexto de composición de los evangelios sinópticos.

Análisis sinóptico y reconstrucción del mundo del Nuevo Testamento

Con el polémico dicho “No he venido a traer paz sino espada” iniciamos el camino al fascinante mundo del Nuevo Testamento y, especialmente, al de los Evangelios Sinópticos. La teología nos ha dado una lectura del Nuevo Testamento y, en particular de los Evangelios, más bien pacificadora, es decir, tranquilizadora. Jesús es bueno y, por ende, nunca cuestiona la estructura misma del orden establecido. Al contrario, lo mejora, le da vitalidad y seguridad. Se trata, para esta perspectiva, de destacar el error craso de los “fariseos” (caricaturizados por nuestro concepto moderno de hipocresía). Ellos transformaron la riqueza de la tradición hebrea en una serie de mandatos formales: lavarse las manos y el cuerpo, guardar el sábado a toda costa, aun a costa de la vida misma. Olvidaron, según se entiende, el espíritu de la *Tora* (Instrucción-Ley). Esta tenía un papel formativo y no coercitivo.

Ante esto, la lectura lógica de la tradición institucional establece la paz como el horizonte propio de la vida de Jesús. No debe darse ninguna ruptura, más bien, lo contrario, acercamiento, reconciliación, estabilidad, en otras palabras, un sentido inocuo del riquísimo concepto hebreo de Paz. **El concepto hebreo de paz es muy complejo pues involucra la totalidad de la vida comunitaria.** Se puede iluminar, dicho concepto, con sinónimos como bienestar, felicidad, estar completo, satisfecho. La paz, en este sentido, es una forma de vida que establece las relaciones de justicia dentro de la comunidad y fuera de ella. Paz es solidaridad, protección a la persona desvalida, rectitud, integridad, honestidad en las relaciones de grupo: familia, clan. **La espada es, sin duda, una especie de metáfora del nuevo mundo que viene y que trae un tipo de juicio contra la maldad humana, en particular contra las prácticas religiosas basadas en la hipocresía.**

Si esto es así, Jesús, en un sentido muy profundo llama a la comunidad a revisar su estructura misma. Lo que incluye eliminar toda forma de marginalización y represión. El campo semántico que cubre este concepto abarca todas las relaciones posibles de la comunidad. Al contrario, nuestra lectura moderna, ubica la relación paz-espada en el campo semántico propio de la guerra. Claro que la guerra destruye la comunidad, pero deja por fuera la justicia. Se puede, hoy, hablar de paz sin involucrar la justicia, la honestidad, o la bondad. Durante las décadas de los sesenta hasta los ochentas, en América Latina, la paz y la reconciliación nacionales fueron el estandarte de los grupos paramilitares de derecha y los órganos represivos del Estado de modo que, en el caso de Chile, la paz del General Augusto Pinochet implicó el exilio de miles de chilenos y chilenas y la desaparición de unas 30.000 personas.

La crisis de los cristianismos actuales se alimenta de y promueve esta lectura tranquilizadora de los evangelios y del cautiverio del mensaje de Jesús. Bruce Malina (experto en el estudio del Nuevo Testamento desde la antropología cultural), indica que este dicho con el que iniciamos la sección, trata sobre uno de los puntos centrales de la estructura social y cultural de la forma de vida del Mediterráneo antiguo: el profundo sentido colectivo y comunitario (Malina y Rohrbaugh 1992, 91-92). Es el vínculo de parentesco y la condición de pertenencia a un grupo lo que define la cultura en aquella época. Así, Jesús, está hablando de una ruptura profunda con la estructura social de la sociedad agraria del Mediterráneo del siglo 1. El mensaje y la práctica de Jesús no producen la reconciliación dentro de las familias, sino la escisión total. La espada, entonces, no significa la muerte o el matar, sino otro tipo de situación violenta por demás. Se trata de la ruptura con la familia de origen, aquella que da nombre y sentido al ser humano, sin este vínculo, la persona,

muere, deja de existir. Ahora, le toca vincularse a otro grupo que le dé sentido y un nuevo origen: el movimiento de Jesús.

Dado el agudo sentido de estratificación social prevalente en la antigüedad, las personas que se enrolan en relaciones sociales inapropiadas corren el riesgo de ser cortadas de las redes sociales sobre las cuales depende su posición. En las sociedades tradicionales esto era tomado mortalmente en serio. Alienarse de la familia o el clan literalmente podía ser una cuestión de vida o muerte, especialmente para la élite, quien arriesgaría todo por una equivocada clase de asociación con gente equivocada. Desde que las comunidades inclusivas cristianas demandaron este tipo de asociación traspasando el estatus de las líneas de parentesco, la situación retratada en este dicho es ciertamente realista. La alienación podía incluso extenderse más allá de la familia de origen (consanguinidad, vínculos de sangre) a lo largo de la red de parentesco formada por el matrimonio, la familia de orientación (afines y yernos, cuñados, suegros, etc.). (Malina, 92)

Si consideramos con cuidado el sentido de la cita anterior de Bruce Malina, tenemos la obligación de repensar el mundo del Nuevo Testamento. Repensar, implicaría la construcción de escenarios de lectura diferentes a los que hoy nos son cotidianos para realizar nuestra propia vida y, a los que hemos proyectado sobre los textos que conforman el total de la Biblia. Aquel mundo era necesariamente diferente al nuestro. Para nosotros es muy difícil resumir apropiadamente lo que un grupo de especialistas a nivel mundial ha logrado en la reconstrucción de aquel mundo. El volumen de libros y artículos es simplemente abrumador. La mayoría absoluta de dicho material está en inglés y es imposible adquirirlo. El poco que ha sido traducido al español es el resultado del esfuerzo editorial del Editorial Verbo Divino de España y, a causa del estado de la economía mundial hoy, resulta prácticamente imposible comprarlo o tenerlo a disposición.

No obstante, las dificultades señaladas, sentimos la necesidad de ofrecer algunas pistas tomadas de lo que hoy son autores y autoras clásicas de este esfuerzo de reconstrucción. Para tal efecto, presentamos el esquema que Bruce Malina y John Pilch aportan en su libro *Handbook of Biblical Social Values* (Manual de los valores sociales bíblicos) en su nueva edición de 1998 publicado por Peabody. Este libro es un conjunto de artículos al estilo de un diccionario con la colaboración de unas doce personas.

Lo que Malina y Pilch llaman cultura mediterránea o la cultura reflejada en la Biblia favorece cinco puntos:

1. el ser sobre el hacer
2. las relaciones colaterales sobre el individualismo
3. el presente o el pasado sobre el futuro
4. la subordinación de la naturaleza sobre el dominio de la naturaleza
5. una visión de la naturaleza humana como una mezcla de elementos buenos y malos sobre una visión de la naturaleza humana como exclusivamente buena o mala.³³

Ambos autores contrastan los valores que se expresan en la Biblia con los que se viven en los Estados Unidos. De este modo nos ayudan a entender la estructura de dos mundos diferentes. La preservación de esta diferencia es fundamental si queremos comprender el mundo del Nuevo Testamento y no, como se ha hecho hasta ahora, interpretar los textos evangélicos, por ejemplo, con los valores dominantes en nuestras sociedades. Debemos señalar, también, que existen diferencias significativas entre la sociedad de los Estados Unidos hoy y nuestra sociedad costarricense.

33 Malina y Pilch, 1998, página XXIV.

La cultura globalizada supone, sin embargo, la imposición de aquel modelo sobre las dinámicas de nuestra sociedad, ocultando o suprimiendo aspectos básicos de nuestro modo de vida.

Paso a continuación a resumir cada uno de los elementos antes listados tal y como estos autores los describen a la luz del evangelio de Lucas y otros textos bíblicos:

El ser

“Como la mayoría de las personas en su mundo, Lucas ve todo en términos dualistas “Quien no está conmigo está contra mí; quien no recoge conmigo desparrama” (11.23). En consecuencia, la gente está dividida en dos grupos: trigo o cizaña (3.17) y buen o mal suelo (8.11-15). También las multitudes están necesariamente “divididas” en la presencia de Jesús en grupos favorables a él y los grupos que lo rechazan: después de todo, “este niño es puesto para el levantamiento y la caída de muchos” (2.34). Toda la predicación de Jesús sirve para traer a la luz el ser de la gente, donde se ubican o en cuál lado de la línea se encuentran.”³⁴

Este punto requiere algunas reflexiones. Pensemos en nuestra cultura ¿dónde se pone el acento en la dinámica social, en el ser o en el hacer? Quizá si pensamos que el hacer supone también la apariencia nos pueda quedar más claro el punto. La publicidad que nos abruma en los medios audiovisuales tiende a orientar nuestros valores a determinadas prácticas sociales que nos apartan de lo que somos. Es usual la preocupación por alcanzar éxito en diversas tareas sin que ellas produzcan cambios profundos y conscientes en lo que somos. Pensemos en la presión social por una apariencia aceptable a través de la moda, el tipo de trabajo, el monto del salario, el automóvil, el tipo de casa, entre otros. El ser humano hoy, depende de lo que posee y esto, a su vez, depende de lo que hace para vivir. La cultura no busca la introspección, el contacto con la interioridad, la contemplación. Todo lo contrario, el hacer, en cuanto a alcanzar metas y realizar proyectos de vida son los objetivos deseables.

En el aspecto de la fe, las preocupaciones más relevantes tienden a las prácticas correctas de una vida cristiana. En nuestra experiencia en grupos “pentecostales” hemos visto la urgencia de dedicar mucho tiempo a la oración y al ayuno, de participar en los dones del Espíritu y mostrarlos en los cultos. Esto no significa que las personas comprendan la profundidad de la experiencia de ser en Cristo, sino que el hacer aquello que supone la presencia de Dios en uno es lo vital y apetecible.

Las relaciones colaterales

“Las personas del mundo de Lucas son invariablemente conocidas nos como individuos sino en términos de sus relaciones o enraizamiento en un grupo. La identidad personal deriva primariamente de la filiación de un grupo. La gente es “hijos de tal o cual” o miembros de una cierta familia o clan. Ellos eran miembros de “partidos” tales como los fariseos, saduceos, o escribas. Una cuestión significativa puede levantarse acerca de “quién es mi prójimo” (10.29) porque la respuesta podía clarificar las relaciones colaterales y en consecuencia los deberes apropiados”³⁵

En este punto surge un problema fundamental para nuestra cultura actual: ¿cómo entender una sociedad que sustenta el valor de sus individuos en sus lazos familiares? Para nosotros esto sería nepotismo, el favorecimiento de alguien por sus relaciones familiares y no por su propio valor

³⁴ Malina y Pilch, 1998, página XXVI

³⁵ Malina y Pilch, 1998, XXVI-XXVII.

o sus propios méritos. La idea de una persona que se hace a sí misma en las relaciones sociales no es posible en el mundo del Nuevo Testamento. La filiación es lo que cuenta. Esta forma de vivir las relaciones, alejada del individualismo actual, es quizá la más difícil de asimilar. El dicho común hoy de “Cristo tiene un plan para ti” expresa la fuerte tendencia individualista. En contraposición, recordemos dichos como “hoy ha llegado la salvación a esta casa...” (Lc 19.9), también, el famoso dicho de Pablo al carcelero de Filipo: “Ten fe y te salvarás tú y tu casa” (Hechos 16. 31). Es claro que en cambios dicho la perspectiva de salvación no es individual sino colectiva, basada en una cultura que favorece las relaciones colaterales.

Orientación hacia el tiempo presente

“Los lectores modernos de Lucas-Hechos frecuentemente identifican como un tema mayor de sus trabajos el motivo de “profecía-cumplimiento”. El escenario que se necesita para la comprensión de este material “profecía-cumplimiento” es la orientación de tiempo presente que Lucas comparte con su mundo. Ahora es el tiempo para estar vivo, porque Dios ha recordado sus promesas a Abraham (Lucas 1.54-55, 72-73) y a David (1.32-33). Ahora es el gran día de salvación cuando las profecías de redención y salvación se han cumplido (Lucas 2.25-26 y 28) ... Esta orientación de tiempo puede guiar al lector a examinar otra vez las declaraciones acerca del Reino de Dios en Lucas-Hechos. Si estas reflexiones prueban ser estimulantes, un lector puede bien encontrar un fuerte énfasis sobre lo que los teólogos llaman “escatología realizada”, un énfasis que es ya alcanzado en Jesús. En Lucas, uno observaría específicamente un pasaje como 17.20-21 en el cual el Reino de Dios como un evento futuro o distante es criticado a favor de una orientación presente: “! Mirad! el Reino de Dios está en medio de ustedes”.”³⁶

La concepción de tiempo es también fundamental. Desde la modernidad el tiempo se percibe como una cadena de acontecimientos que evoluciona de lo menor a lo mayor, de ahí los conceptos de progreso y desarrollo. Nuestra concepción del tiempo bíblico, de un modo u otro, ha tendido hacia esa misma dirección. De modo que, la experiencia de fe se orienta, hoy, hacia el futuro, en el cual Dios intervendrá decisivamente en la historia de una vez por todas. En parte, así proyectamos nuestro concepto de Reinado de Dios, como una totalidad de experiencias y vivencias que se concretarán en un futuro indefinido y no que están ya entre nosotros, como lo sugería el autor con la cita de Lucas 17.20-21.

Me parece importante, para ilustrar la tensión entre la perspectiva dominante hoy del tiempo y aquella que experimentaron las comunidades representadas en el Nuevo Testamento, transcribir una cita de Bruce Malina:

Cualquiera que estudie la sociedad estadounidense descubrirá enseguida que el sector mayoritario, la clase media, vive orientada hacia el futuro. La vida de la gente está basada en la consecución de logros, se centra en objetivos relativamente distantes. Trabajan y actúan en el presente con el fin de conseguir algún lejano propósito, ya sea un título universitario, dinero para la educación de los hijos, unos ingresos para cuando estén jubilados o cualquier otra cosa parecida. El presente siempre sirve como medio para algún fin más lejano. Todos los años imparto un curso sobre los valores que transmiten los guiones de los programas de televisión que se emiten en los Estados Unidos en las horas de mayor audiencia. Generalmente los comparo con los que nos hacen llegar los relatos del Nuevo Testamento. Lo que me decidió a investigar el tiempo en los relatos del Nuevo Testamento. De hecho, espero demostrar que en aquel mundo no podía darse dicha orientación ¿Qué sucede, pues, cuando un lector norteamericano de

36 Malina y Pilch, 1998, XXVIII.

mentalidad orientada hacia el futuro lee un pasaje como el de la descripción de la venida del Hijo del Hombre que Jesús ofrece en los evangelios sinópticos? Que la entiende, por supuesto, como caracterización de un futuro fin del mundo, a pesar de que en dicho pasaje afirma Jesús explícitamente: “Os aseguro que no pasará esta generación antes de que suceda eso” (Mc 13-30; Mt 24.34; Lc 21.32). De acuerdo con la misma tradición evangélica, Jesús dijo también: “Os aseguro que hay aquí algunos que no sufrirán la muerte antes de ver llegar el reinado de Dios con poder” (Mc 9.1; de manera semejante, Mt 16.28; Lc 9.27). Estos pasajes de los sinópticos hacen referencia a sucesos de los que en los propios evangelios se dice que tendrán lugar en vida de quienes escuchaban a Jesús. Sin embargo, los norteamericanos los leen como si aludieran a algo que todavía está por venir. Obviamente, hace ya mucho tiempo que las personas a las que estos pasajes se refieren murieron; los sucesos en ellos anunciados no han tenido lugar. ¿Por qué la gente, cuando lee acerca de ellos, se empeña en considerarlos como algo que todavía tiene que acontecer? ¿Por qué no interpreta tales afirmaciones como “no operativas” y va reduciendo paulatinamente la atención que les presta? La orientación hacia el futuro típica de los Estados Unidos, ¿tiene algo que ver con la lectura “escatológica” que los lectores norteamericanos hacen del Nuevo Testamento? (Malina, 2002, páginas 225-226)

El problema derivado de la perspectiva del tiempo en nuestras sociedades es que el ser humano transcurre a través de proyectos y propósitos que rendirán frutos en algún tipo de futuro. No existe una valoración apropiada de la experiencia del presente y, cada vez menos, del pasado. En un sentido, el pasado está contenido en los libros de historia y se transforma en una asignatura por demás aburrida e inútil, para la mayoría de los y las estudiantes, en los centros educativos. El concepto de tiempo pasado tiene que ver con la memorización de fechas y eventos que no están dirigidos a una comprensión profunda del desarrollo de una cultura o de los valores de la cultura humana global. Lo esencial es aprobar los cursos no necesariamente comprender sus contenidos o su significación.

El presente, por otra parte, breve como es, no encuentra un espacio real de valoración dentro de nuestras comunidades. Su desvalorización se hace más notoria en el esfuerzo del mercado literario y de algunos programas televisivos por ofrecer productos, en donde ese presente, se recupera como experiencia valiosa. La razón de estas ofertas se encuentra en la desvalorización del presente. El presente se ha convertido en un punto entre el pasado y el futuro, efímero y fugaz, invaluable en su brevedad y solo recuperable en la esperanza de un futuro mejor.

Según el análisis de Bruce Malina, las sociedades de campesinos tienen como primera preferencia temporal el presente, la segunda el pasado y en última instancia el futuro. Todo lo opuesto que para las sociedades urbanizadas o en proceso de “desarrollo”. Para lograr una preferencia temporal hacia el futuro, Malina cita a James M. Jones que indica dos elementos necesarios para que se dé la preferencia temporal del futuro: a. la confianza plena de la gente en que las acciones del presente produzcan en el futuro la situación que se desea, y b. que la gente se sienta vinculada a objetivos y valores cuya consecución solo pueda ser alcanzada en el futuro. Para esto se requiere de una base muy importante: **la seguridad de las necesidades básicas en el presente como el alimento, vestido, seguridad y cobijo**. De este modo, la orientación hacia el futuro tampoco sería una opción para todos los pueblos y culturas actuales. El presente en donde se busca el pan se convierte en algo permanente (pensemos en Etiopía o Haití). No se puede postergar un presente como ese. Del mismo modo, una seguridad tal acerca del alimento, cobijo, seguridad y vestido era la prerrogativa de una ínfima parte de los habitantes del siglo primero. (Malina, 2002, página 229)

En el mundo del Nuevo Testamento rige la perspectiva temporal del presente. En este punto convergen pasado y futuro como experiencias biológicas, sociales y cósmicas. No existió en este momento una concepción de tiempo lineal que progresa hacia puntos nunca antes vividos

o totalmente nuevos. Aun la concepción de nueva creación está vinculada a la experiencia de la creación originaria. Esto se puede observar en la misma estructura del canon bíblico: Génesis 1 y 2 hablan de la creación, Apocalipsis 21 y 22 se refieren a la nueva creación que está vinculada con la primera y originaria. No es la repetición cruda de un acontecimiento, sino densa en donde los elementos de la primera creación pasan y transmutan en la segunda nueva creación. Pero ambas están vinculadas en la fuerza del presente. Así el reinado de Dios está entre nosotros ya, la nueva creación que presenta la apocalíptica está ya realizada en la experiencia concreta de las comunidades cristianas originarias.

Este sentido del tiempo presente obliga a repensar profundamente cuestiones clave de la teología como el concepto del “ya pero todavía no” que implica la presencia del reinado de Dios en este momento y a la vez establece su plena realización en el futuro. Esta es una concepción moderna del tiempo.

Malina aporta una gran cantidad de ejemplos que paso a citar:

Volviendo al pueblo común mediterráneo, hay algunos proverbios como los que citamos a continuación que subrayan el presente: “el mañana se ocupará de sí; a cada día le basta su afán” (Mt 6.34); ... Y cuando uno rezaba “Danos hoy nuestro pan de cada día” o “danos hoy el pan de mañana” (Q Mt 6.11; Lc 11.3), el acento seguía recayendo sobre el presente. Esta preferencia es típica, en general, de las personas de sociedades agrarias que no pertenecen a la élite. Que la orientación hacia el presente fuera preferencia del primer orden no sólo significaba que no había horarios ni calendario de trabajo, sino, además, que “no os toca a vosotros saber los tiempos y circunstancias que el Padre ha fijado con su exclusiva autoridad” (Hch 1.7)

Una preferencia secundaria por el pasado podría haber en el Magníficat, donde María aparece diciendo: “En adelante me felicitarán todas las generaciones” (Lc 1.48)- ¿Se esperaba del lector de Lucas que creyera que todo el mundo que viviera a partir de ese momento iba a llamar dichosa a María? El significado obvio del pasaje, ¿no es más bien que eso lo harán todas las personas de todas las generaciones que han existido en el pasado con anterioridad a María? ¿Y qué debe decirse de una afirmación como la de Heb 13.8: “Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos? ¿Se refiere al pasado, al presente y al futuro, o simplemente a un hoy inacabable, o sea, a un presente perdurable? De igual manera, la acción de gracias que aparece al comienzo de algunas cartas paulinas (una lista de tales pasajes puede encontrarse, por ejemplo, en Roetzel 1982, p. 40), ¿ofrece una descripción del pasado, el presente y el futuro? ¿O se desplaza del pasado a un presente extenso? Más aún: las afirmaciones de Mt 6.2,5,16 comparando a quienes “ya han recibido su paga” y a quienes la recibirán de “vuestro Padre del cielo” ¿pretenden comparar a quienes han sido recompensados en el presente con quienes posponen su recompensa en aras de un futuro indefinido, del que sólo se sabe que transcurrirá junto a Dios? ¿No será que ambas recompensas son para el presente, y que lo que se subraya es que quienes ya tienen su propia recompensa no reciben en el presente ninguna recompensa de Dios? Si no, ¿por qué aluden las afirmaciones de Jesús acerca de la paga que reciben sus discípulos a “cien veces más ya en esta vida” o “mucho más en esta vida” (Mc 10.28-30; Mt 19.27-29; Lc 18.28-30)? ¿Por qué no se menciona en el Nuevo Testamento a la generación siguiente o a las generaciones futuras, ni tampoco se alude a periodos de tiempo futuros? ¿En él leemos acerca de este eón o del eón venidero, pero no de los eones venideros, ni siquiera de una nueva generación de ese eón que ha de venir! Para estar claro, por ejemplo, que el “fin del mundo” del que habla Mateo (Mt 28-20) sería contemplado por “algunos de los que están presentes”, de los que pertenecían a “esta generación” (Mt 16.20; 24.3), sin que hubiera a la vista ninguna otra generación. ¿Se debe ello a una profunda creencia teológica en que todo se acabará con la generación de Jesús? ¿O se explica por la miopía cultural que deriva de la extrema orientación temporal hacia el presente que Jesús compartía con su sociedad? (Malina, 2002, 227-229)

La cuestión del tiempo solo queda enunciada aquí. El problema como objeto de estudio es desafiante. Para efecto de este curso, lo antes dicho, nos ayuda a orientar afirmaciones que haremos más adelante, especialmente en lo que toca al mito. Quisiéramos cerrar este apartado con una cita de Malina y Pilch:

Lucas expresa más dramáticamente orientación de tiempo presente con el enfático “Hoy”. Los ángeles dicen a los pastores que “Hoy les ha nacido un salvador” (2.11). El mismo Jesús proclama que las profecías de Isaías acerca del evangelio y la liberación están cumplidas “hoy en lo que oyen” (4.21). Al colector de impuestos Zaqueo Jesús proclama que “Hoy la salvación ha venido a esta casa” (19.9), aún como él dice al insurrecto que está muriendo “Hoy... tu estarás conmigo en el paraíso” (23.43). En consecuencia, no esperemos mucho, hablar en Lucas del futuro regreso de Jesús. La orientación básica del tiempo es “hoy” y no un futuro distante (ver 12.28; 21.32-33). (Malina y Pilch 1998, xxviii)

Relaciones de los seres humanos con la naturaleza

“Con relación a la naturaleza parece claro que los palestinos del siglo primero sintieron que había poco que el ser humano podía hacer contra las fuerzas de la naturaleza. Su orientación de valor primaria, como la de todos los campesinos, fue sufrir la naturaleza, estar sujetos a ella. Desde esta perspectiva las sanidades y milagros de Jesús se ubicaban como eventos excepcionales en un mundo donde la humanidad no tenía poder sobre la naturaleza. Cuando Jesús expulsa a un demonio, la multitud está genuinamente asombrada: “Con autoridad y poder manda a los espíritus impuros y ellos salen” (Lucas 4.36). Cuando Jesús calma la tormenta, sus discípulos maravillados: “¿Quién es este, que manda aún al viento y al agua, y ellos le obedecen?” (Lucas 8.24-25).”³⁷

Evaluación de la naturaleza humana

Como se indicó arriba la naturaleza humana es vista como una mezcla de lo bueno y lo malo. Este es un punto importante y difícil. Entendemos usualmente hoy, entre los círculos cristianos, que el ser humano “nace” en pecado, por lo que su naturaleza es mala. No obstante Gálatas 5.19-23 indica que, existe en el ser humano, una doble dimensión: la carne y el espíritu, antagonistas sí, pero a la vez ambos forman parte del ser humano. Se espera que el Espíritu de Dios potencie lo espiritual, pero esto no quita la otra dimensión también existente.

El mundo del Nuevo Testamento: el descubrimiento de otro mundo

Nos ha tocado, durante años, enseñar cursos en Biblia. Tarea que por demás apreciamos. Sin embargo, el impacto de enfrentarnos a una reconstrucción cultural de la sociedad agrícola mediterránea del siglo primero ha sido grande. Necesitamos comprender que las palabras y las acciones no son elementos aislados que remiten a conceptos claramente identificables. Ambas, palabras y acciones cobran sentido en el útero cultural que las genera y se reconfiguran a partir de las dinámicas sociales. El lenguaje nace de la dinámica social. Pertenece a ella. No existe diccionario que pueda ayudarnos a entender el significado propio de una palabra o una expresión en un contexto cultural diferente al nuestro. Para lograr recuperar la significación de un pasaje bíblico necesitamos comprender los ejes de valor que movilizarnos a la cultura donde se dio la comunicación.

Para nosotros, esta tarea, es fundamental. Hasta ahora gran parte de nuestra visión de Jesús, Pablo y el Nuevo Testamento en general, ha sido explicado a partir de nuestra propia experiencia cultural. Le hemos arrebatado su significación a los dichos y hechos de Jesús para darles nuestra

37 Malina y Pilch, 1998, XXVIII.

significación. Jesús es un desconocido. Para verlo con los ojos de sus contemporáneos necesitamos un mayor esfuerzo de comprensión. Un esfuerzo que trasciende la exégesis formal de los textos y la interpretación institucional de los mismos. En este curso apenas iniciamos el camino, sin embargo, esperamos que los aportes de este nos ayuden a ver con nuevos ojos el mundo en donde los textos nacieron de la vida misma en su conflictividad.

La agonía de Jesús en Getsemaní: una primera experiencia con el problema sinóptico.

En las páginas que siguen encontrará el relato que hacen, los tres evangelios sinópticos, sobre la agonía de Jesús en el huerto de Getsemaní. Están organizados en forma sinóptica, es decir, usted podrá verlos uno junto a otro de modo que se puedan identificar las semejanzas y diferencias. Así se inicia un viaje en donde podrá comprender las particularidades de cada evangelista, así como sus semejanzas. Es necesario aclarar las tareas de este tipo de trabajo:

1. Identificar la o las tradiciones subyacentes a los evangelistas.
2. Identificar el estilo y pensamiento de cada evangelista en particular. Es decir, el modo como cada uno modificó la tradición.
3. Suponer lo que es histórico frente a lo que es teológico. En otras palabras, cuando un evangelista modifica la tradición, el contenido histórico de la misma cambia de acuerdo con la perspectiva de cada autor.

Por el momento estas indicaciones son suficientes para aprovechar este tipo de trabajo. Después, conforme usted profundice en las temáticas del curso, comprenderá mejor el significado de las diferencias y podrá explicar las semejanzas de cada relato.

El relato que aquí nos ocupa presenta una serie de diferencias y semejanzas muy ricas desde el punto de vista teológico. Observe que Marcos y Mateo siguen un camino común, mientras que Lucas ha optado por otro sendero. Surge la pregunta ¿Por qué? ¿Por qué Lucas se distancia de la narración de Marcos y Mateo?

Para continuar con el estudio del libro de texto procedemos de la siguiente forma: lea las instrucciones y luego revise la lista con el código de los colores:

- a. Haga dos o tres juegos de copias del relato de Jesús en Getsemaní que ofrecemos en forma sinóptica en las páginas siguientes. Esto es necesario para poder trabajarlo con tranquilidad de modo que las hojas no terminen siendo una mancha de colores.
- b. Lea el relato de cada evangelista por separado, es decir, de forma vertical.
- c. Lea, seguidamente, el texto de forma horizontal. Compare la redacción que cada evangelista le da al relato.
- d. Usando lápices de color subraye lo que concuerde en los tres y lo que difiera en uno.
- e. Luego subraye aquello que es semejante en dos de ellos.

Código de colores para el estudio de los evangelios sinópticos

- Café: Mateo-Marcos-Lucas
- Naranja: Mateo y Lucas
- Verde: Lucas-Marcos
- Morado: Mateo-Marcos

Lo que aquí presentamos es una forma simplificada de trabajo. Aquello que es semejante en los tres evangelistas proviene de Marcos, lo que es semejante en Mateo y Lucas proviene de una tradición que la crítica conoce como fuente Q. De ella se hablará más ampliamente en el libro de texto.

Seguidamente encontrará una sinopsis del relato de la Agonía de Jesús en Getsemaní. En ella, se han marcado con morado los puntos en común entre Marcos y Mateo. Le toca a usted continuar marcando con colores lo que sigue. La traducción de los relatos en sinopsis es literal de modo que se observen mejor las diferencias y semejanzas y la encontrará en el **Apéndice 1** al final de este texto complementario.

Análisis de las tradiciones que componen el relato y de la forma como cada evangelista las leyó

En Marcos, X. Léon-Dufour³⁸, ve dos tradiciones que designa como A y B y organiza de la siguiente forma (Por comodidad usamos aquí la traducción de la versión Reina Valera de 1995).

A <i>Tradición de la hora</i>	B <i>Tradición de la oración en la prueba</i>
32 Vinieron, pues, a un lugar que se llama Getsemaní, y dijo a sus discípulos: -- Sentaos aquí, entre tanto que yo oro.	
comenzó a entristecerse y a angustiarse.	33 Se llevó consigo a Pedro, a Jacobo y a Juan, y 34 Y les dijo: -- Mi alma está muy triste, hasta la muerte; quedaos aquí y velad.
35 Yéndose un poco adelante, se postró en tierra, y oró que, si fuera posible, pasara de él aquella hora .	36 Y decía: "¡Abba, Padre!, todas las cosas son posibles para ti. Aparta de mí esta copa; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú". 37 Vino luego y los halló durmiendo, y dijo a Pedro: -- Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora? 38 Velad y orad para que no entréis en tentación ; el espíritu a la verdad está dispuesto, pero la carne es débil. 39 Otra vez fue y oró, diciendo las mismas palabras.
40 Al volver, otra vez los halló durmiendo, porque los ojos de ellos estaban cargados de sueño; y no sabían qué responderle.	
41 Vino la tercera vez, y les dijo: -- ¡Dormid ya y descansad! ¡Basta, la hora ha llegado ! He aquí, el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores.	
42 "¡Levantaos! ¡Vamos! Ya se acerca el que me entrega.	

38 Léon-Dufour 1982. Jesús y Pablo ante la muerte. Página 118.

Veamos cómo funciona la presencia de ambas tradiciones en Mateo:

36 Entonces llegó Jesús con ellos a un lugar que se llama Getsemaní, y dijo a sus discípulos: -- Sentaos aquí, entre tanto que voy allí y oro.

comenzó a entristecerse y a angustiarse en gran manera.

37 Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo,

38 Entonces Jesús les dijo: -- Mi alma está muy triste, hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo.

39 Yendo un poco adelante, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: “Padre mío, si es posible, pase de mí esta copa; pero no sea como yo quiero, sino como tú”.

40 Volvió luego a sus discípulos y los halló durmiendo, y dijo a Pedro: -- ¿Así que no habéis podido velar conmigo una hora?

41 Velad y orad para que no entréis en tentación; el espíritu a la verdad está dispuesto, pero la carne es débil.

42 Otra vez fue y oró por segunda vez, diciendo: “Padre mío, si no puede pasar de mí esta copa sin que yo la beba, hágase tu voluntad”.

43 Volvió otra vez y los halló durmiendo, porque los ojos de ellos estaban cargados de sueño.

44 Y dejándolos, se fue de nuevo y oró por tercera vez, diciendo las mismas palabras.

45 Entonces se acercó a sus discípulos y les dijo: -- ¡Dormid ya y descansad! **Ha llegado la hora**, y el Hijo del hombre es entregado en manos de pecadores.

46 ¡Levantaos, vamos! Ved, se acerca el que me entrega.

A diferencia de Marcos, las tradiciones A y B no pueden ser claramente separadas en Mateo. Esto se nota especialmente en el verso 39 que él ha articulado gramaticalmente para conformar una sola. Marcos indica en el verso 35 que Jesús oró, y solo luego, explica el contenido de la oración. En Mateo el contenido de la oración se integra a la acción de apartarse y caer sobre su rostro. También, Marcos, en el verso 35 habla sobre la hora, pero no como espacio puramente cronológico referente al tiempo concreto de oración, sino como momento culminante de un proceso. La hora en el relato de Marcos es fundamental. Mateo solo usa este sentido especial de “hora” al final en el verso 45 que también menciona Marcos en el verso 41, pero ha omitido la mención de la hora en el lugar paralelo con Marcos.

Entonces las dos tradiciones de Marcos se han fusionado en Mateo como un relato coherente que evita las duplicaciones. En consecuencia, Mateo ha ordenado el relato de Marcos dándole unidad. Se puede notar el trabajo de redacción de Mateo cuando enumera las tres veces que Jesús fue a orar y regresó encontrando a los discípulos dormidos. Marcos no enumera estos tres momentos.

Lucas, en cambio, propone un relato totalmente distinto:

- 39 Salió y se fue, como solía, al monte de los Olivos; y sus discípulos lo siguieron.
- 40 Cuando llegó a aquel lugar, les dijo: -- **Orad para que no entréis en tentación.**
- 41 Se apartó de ellos a distancia como de un tiro de piedra, y puesto de rodillas oró,
- 42 diciendo: “Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya”.
- 43 Entonces se le apareció un ángel del cielo para fortalecerlo.
- 44 Lleno de angustia oraba más intensamente, y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra.
- 45 Cuando se levantó de la oración y fue a sus discípulos, los halló durmiendo a causa de la tristeza;
- 46 y les dijo: -- ¿Por qué dormís? **Levantaos y orad para que no entréis en tentación.**

Se elimina el nombre Getsemaní y se habla del Monte de los Olivos. Se retoma el tema de la prueba (tentación, según la versión que aportamos: Reina Valera 1995). Pero aquí, la situación de prueba de los discípulos es lo primero, no la oración de Jesús como se resalta en Mateo y Marcos. Además, el mandato de orar es directo, no como en los otros evangelios que se aprecia como una sugerencia: “Velad y orad para que no entréis en prueba”. Sólo, luego de esta orden, Jesús ora. Se agrega la aparición del ángel que sustenta a Jesús en este momento climático del relato. Raymond Brown³⁹ muestra la integridad del pasaje en Lucas y su estructura quiástica ⁴⁰:

a. 40	Orad para que no entréis en tentación.
	b. 41. Se apartó de ellos a distancia como de un tiro de piedra,
	c. y puesto de rodillas oró,
	d. 42 diciendo: “Padre, si quieres, pasa de mí esta copa;
	pero no se haga mi voluntad, sino la tuya”.
	c’. 45 Cuando se levantó de la oración
	b’. y fue a sus discípulos, los halló durmiendo a causa de la tristeza;
a’ 46	Levantaos y orad para que no entréis en tentación.

Es importante mencionar, aunque de pasada, el hecho de que los versos 43 y 44 no se encuentran en todos los manuscritos que contienen en su totalidad o en fragmentos el evangelio de Lucas. Esto implicaría que a lo mejor fueron añadidos posteriormente por un copista o un escriba. En la estructura anterior, estos versos, por decirlo de algún modo, sobran. Al parecer no formaron parte del texto original de Lucas. El episodio del ángel que contienen se podría explicar por la necesidad de superar el tema del **abandono de Dios** que aparece en Marcos 15.34 y Mateo 27.46, pero que es omitido por Lucas 23.46 (Sugiero que se lean estas citas para seguir el hilo de nuestra reflexión).

Los relatos de la muerte de Jesús en Mateo y Marcos utilizan como base el Salmo 22 (21 en la versión griega de la Biblia Hebrea llamada Septuaginta), el cual citan en forma directa Mateo 27.46 y Marcos 15.34, pero que, además, está plasmado en todo ese relato:

39 Brown, Vol.1 182.

40 Quiasmo: “Procedimiento que consiste en disponer en orden inverso, en dos periodos consecutivos, sus componentes comunes (formales, de contenido, etc.), de manera que resulte una especie de equis o de esquema a-b-b’-a” Flor Serrano. 2000. *Diccionario de la Ciencia Bíblica*. España: Verbo Divino, página 91.

22:1 Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? ¿Por qué estás tan lejos de mi salvación y de las palabras de mi clamor?
2 Dios mío, clamo de día y no respondes; y de noche no hay para mí descanso.
3 Pero tú eres santo, tú que habitas entre las alabanzas de Israel.
4 En ti esperaron nuestros padres; esperaron y tú los libraste.
5 Clamaron a ti y fueron librados; confiaron en ti y no fueron avergonzados.
6 Pero yo soy gusano y no hombre; oprobio de los hombres y despreciado del pueblo.
7 Todos los que me ven se burlan de mí; tuercen la boca y menean la cabeza, diciendo:
8 “Se encomendó a Jehová, librélo él; sálvelo, puesto que en él se complacía”.
9 Pero tú eres el que me sacó del vientre, el que me hizo estar confiado desde que estaba en el regazo de mi madre.
10 A ti fui encomendado desde antes de nacer; desde el vientre de mi madre, tú eres mi Dios.
11 No te alejes de mí, porque la angustia está cerca y no hay quien me ayude.

Lucas también recuerda este Salmo, pero únicamente con referencia al reparto de los vestidos de Jesús en Lc 23.34. Omite el tema del abandono del justo que es la tónica del Salmo. En el segundo libro de Lucas que hoy conocemos como Hechos de los Apóstoles, aparece la misma palabra griega que significa **abandono**, en un contexto totalmente diferente:

2:27 porque no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu Santo vea corrupción.
2:31 viéndolo antes, habló de la resurrección de Cristo, que su alma no fue abandonada en el Hades ni su carne vio corrupción.

Lucas prefiere, aquí, usar el Salmo 16 versos 8-11. Veamos el texto del Salmo 16 y la diferencia de perspectiva con el Salmo 22:

16:1 Guárdame, Dios, porque en ti he confiado.
2 Alma mía, dijiste a Jehová: “Tú eres mi Señor; no hay para mí bien fuera de ti”.
3 Para los santos que están en la tierra y para los íntegros es toda mi complacencia.
4 Se multiplicarán los dolores de aquellos que sirven diligentes a otro dios. No ofreceré yo sus libaciones de sangre ni en mis labios tomaré sus nombres.
5 Jehová es la porción de mi herencia y de mi copa; tú aseguras mi suerte.
6 Las cuerdas me cayeron en lugares deleitosos y es hermosa la heredad que me ha tocado.
7 Bendeciré a Jehová que me aconseja; aun en las noches me enseña mi conciencia.
8 A Jehová he puesto siempre delante de mí; porque está a mi diestra, no seré conmovido.
9 Se alegró por tanto mi corazón y se gozó mi alma; mi carne también descansará confiadamente,
10 porque no dejarás mi alma en el seol, ni permitirás que tu santo vea corrupción.
11 Me mostrarás la senda de la vida; en tu presencia hay plenitud de gozo, delicias a tu diestra para siempre.

Se establece una tensión bastante fuerte entre la perspectiva de Lucas y la Marcos-Mateo en torno a la situación de Jesús a la hora de su muerte. Por eso, es fácil imaginar por qué, el relato lucano de Jesús en Getsemaní deja de lado el abandono de Jesús, del justo sufriente. La lectura sinóptica de este relato muestra la forma cómo cada evangelista toma la tradición y la reelabora según su perspectiva histórica y culturalmente condicionada. Los evangelios, a fin de cuentas, son testimonios significativos que involucran la experiencia de las comunidades. Lucas no concibe a Jesús como el justo sufriente que se ve en prueba, es decir, el ser humano que, con el propósito de mantener su fidelidad a Dios, debe superar la condición última de la soledad frente a la adversidad. Le queda, al justo, continuar su camino en la oscuridad de la hora, alimentándose de su propia convicción o de la valoración de su propio destino.

El relato de la agonía de Jesús en Getsemaní conserva un fondo histórico, no así la forma. El fondo histórico es el hecho de que un ser humano debe llevar sus decisiones y convicciones hasta las últimas consecuencias, aun y cuando la situación le abra diversas oportunidades de salir adelante.

Estudio 2: La introducción al evangelio de Marcos: Relato mítico fundacional

Objetivo 2: Explicar las diferencias y semejanzas entre los evangelios de Marcos y Q

Por razones de tiempo y espacio no podremos analizar con detenimiento los textos del *Evangelio perdido de Q* y del *Evangelio Copto de Tomás*. Se trata de textos que comunican experiencias muy antiguas de las tradiciones cristianas originarias. Esto quedará pendiente para un desarrollo futuro de este texto complementario. Si es posible dedicar tiempo a estudiar algunos aspectos muy importantes del Evangelio de Marcos.

Marcos es el primer evangelio canónico, el más breve y el que sustenta su relato sobre la práctica de Jesús. Este acercamiento especial de Marcos se puede observar desde su introducción. En contraposición a los otros evangelios, Marcos, inicia su relato con la llegada de Juan el Bautista y su anuncio, luego pasa a narrar el bautismo de Jesús con la subsiguiente apertura de los cielos hasta el inicio de la predicación de este último. En el inicio del relato se establece una serie de puntos clave que marcarán el resto del evangelio. De ahí la importancia de su introducción.

Para aprovechar el trabajo con el texto mismo, en este estudio, trataremos de ir mostrando los pasos del proceso de análisis del texto y la forma cómo se van incorporando al mismo los aportes de distintas personas especialistas. A la vez tomaremos el tiempo para profundizar en algunas temáticas tanto del Evangelio de Marcos como de Mateo y Lucas, en especial este último por su cercanía con el Evangelio Perdido de Q. Es importante no perder de vista que estamos trabajando con la introducción de Marcos aún y cuando dedicaremos varias páginas al evangelio de Lucas para explicar aspectos básicos de su programa. También aportaremos muchas citas del Antiguo Testamento, de Mateo y Lucas para efectos de contraste y para que la persona que lee vea el camino que se debe seguir a la hora de analizar un texto sinóptico. El trabajo exegético es, particularmente exigente, en cuanto a la paciencia, no se puede seguir un camino lineal sin perder mucha de la riqueza que aportan los textos. Recordemos que las tradiciones orales, dominantes en el siglo primero, en donde solo un 5% como máximo de la población del mundo sabía leer y escribir, junto con textos del Antiguo Testamento y otros tantos textos de las tradiciones rabínicas y filosóficas, forman, por así decirlo un texto gigante en donde cada autor, tenía por necesidad de comunicación que vincularse. A esta dinámica se le llama intertextualidad. Un ejemplo claro es la forma como se cita Isaías 40.3 relacionado al ministerio de Juan.

Con todo lo anterior, debemos entender la necesidad de ir más allá de los caminos ya transitados por la tradición cristiana en los sermones o en programas de opinión o en los catecismos. La exégesis no se puede satisfacer con tales perspectivas. Como ya decíamos antes la tarea exegética tiene la responsabilidad de ser crítica y efectivamente creativa. Desde este marco nos acercamos a la Introducción al Evangelio de Marcos.

La Introducción al Evangelio de Marcos

La introducción del Evangelio inicia en el verso 1 que también cumpliría la función de título de toda la obra: “**Inicio del evangelio de Jesús Cristo (Hijo de Dios)**” y cierra, según nuestro criterio en el verso 15. Pero dichos límites han sido ampliamente discutidos. En mi criterio hay prueba literaria suficiente para sostener la extensión del trozo desde 1.1 hasta 1.15. Para estudiar dicho pasaje debemos seguir varias etapas. La primera debe ser la traducción literal del griego,

luego la división en frases, la tercera la división del texto en secciones y, para cerrar, una propuesta de estructura del pasaje que se estudia.

Vale una palabra sobre las traducciones. Existen, al menos 3 o 4 traducciones de la Biblia particularmente populares en nuestro país: a. Reina Valera; b. Nacar Colunga; c. Biblia Latinoamericana; d. Biblia de Jerusalén. Cada traducción tiene sus aspectos fuertes y también sus debilidades. Representan escuelas de pensamiento, valores, compromisos institucionales y la perspectiva propia de quienes participaron de las mismas. Para efectos de un curso como este, y considerando que el currículo no ofrece el estudio de las lenguas originales (hebreo, arameo, griego), preferimos que se trabaje con la versión Biblia de Jerusalén por su solidez académica, por las citas bíblicas de referencia y la calidad de las notas al pie de página.

1. La estructura de la Introducción

Entonces, veamos una traducción literal de la introducción del evangelio según Marcos: 1.1-15:

1. Inicio o comienzo del evangelio de Jesús Cristo (Hijo de Dios)
2. Así como fue escrito en Isaías el profeta: “Mirad envío al mensajero mío delante de tu rostro, el que preparará el camino tuyo.
3. voz gritando en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced las sendas de él
4. Apareció Juan bautizando en el desierto y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados
5. y salían a él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos, y eran bautizados por él en el río Jordán confesando los pecados de ellos
6. y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura y comía saltamontes y miel silvestre.
7. y predicaba diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome de desatar las correas de sus sandalias”.
8. yo bauticé a vosotros con agua, pero él bautizará a vosotros con espíritu santo
9. Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan.
10. e inmediatamente, cuando subía del agua, se vio, rasgarse los cielos y el espíritu como paloma descendiendo sobre él.
11. y una voz vino de los cielos: “Tu eres el hijo mío, el amado, en ti me he complacido”
12. e inmediatamente el espíritu a él echó al desierto.
13. y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás, y estaba con las bestias, y los ángeles le servían.
14. Pero después que fue entregado Juan, vino Jesús a la Galilea predicando el evangelio de Dios
15. y diciendo “se ha cumplido el tiempo y se ha acercado el Reino de Dios, transformen sus corazones y crean (o sean leales) en el evangelio”.

Separemos las frases que componen cada versículo. Esto se hace identificando los verbos, cada verbo es una frase con sentido en sí misma:

1. Comienzo del evangelio de Jesús Cristo (Hijo de Dios)
2. Así como fue escrito en Isaías el profeta:
“Mirad envío al mensajero mío delante de tu rostro,
el que construirá el camino tuyo.
3. voz gritando en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
haced las sendas de él”

4. Apareció Juan bautizando en el desierto
y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados
5. y salían a él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos,
y eran bautizados por él en el río Jordán
confesando los pecados de ellos
6. y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura
y comía saltamontes y miel silvestre.
7. y predicaba diciendo:
“viene el que es más fuerte que yo detrás de mí,
del que no soy digno,
agachándome de desatar las correas de sus sandalias”.
8. yo bauticé a vosotros con agua,
pero él bautizará a vosotros con espíritu santo
9. Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea
y fue bautizado en el Jordán por Juan.
10. e inmediatamente, cuando subía del agua,
se vio, rasgarse los cielos
y el espíritu como paloma descendiendo sobre él.
11. y una voz vino de los cielos:
“Tu eres el hijo mío, el amado,
en ti me he complacido”
12. e inmediatamente el espíritu a él echó al desierto.
13. y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás,
y estaba con las bestias,
y los ángeles le servían.
14. Pero después que fue entregado Juan,
vino Jesús a la Galilea
predicando el evangelio de Dios
15. y diciendo
“se ha cumplido el tiempo
y se ha acercado el Reino de Dios,
transformen sus corazones
y crean (o sean leales) en el evangelio”.

Seguidamente podemos organizar el texto de acuerdo con secciones más grandes a partir de las frases:

1.1-3 Encabezado en donde aparece la palabra evangelio seguida por la cita de Isaías.

1. Comienzo del evangelio de Jesús Cristo (Hijo de Dios)
2. Así como fue escrito en Isaías el profeta:
“Mirad envío al mensajero mío delante de tu rostro,
el que construirá el camino tuyo.
3. voz gritando en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
haced las sendas de él”

1.4-8 Ministerio de Juan

4. Apareció Juan bautizando en el desierto
y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados

5. y salían a él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos,
y eran bautizados por él en el río Jordán
confesando los pecados de ellos
6. y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura
y comía saltamontes y miel silvestre.
7. y predicaba diciendo:
“viene el que es más fuerte que yo detrás de mí,
del que no soy digno,
agachándome de desatar las correas de sus sandalias”.
8. yo bauticé a vosotros con agua,
pero él bautizará a vosotros con espíritu santo

1.9-11 Bautismo de Jesús y apertura de los cielos

9. Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea
y fue bautizado en el Jordán por Juan.
10. e inmediatamente, cuando subía del agua,
se vio, rasgarse los cielos
y el espíritu como paloma descendiendo sobre él.
11. y una voz vino de los cielos:
“Tu eres el hijo mío, el amado,
en ti me he complacido”

1.12-13 Pruebas de Jesús en el desierto

12. e inmediatamente el espíritu a él echó al desierto.
13. y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás,
y estaba con las bestias,
y los ángeles le servían.

1.14-15 Ministerio de Jesús

14. Pero después que fue entregado Juan,
vino Jesús a la Galilea
predicando el evangelio de Dios
15. y diciendo
“se ha cumplido el tiempo
y se ha acercado el Reino de Dios,
transformen sus corazones
y crean (o sean leales) en el evangelio”.

Como ya dijimos los límites de esta sección han sido muy discutidos. Hay quienes establecen los límites hasta el verso 8 donde concluye el ministerio de Juan. El verso 9 en adelante abriría el ministerio de Jesús. Otros piensan que esta sección debe finalizar en el verso 13 de modo que se vincule el ministerio de Juan con el bautismo de Jesús y las pruebas en el desierto, no así la predicación de Jesús propiamente dicha, esta marca una nueva etapa de la narración. Pero nosotros defendemos que la estructura alcanza hasta el verso 15. Para tomar una decisión veamos los siguientes datos:

- a. el uso de la palabra **evangelio**: verso 1 y versos 14 y 15
- b. los verbos que caracterizan la acción de Juan y de Jesús: verso 4 y versos 14 y 15.
- c. la aparición de Juan y su entrega a la muerte versos 4 y 14.

Considerando el primer punto, podemos deducir que la palabra **evangelio** establece una inclusión que inicia en el verso 1 y cierra en los versos 14 y 15. Esto es importante porque el sustantivo “evangelio” es particularmente recurrente en Marcos, 8 veces, mientras en Mateo solo aparece 4 veces y ninguna en Lucas. Este último prefiere el verbo “**evangelizar**”, 10 veces, (Marcos no usa el verbo y solo una vez lo usa Mateo). A estas 10 veces del Evangelio según Lucas debemos agregar 15 veces que aparece en *Hechos de los Apóstoles*, segunda parte de la obra lucana. Lucas por consiguiente prefiere el verbo evangelizar mientras Marcos prefiere el sustantivo evangelio. Fuera de las tres veces que el sustantivo aparece en la introducción del *Evangelio según Marcos*, esta palabra reaparece hasta el capítulo 8. De este modo se subraya la importancia de las tres menciones de “evangelio” en la Introducción. Veamos los otros textos en donde aparece:

- 8:35 Todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará,
- 10:29 Respondió Jesús y dijo: -- De cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras, por causa de mí y del evangelio,
- 13:10 Y es necesario que el evangelio sea predicado antes a todas las naciones.
- 14:9 De cierto os digo que dondequiera que se predique este evangelio, en todo el mundo, también se contará lo que esta ha hecho, para memoria de ella.
- 16:15 Y les dijo: -- Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura.
- }

El concepto “**evangelio**” se caracteriza de dos formas en la introducción; en el verso uno se trata del **evangelio de Jesús Mesías** o Cristo y en el verso 14 del **evangelio de Dios**. En el caso del verso 15 se relacionan, por medio de un paralelismo, el cumplimiento del tiempo-el acercamiento del Reino de Dios con la transformación de los corazones-creer (ser leal) en el evangelio:

- 1. Comienzo del **evangelio de Jesús Cristo** (Hijo de Dios)
- 14c. predicando el evangelio de Dios
- 15. y diciendo
 - “se ha cumplido el tiempo
 - y se ha acercado el Reino de Dios,
 - transformen sus corazones
 - y crean (o sean leales) en el **evangelio**”.

Tal parece que el **evangelio de Jesús** (v. 1) y **de Dios** (v. 14) se resumen en el verso 15 como un todo denso que expresa el cumplimiento del tiempo, la llegada del Reino de Dios y la consecuente exhortación a transformar los corazones y ser leales (creer) al evangelio. Si el sustantivo “**evangelio**” apareciera alguna otra vez entre los capítulos 1.16 y 8.34 la cuestión de una inclusión no sería tan relevante, pero dado que luego del verso 15 no vuelve a surgir hasta 8.35, el lapso es muy grande para considerarla casualidad. La persona autora del evangelio de Marcos lo ha hecho a propósito y concentró en estos tres versos anteriores su valoración de “evangelio”. Valoración que luego expondrá en los hechos de Jesús que se relatan en los siguientes ocho capítulos. Evangelio es, entonces, no solo cuestión de un mensaje, sino un hacer, una práctica, que como se verá luego, está orientada por el Espíritu.

La frase “**el evangelio de Dios**” aparece únicamente cinco veces en el Nuevo Testamento, en Marcos 1.14 y las otras cuatro veces en cartas paulinas auténticas: Romanos 15.16, 1 Tesalonicenses 2.2, 8, 9. A estas cinco frases debemos agregar otra que tiene, en el griego, una pequeña variante gramatical y que aparece en Romanos 1.1: “Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser

apóstol, apartado para el evangelio de Dios”. Pablo, en Romanos, también conoce la expresión de Marcos 1.1: “**evangelio de Jesús**” con alguna variante, pues Pablo no habla sobre Jesús sino sobre “**el hijo de Él**” o “**de Cristo**”, así Ro 1.9, 15.19, 29; 1Cor 9.18; 2Cor 2.12, 4.4 2, 9.13, 10.14; Gá 1.7; 1Tes 3.2; 2Tes 1.8.

Esta relación entre el Evangelio según Marcos y la Epístola a los Romanos sugiere una tradición en proceso de elaboración, no un concepto pulido y articulado. Digamos que aún no se trata de una teología propiamente dicha, sino de una búsqueda de comprender el momento que viven las comunidades cristianas originarias en contextos diferentes: Marcos el contexto galileo, judío; Pablo el contexto helenista, gentil. Pero tal comprensión requiere de un regreso a las primeras interpretaciones producidas luego de la resurrección de Jesús. Dicho de otro modo, luego de la pascua, las comunidades debieron invertir tiempo para comprender su experiencia y, por eso, volvieron sobre lo que hoy conocemos como Antiguo Testamento que era uno de sus referentes más cercano.

Para esta comprensión, Isaías 40-55, es fundamental. Estos quince capítulos tienen una gran riqueza para las primeras comunidades cristianas. Allí se funden diversas tradiciones, en especial, la actualización del acontecimiento del éxodo, pero esta vez con rasgos cosmológicos, es decir, como una experiencia de renovación total de la creación. Esto lo profundizaremos más adelante cuando estudiemos la relación entre Isaías y Lucas. Sin embargo, queremos dejar abierta la posibilidad de ir descubriendo una tradición fundacional que tanto Pablo como Marcos conocieron y que les sirvió de base para pensar su ser y su quehacer dentro de la nueva experiencia en Jesús, el Cristo. Con todo, el sustantivo evangelio, en consecuencia, supone una reinterpretación del significado de Jesús y de la experiencia de Dios en las comunidades a partir del Espíritu.

En el segundo punto señalado arriba, se puede observar la intención, en este relato de homólogo y, al mismo tiempo, contrastar la acción de Juan con la de Jesús: versos 4 y 14 y 15.

4. **Apareció Juan** bautizando en el desierto
y predicando bautismo **de cambio de corazón** para perdón de los pecados

14. Pero después que fue entregado Juan,
vino Jesús a la Galilea
predicando el evangelio de Dios
15. y diciendo
“se ha cumplido el tiempo
y se ha acercado el Reino de Dios,
transformen sus corazones
y crean (o sean leales) en el evangelio”.

Las palabras resaltadas presentan los puntos en que ambos personajes convergen y al mismo tiempo establece aquellos elementos en que divergen. Este paralelismo lo describe Guelich de la siguiente forma:

...Ubicando las citas subsecuentes (Éxodo 23.20, Malaquías 3.1 e Isaías 40. 3) al inicio (Mc 1.2-3) y combinando los materiales sobre el Bautista (1.4-6, 7-8), el evangelista ha construido una sección que supondría un paralelismo entre el Bautista y Jesús: (a) 1.2b-3, introducción desde la Palabra de Dios, así 1.9.11; (b) 1.4-6, un motivo acerca del desierto, así 1.12-13; y (c) 1.7-8, predicación, así 1.14-15. El “comienzo del evangelio... escrito por Isaías el profeta” vendría a ser el complejo de eventos de 1.2b-15 en relación con ambos, el Bautista y Jesús que llevan a la plenitud la promesa de Isaías (así, aparición de Juan y su rol –Isaías 40.3; la aparición de Jesús y su rol –Isaías 52.7; 61.1). Entonces “el comienzo del evangelio” (1.2b-15) transpira “como escrito por el profeta Isaías”. (Guelich 1989, 10)

Falta he de indicar que la introducción, luego del encabezado está marcada por el tiempo de Juan desde su aparición en el desierto hasta su entrega para la muerte. Este espacio determina varios puntos importantes en la vida de Jesús, su llegada a Juan para ser bautizado, su experiencia de prueba en el desierto, y, una vez entregado Juan, el inicio de su predicación. Se puede pensar en una segunda inclusión en torno a Juan.

De lo anterior podemos deducir lo siguiente:

1. Los versos 1-3 constituyen el encabezado del evangelio que contiene su programa de acción: la construcción de las sendas necesarias para la llegada de Dios.
2. Los versos 4-8 contienen el programa de Juan: bautizar y predicar para un “cambio de corazón para perdón de los pecados”.
3. Los versos 9-13 contienen la experiencia de Jesús con el Espíritu, por una parte, y por la otra parte, la experiencia de la prueba en el desierto.
4. Los versos 14-15 contienen el programa de Jesús: predicar el evangelio de Dios. Con una clara explicitación de su contenido: a. el tiempo se ha cumplido, b. se ha acercado el Reino de Dios, c. transformen sus corazones y crean en el evangelio.

d. La estructura del texto queda como sigue:

Encabezado y programa del evangelio de Marcos

1. Comienzo del evangelio de Jesús Cristo (Hijo de Dios)
2. Así como fue escrito en Isaías el profeta:
“Mirad envío al mensajero mío delante de tu rostro,
el que construirá el camino tuyo.
3. voz gritando en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
haced las sendas de él”

Inicio de la realización del programa: Ministerio de Juan, Bautismo de Jesús, Ministerio de Jesús:

- A. 4. Apareció Juan **bautizando** en el desierto
y **predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados**
5. y **salían** a él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos,
y **eran bautizados** por él en el río Jordán
confesando los pecados de ellos
6. y **estaba** Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura
y **comía** saltamontes y miel silvestre.
7. y **predicaba** diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome de desatar las correas de sus sandalias”.
8. yo **bauticé** a vosotros con agua, pero **él bautizará** a vosotros con espíritu santo
- B 9. Y sucedió en aquellos días que **vino** Jesús de Nazaret de Galilea
y **fue bautizado** en el Jordán por Juan.
10. e inmediatamente, cuando **subía** del agua,
se vio, rasgarse los cielos
y el espíritu como paloma **descendiendo** sobre él.
11. y una voz **vino** de los cielos:
“Tu eres el hijo mío, el amado,
en ti me he complacido”
12. e inmediatamente el espíritu a él **echó** al desierto.

13. **y estuvo** en el desierto cuarenta días **siendo probado** por Satanás,
y **estaba** con las bestias,
y los  ngeles **le servían**.
- A' 14. Pero después que fue entregado Juan,
vino Jesús a la Galilea
predicando el evangelio de Dios
15. y diciendo
“se ha cumplido el tiempo
y se ha acercado el Reino de Dios,
transformen sus corazones
y **crean** (o sean leales) en el evangelio”.

El papel programático de las Introducciones a los evangelios

Antes de analizar, con mayor profundidad el texto de Marcos, observemos las diferencias y semejanzas de la forma como inician los otros dos sinópticos y el Cuarto Evangelio. Esto resulta útil para identificar, en principio, la propuesta narrativa de cada uno de ellos.

Mateo:

- 1:1 Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham:
2 Abraham engendró a Isaac, Isaac a Jacob, y Jacob a Judá y a sus hermanos.
3 Judá engendró, de Tamar, a Fares y a Zara, Fares a Esrom, y Esrom a Aram.
4 Aram engendró a Aminadab, Aminadab a Naasón, y Naasón a Salmón.
5 Salmón engendró, de Rahab, a Booz, Booz engendró, de Rut, a Obed, y Obed a Isaí.
6 Isaí engendró al rey David. El rey David engendró, de la que fue mujer de Urías, a Salomón.
7 Salomón engendró a Roboam, Roboam a Ab as, y Ab as a Asa.
8 Asa engendró a Josafat, Josafat a Joram, y Joram a Uzías.
9 Uzías engendró a Jotam, Jotam a Acaz, y Acaz a Ezequías.
10 Ezequías engendró a Manasés, Manasés a Am n, y Am n a Josías.
11 Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, en el tiempo de la deportación a Babilonia.
12 Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, y Salatiel a Zorobabel.
13 Zorobabel engendró a Abiud, Abiud a Eliaquim, y Eliaquim a Azor.
14 Azor engendró a Sadoc, Sadoc a Aquim, y Aquim a Eliud.
15 Eliud engendró a Eleazar, Eleazar a Mat n, Mat n a Jacob.
16 Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo.
17 De manera que todas las generaciones desde Abraham hasta David son catorce; desde David hasta la deportación a Babilonia, catorce; y desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, catorce.
18 El nacimiento de Jesucristo fue así: Estando comprometida María, su madre, con José, antes que vivieran juntos se halló que había concebido del Espíritu Santo...

Mateo inicia su relato sobre Jesús cosidi ndolo a las familias y tribus de Israel de acuerdo con la Biblia Hebrea. De este modo, Jesús está vinculado a la familia de David, que, a la vez, está vinculada a la descendencia de Abraham. Esta forma de integrar a Jesús a la historia de Israel fue muy importante para los judíos, pues les permitía ver en él un vínculo con el proyecto de Dios que

debía realizarse en una monarquía justa y que construyera la paz. El ejercicio de reconstruir las genealogías fue fundamental para los judíos que regresaron del exilio en Babilonia y es una de las características de la tradición Sacerdotal. Es, después de ubicar a Jesús con el linaje real de la casa de David, que Mateo inicia el relato de los hechos de Jesús. No obstante, su punto de partida sufre una variante muy significativa porque el linaje de David que desemboca en José queda roto por la acción del Espíritu que, a fin de cuentas, engendra a Jesús como se describe en Mateo 1.18. La genealogía concluye claramente en el verso 17, el verso 18 muestra cómo se pasa de la genealogía a la narración propiamente dicha.

Lucas:

- 1:1 Puesto que ya muchos han tratado de poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas,
- 2 tal como nos las enseñaron los que desde el principio las vieron con sus ojos y fueron ministros de la palabra,
- 3 me ha parecido también a mí, después de haber investigado con diligencia todas las cosas desde su origen, escribírtelas por orden, excelentísimo Teófilo,
- 4 para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido.
- 5 Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, de la clase de Abías; su mujer era de las hijas de Aarón y se llamaba Elisabet.
- 6 Ambos eran justos delante de Dios y andaban irreprochables en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor.

Lucas a diferencia de Mateo no inicia su evangelio con una genealogía, para él esto no es lo fundamental. Construye, eso sí, un prólogo formal dentro del mejor estilo literario griego. Denota su propósito como historiador de su época, explica que ha estudiado las fuentes que tenía a disposición y solo luego, decide escribir lo que para él es real, aquello que “ha sido ciertísimo”. El prólogo lucano está constituido por los versos 1-4, a partir del verso 5 muestra su capacidad de escritor al cambiar el estilo griego formal por un estilo más propio de la Biblia Hebrea en Griego, la Septuaginta. Lucas tiene una propuesta diferente articulada con mucho cuidado desde una perspectiva que recoge, en gran parte, la tradición profética. Una de sus preocupaciones es ubicar a Jesús en tiempo y Espacio por eso el contenido del verso 5.

Juan o como se le designa actualmente: El Cuarto Evangelio

- 1:1 En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios.
- 2 Este estaba en el principio con Dios.
- 3 Todas las cosas por medio de él hecho fue hecho.
- 4 En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.
- 5 La luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la dominaron.
- 6 Hubo un hombre enviado por Dios, el cual se llamaba Juan.
- 7 Este vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él.
- 8 Él no era la luz, sino un testigo de la luz.
- 9 La luz verdadera que alumbra a todo hombre venía a este mundo.
- 10 En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por medio de él; pero el mundo no lo conoció.
- 11 A lo suyo vino, pero los suyos no lo recibieron.
- 12 Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.
- 13 Estos no nacieron de sangre, ni por voluntad de carne, ni por voluntad de varón, sino de Dios.

14 Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad; y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre.
15 Juan testificó de él diciendo: “Este es de quien yo decía: “El que viene después de mí es antes de mí, porque era primero que yo””.
16 De su plenitud recibimos todos, y gracia sobre gracia,
17 porque la Ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo.
18 A Dios nadie lo ha visto jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer.
19 Este es el testimonio de Juan, cuando los judíos enviaron de Jerusalén sacerdotes y levitas a preguntarle: -- ¿Quién eres tú?
20 Él confesó y no negó. Confesó: -- Yo no soy el Cristo.

El amplio prólogo juanino difiere con mucho de los anteriores, en este caso se inicia con la misma palabra de Marcos: principio, comienzo, pero no pasa de aquí a la narración sino a una densa explicación acerca de lo que constituye este principio. El prólogo cierra en el verso 18 y luego, los versos 19 y 20 muestran como inicia su relato. Pero el Cuarto Evangelio, difiere, profundamente de los sinópticos en su forma y valoración de la tradición, Juan Bautista ofrece un testimonio, por lo que no pasa de forma directa a narrar, sino que, como lo indica el verso 20, se nos da una confesión.

Tanto el Cuarto Evangelio como Marcos abren sus relatos con una alusión a Génesis 1.1.

Génesis 1:1	En el comienzo hizo Dios el cielo y la tierra
Marcos 1:1	Comienzo del evangelio de Jesús Cristo [hijo de Dios]
Juan 1:1	En el comienzo era la palabra y la palabra estaba dirigida hacia Dios, y Dios era la palabra

Cada uno a su manera está comprometido con la narración de los orígenes de una experiencia que considera nueva, novedosa, y, por qué no, única. La palabra griega que se traduce por “comienzo” (también inicio o principio) tiene una carga muy fuerte de significado en este sentido. El programa del Cuarto Evangelio necesita un capítulo aparte por sus dimensiones y riqueza.

Se puede concluir, provisionalmente, que la introducción a cada evangelio contiene elementos clave para su interpretación y, por lo tanto, merece un análisis más profundo. En el caso nuestro debemos concentrarnos en el evangelio de Marcos.

El programa de la Introducción al Evangelio de Marcos

a. Un relato fundacional: el uso de la palabra griega Arkhe, y la cita compuesta aducida a Isaías

Como ya hemos indicado el Evangelio según Marcos abre su narración con la palabra griega que significa “comienzo”, esto no es, de ningún modo, casual. A este evangelio le toca construir las bases fundacionales del cristianismo según lo entiende su autor. Para ayudarnos a clarificar este punto, exponemos la perspectiva de Juan Mateos y Fernando Camacho que indican:

La relación de “la buena noticia”, experimentada en el presente, con su arkhe, “principio/origen”, que se coloca en el pasado, señala que arkhe denota el momento en que se hizo realidad la buena noticia o el período de tiempo que se requirió para que llegase a serlo. En este caso, el sentido de arkhe es, pues, fundacional, es decir, denota los acontecimientos pasados que culminaron con la creación de una realidad nueva y permanente. Aquellos hechos no pueden repetirse, pero su noticia (conocimiento y experiencia) puede llegar sucesivamente a diversos individuos. (1993, 50)

¿Cómo asume la comunidad marcana la tarea de escribir los orígenes de la experiencia de Dios que está viviendo? Esta es una pregunta clave. Usualmente se entiende que el género literario evangelio da inicio con este escrito. Pero ¿cuál es su propósito social, humano, antropológico? Aquí tomamos un riesgo que es fruto de un largo proceso de reflexión. **Marcos es un texto fundacional, dicho de otro modo, es la narración de un mito, cuya función es exponer las bases significativas sobre las que se sustenta la experiencia comunitaria de Dios vivenciada en el seguimiento a Jesús.** Nuestra perspectiva no es gratuita se puede desprender del estudio de la introducción al evangelio.

Desde su inicio Marcos abre su relato con una característica importante. Se trata del hecho de que no existen más orígenes que aquellos que se han propuesto en la cita compuesta de Isaías. Por eso ni Juan ni Jesús tienen antecedentes. Si se indica que Jesús viene de Nazaret de Galilea, pero esta ubicación geográfica tiene un sentido especial en el contexto del relato. No hay ninguna genealogía, ni ninguna explicación sobre la investigación de las tradiciones. Si tomamos en serio la orientación temporal presente de la cultura mediterránea agrícola que explicamos en el capítulo anterior, *comienzo* supone, no un punto de partida de las cosas, sino un punto de convergencia de todo, en especial del pasado que se recupera en una nueva dimensión. Tampoco apuntaría a un futuro, el futuro es el ahora del relato como un todo. Por eso, el único antecedente que se ofrece es la cita del Antiguo Testamento que Marcos, bajo el enunciado “así como está escrito en el profeta Isaías”, compone con fragmentos del Éxodo-Malaquías e Isaías. Los siguientes son los textos desde los que ha sido compuesta la cita de Marcos:

Éxodo 23:

- 20 **“Yo envío mi ángel delante de ti**, para que te guarde en el camino y te introduzca en el lugar que yo he preparado.
 21 Compórtate delante de él y oye su voz; no le seas rebelde, porque él no perdonará vuestra rebelión, pues mi nombre está en él.
 22 Pero si en verdad oyes su voz y haces todo lo que yo te diga, seré enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan.
 23 Mi ángel irá delante de ti y te llevará a la tierra del amorreo, del heteo, del ferezeo, del cananeo, del heveo y del jebuseo, a los cuales yo haré destruir.
 24 No te inclinarás ante sus dioses ni los servirás, ni harás como ellos hacen, sino que los destruirás del todo y quebrarás totalmente sus estatuas.
 25 Pero serviréis a Jehová, vuestro Dios, y él bendecirá tu pan y tus aguas. “Yo apartaré de ti toda enfermedad.
 26 En tu tierra no habrá mujer que aborte ni que sea estéril, y alargaré el número de tus días.

Malaquías 3:

- 3:1 **“Yo envío mi mensajero para que prepare el camino delante de mí.** Y vendrá súbitamente a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis; y el ángel del pacto, a quien deseáis vosotros, ya viene”, ha dicho Jehová de los ejércitos.
 2 ¿Pero ¿quién podrá soportar el tiempo de su venida? o ¿quién podrá estar en pie cuando él se manifieste? Porque él es como fuego purificador y como jabón de lavadores.
 3 Él se sentará para afinar y limpiar la plata: limpiará a los hijos de Leví, los afinará como a oro y como a plata, y traerán a Jehová ofrenda en justicia.
 4 Entonces será grata a Jehová la ofrenda de Judá y de Jerusalén, como en los días pasados, como en los años antiguos.

5 “Vendré a vosotros para juicio, y testificaré sin vacilar contra los hechiceros y adúlteros, contra los que juran falsamente; contra los que defraudan en su salario al jornalero, a la viuda y al huérfano, contra los que hacen injusticia al extranjero, sin tener temor de mí”, dice Jehová de los ejércitos.

Isaías 40:

40:1 “¡Consolad, consolad a mi pueblo!”, dice vuestro Dios.

2 Hablad al corazón de Jerusalén; decidle a voces que su tiempo es ya cumplido, que su pecado está

perdonado, que doble ha recibido de la mano de Jehová por todos sus pecados.

3 **Voz que clama en el desierto: “¡Preparad un camino a Jehová; nivelad una calzada en la estepa**

a nuestro Dios!

4 ¡Todo valle sea alzado y bájese todo monte y collado! ¡Que lo torcido se enderece y lo áspero se allane!

5 Entonces se manifestará la gloria de Jehová y toda carne juntamente la verá, porque la boca de Jehová ha hablado”.

En ambos profetas y en el libro de Éxodo tenemos un discurso de Juicio, en contextos distintos pero que apunta, en los tres, al contexto del Éxodo como experiencia fundante del pueblo de Dios. Mateo, a diferencia de Marcos recoge solo la cita de Isaías 40.3. Lucas recoge el texto de Isaías 40.3-5, más amplio que Mateo, pero diferente de Marcos. El Cuarto Evangelio también retoma únicamente a Isaías 40.3. La tradición subyacente a los cuatro evangelistas vincula la actividad de Juan el bautista a Isaías 40.3, pero es claro que Marcos ha querido ampliar esta tradición y darle un acento especial.

Para la explicación de esta cita compuesta en Marcos, me permito transcribir el resumen-análisis que realizan Mateos y Camacho en su comentario:

Comparando el texto de Mc 1,2 con la traducción griega del AT (LXX) se aprecia que Mc 1,2b (“Mira, envió mi ángel/mensajero delante de ti”) reproduce casi exactamente el texto de Ex 23,20 (“Mira, yo envió mi ángel [= mensajero] delante de ti”, en el camino de Israel hacia la tierra prometida). La frase siguiente (Mc 1,2c: “él preparará tu camino”) está por el contrario más cerca de Mal 3.1b que del texto del Éxodo; sin embargo, Mc cambia el destinatario (Mal 3,1: “y preparará el camino ante mí”; Mc 1,2c: “preparará tu camino”); es decir, para Mc, el camino de Dios se realiza en el de Jesús.

En el texto de Ex 23,20 + Mal 3,1, tal como está citado en Mc 1,2, Dios se dirige a un personaje innominado que, por lo expresado en el título de la obra (1,1), se identifica con Jesús, Mesías Hijo de Dios. Dios lo informa de que un mensajero suyo va a prepararle el camino. Se habla de “tu camino”, un camino determinado, implicando una meta perfectamente definida en la mente del que habla y conocida por el personaje a quien se dirige. Este camino es un éxodo (Ex 23,20), es decir, supone la liberación colectiva de un estado de opresión y la llegada a una tierra prometida, prevista en el plan divino. El Mesías no actuará al azar. Se va precisando el sentido de la “buena noticia”.

Al mismo tiempo, conforme al texto de Mal 3.1, que se conecta con Mal 3.23s, el mensajero se identifica con el profeta Elías, precursor de la llegada del Mesías, la misión de este “ángel” o mensajero precursor queda así caracterizado como un juicio contra los defraudadores, explotadores y opresores, para que el pueblo, volviendo a la rectitud de vida, restablezca su relación con Dios (Mal 3.1ss). La figura del ángel/mensajero de Mc 1,2 se identificará en 1,4 con Juan Bautista; es pues, una figura humana.

El texto siguiente (1,3: “una voz grita” /” palabras de uno que grita”), está efectivamente tomado de Is 40,3. Introduce un cambio de escena. Sin transición, el mensajero anunciado se hace presente y eleva su voz, localizando en un desierto; su misión (1,2: “preparad el camino”) no se realiza por la imposición o la violencia, sino por la exhortación (“Preparad”).

También esta cita, que se refería en el profeta a la salida de Babilonia, anuncia un éxodo: será el definitivo, porque va guiado por Dios mismo, pero “el camino del Señor” (Yahvé) queda identificado con el camino del Mesías (1,2: “tu camino”), que asume un papel divino: el llevará a cabo lo que, según la profecía, había de ser obra de Dios.

La voz grita desde el desierto, el lugar estéril y deshabitado, separado de la civilización y de la vida social. Desde Oseas (2,16-18), el desierto, lugar del éxodo, era símbolo de la fidelidad de Israel a Dios.

Desde ese desierto se exhorta a la sociedad a un cambio de vida. La exhortación se hace en plural, “preparad, enderezad”, señalando a todos un mismo cometido: la sociedad entera es responsable de la injusticia que en ella existe y debe rectificar. El Señor que viene podrá alcanzar su objetivo si los oyentes responden al llamamiento del que grita. La salvación no es cosa de Dios solo, ni tampoco del mensajero: todos han de poner de su parte.

Este texto profético, que se aplica a Juan, lo muestra como precursor del Mesías y anunciador de un nuevo éxodo liberador; en su misión se resume la función de todo el A.T., “preparad el camino del Señor”. Juan prepara la misión del Mesías invitando a Israel a cambiar de vida (“enderezad”). El Mesías, Jesús ha de llevar a término el éxodo definitivo que conducirá a la nueva tierra prometida. Su obra será la de Dios mismo. (Mateos-Camacho 1993, 63-65)

En la cita se destaca el papel del **paradigma del éxodo** como espacio de liberación de toda opresión y como posibilidad creadora. El éxodo supone tres momentos básicos: a. la liberación de la opresión, b. la prueba en el desierto que dignifica al pueblo para la fidelidad a Dios y al proyecto propuesto, c. la construcción de una nueva sociedad justa y fraterna. Este esquema es tomado por Marcos a partir de las tres citas del A.T. fundidas en el encabezado del evangelio y proyecta su luz sobre lo que se va a narrar a continuación. Se trata del principio de una nueva creación. Así, las expresiones “el evangelio de Jesús Mesías” y “el evangelio de Dios” recogen esta carga de sentido. El inicio, entonces, es la irrupción de esta nueva realidad en la historia humana. Aquí ponemos nuestra primera piedra para sostener la hipótesis de que Marcos es la construcción de un mito.

b. El papel formativo del mito: un filtro necesario

Dado que nosotros valoramos Marcos como un relato fundacional mitológico, se hace necesario, en este momento, explicar el concepto de mito y su función social. Para tal efecto tomamos el pensamiento de J. Severino Croatto, exegeta argentino fallecido hace pocos meses y cuyo aporte a la lectura bíblica desde América Latina es indiscutible.

Todas las culturas tienen sus tradiciones fundantes, aquellas que remiten a los momentos “originarios” de la formación de la propia identidad y, al mismo tiempo, a un “sentido” de las prácticas sociales y religiosas. Siempre hay un tiempo de las fundaciones.

Tal es lo que expresa el Pentateuco para la conciencia de Israel, una percepción que a los cristianos se nos ha hecho difusa por el desplazamiento de ese “eje de sentido” a otro no menos significativo como es el Evangelio.

Se puede pensar un Pentateuco antes de los profetas y de los libros históricos, pero no a éstos sin aquel. No nos referimos al proceso de formación literaria sino al de la comprensión de la propia historia e identidad. ¿Por qué es así?

Porque el referente narrativo de lo que se relata en el Pentateuco es el tiempo originario. Ahora bien, los orígenes tienen para el ser humano de siempre un prestigio ontológico de gran impacto. Es el *illud tempus* de la creación, en el que se constituyen las cosas como son ahora, en el

que se dan las normas que regulan la sociedad, en que se ponen las raíces de la identidad cosmovisional de un pueblo. Lo originario es el gran espejo en el que éste se mira para “recrearse” una y otra vez. (RIBLA 1996, 17-18)

Hablar de mito, en nuestro contexto, significa hablar de algo que es falso y que, en general, causa un grave daño social y humano. Esta forma de conceptuar el mito no es adecuada para comprender lo que este significa para la comunidad humana. El mito es un lenguaje que se desarrolla en lo más profundo de la conciencia humana. **Se podría definir como un conjunto de símbolos coherentemente elaborado, vivido y creído** (Francisco Avendaño). El mito no solo es necesario, sino que nos forma, nos hace lo que somos. Como bien lo dice el biblista francés George Auzou:

El mito es un hecho constante; los hubo siempre y continúa habiéndolos entre los hombres. El mito es una realidad humana; no hay humanidad sin mitos, la “función mítica” es constitutiva del hombre; está en él como orgánica, fundamental e indispensable. Por su parte, esta función hace al hombre. Nada de lo que es humano aparece como extraño al mito.

Como toda función, se puede desviar, alterarse, corromperse; puede incluso llegar a enfermar o enloquecer. Pero en sí misma es normal y sana. Ya no es posible decir: “es un mito”, como si se dijera: “no es verdad, eso no existe”; en otras palabras, como si la palabra mito significase lo contrario de la verdad o de la realidad, pura invención de la imaginación, poco más o menos como se continúa hablando de leyenda, de fábula, de cuento (aunque todos éstos, no sinónimos entre sí, hay que volver a considerarlos de nuevo, tanto por su estructura o forma como por el valor de su contenido, significación e importancia) ...

El hombre posee otras cualidades además de su razón a la que informan los datos de los sentidos. El hombre siente más que lo que sabe y sabe más de lo que piensa. Tiene ciertas antenas capaces de traspasar el muro de las apariencias, para pasar al otro lado de la cara de las cosas aparentemente escondida, más exactamente aún, para poder vivir de ella. Y si decimos que el mito es poesía, ¿quién se atrevería a afirmar que la poesía es solamente creación arbitraria y engañosa?

Al mito se accede de la misma forma que se aborda una obra poética, musical; como cuando nos ponemos en contacto con una obra de arte. No tanto por la lógica de una demostración, o por las etapas sucesivas del razonamiento, sino por una especie de experiencia inmediata; se lee, o mejor, se escucha o ve la mímica de un relato mítico; y he aquí que, de repente, salta a la vista, penetra enteramente y de golpe en el espíritu; como se prueba una fruta mordiendo en ella, o como se aprecia un vino viejo, perfumado y sabroso con la copa en los labios.

El pensamiento mítico es el fruto de esta función humana que, para sobrepasar las inquietantes turbulencias y las dimensiones del universo que se nos escapan, se construye una representación tangible de este universo, una historia que quiere ser su sentido, un sentido que facilita al hombre la existencia en él. De esta forma, el mito es la primera filosofía humana. O, si se prefiere, el mito ha preparado y precedido toda filosofía, donde una significación y una expresión a las grandes realidades que muy pronto preocuparon a la conciencia de los hombres. En este sentido, el mito es, un comienzo de reflexión y de razonamiento, pero continúa siendo esencialmente espontaneidad, fundamentalmente irracionalidad no reflexionada. Este contacto inmediato con lo real que él fija hace de él un conocimiento eminentemente poético. (Auzou 1982, 28-33)

Lo que señala Auzou es básicamente una revaloración de la capacidad humana de crear sentido a través del arte. El mito es una narración y en ese sentido tiene características propias del arte. Así encontramos en él tensión, evocación, drama, involucramiento de la persona que escucha, dinámica, personajes. Nada mejor en ese caso que comparar esta fuerza del mito con probar una fruta madura. Por eso, identificar los componentes químicos de una fruta es importante, incorporar la conciencia de su riqueza nutritiva es muy necesario, pero, en el fondo al disfrutar una fruta lo que nos apela es su olor, su color, su sabor, es decir, la relación inmediata con los sentidos. La fruta nos seduce y de allí el

placer que nos causa comerla. Esto no quita nuestra conciencia sobre su riqueza nutritiva y los beneficios que aporta a la salud. El mito está emparentado con el arte porque el arte tiene la tarea, además de lo propiamente estético, de apelar y movilizar nuestra conciencia por medio de la evocación.

Hasta el momento tendríamos dos elementos fundamentales del mito: a. expresar la condición humana a través de la producción de sentido; b. su fuerza evocadora como experiencia artística, poética, narrativa. De estas dos dimensiones se constituye una tercera: su carácter fundacional. El mito habla de aquello que el ser humano es en sus orígenes. De estos orígenes se desprende la cualidad de una permanente renovación y transformación. Como lo indicaba Croatto: “Lo originario es el gran espejo en el que éste (el ser humano) se mira para “recrearse” una y otra vez”.

Abordar el tema del mito de una manera adecuada excede, con mucho, las posibilidades de este texto complementario. Pero con lo anterior y en razón a nuestra manera de abordar Marcos, se hace necesaria una definición de mito que permita el desarrollo de nuestro trabajo. Para esto tomamos el artículo sobre “Mito y Mitología” en el *Anchor Bible Dictionary* escrito por Fritz Graf. Este autor busca una “adecuada definición de mito” para lo cual indica:

Para Bronislaw Malinowski (1884–1942), quien fue entre los primeros antropólogos en exigir un extenso trabajo de campo como prerrequisito para lograr cualquier conclusión sobre una cultura dada, un mito es “un gráfico pragmático de la fe primitiva y la sabiduría moral” (1954b: 101). La definición en un diccionario estándar de mitología publicado después de la Segunda Guerra Mundial es como sigue: un mito es “una historia, presentada como realmente ocurrida en una edad previa, explicando las tradiciones cosmológicas y supernaturales de un pueblo, sus dioses, héroes, rasgos culturales y creencias religiosas, etc.” (*FWSDFML*, 778). Eliade, quien admite los problemas inherentes a cualquier definición de mito, propone que “el mito narra una historia sagrada, relata un evento que toma lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabulado de los “comienzos” ... Los actores en los mitos son seres supernaturales” (1963: 5–6). El erudito bíblico estadounidense T. H. Gaster sugiere que un mito “puede ser definido como cualquier representación de lo verdadero en término de un ideal” (1954: 185). Para el teólogo P. Ricoeur los mitos son “narrativas tradicionales que cuentan eventos que sucedieron en el origen del tiempo y que suministran el soporte del lenguaje para las acciones rituales” (1969: 101). Y W. Burkert, un prolífico especialista alemán cuyo análisis de los mitos ha encontrado una amplia audiencia tardía, concluye que “mito es un cuento tradicional con una secundaria, parcial referencia a algo de importancia colectiva” (1979: 23). A pesar de que una lectura inicial de estas definiciones selectas puede sugerir algo como completo desacuerdo y en consecuencia caos, hay, de hecho, un número de elementos, los cuales comparten la mayoría de las definiciones. Estos elementos son tres, o quizá cuatro, en número. Para cualificar como un mito, los especialistas están iniciando a acordar que el material tiene que ser (1) una historia, y (2) tradicional –esto es, transmitida, usualmente de forma oral, en un escenario comunal, además, estas historias tradicionales deben (3) tratar con un personaje o personajes quienes son más que meramente humanos... En adición a lo anterior, varias de las definiciones arriba sugeridas agregan un criterio final, que los mitos (4) tratan eventos en una antigüedad remota. Que estos tres o cuatro elementos son los criterios clave es indicado por las definiciones corrientes sobre las cuales muchos folkloristas hacen referencia. Un ejemplo de dos de estos lo demostrarán: (1) “los mitos son narrativa en prosa que, en la sociedad en la cual ellos son contados, son considerados como recuentos verdaderos de lo que pasó en un remoto pasado... los principales personajes no son usualmente seres humanos” (Bascom 1965: 4); y (2) los mitos son “los cuentos tradicionales de las acciones de los daimones: dioses, espíritus y toda clase de seres supernaturales o superhumanos” (Fontenrose 1966: 54–55). A causa de su brevedad y aún su conclusión de tres de los criterios listados arriba, la definición de Fontenrose es quizá la más adecuada y presenta la más grande oportunidad de comandar un amplio consentimiento. (Citamos de la versión electrónica de este diccionario. Subrayado nuestro)

Graf nos ayuda a identificar los elementos básicos para una definición de mito, que, dentro del marco de lo anteriormente dicho, indicaría cómo la narración de unos eventos fundantes recoge la experiencia humana de una cultura o grupo social que les permite generar sentido para sus vidas: organización social, relaciones humanas, relaciones cósmicas, valores, identidad. La definición de mito, entonces, sería: **una historia tradicional que trata sobre un personaje o personajes que son más que meramente humanos en relación con eventos acontecidos en una antigüedad remota**. Esta definición nos ayuda a ubicar el relato de Marcos dentro de la categoría de mito. Primero Marcos es una narración, elabora un tejido de hechos, (segundo), acontecidos en el escenario de las comunidades de la Galilea, (tercero), por Jesús que es descrito desde el inicio de este evangelio como tomado por el Espíritu y (cuarto) que, si bien no tienen como base una antigüedad remota si, por la estructura del inicio del relato, son narrados fuera del tiempo cronológico, como tanto le preocupa a Lucas, sino más bien en un momento excepcional de la historia en donde, esta, reinicia y, por ende, emerge como una nueva creación.

c. Emerge en el horizonte del tiempo una voz desde el desierto: Juan

El verso cuatro inicia con el verbo griego “apareció” o “vino” vinculado con Juan, la palabra griega se puede traducir por cualquier de estos dos verbos castellanos: aparecer o venir. No obstante, en el marco de lo que venimos diciendo “apareció” es más adecuada. No se trata de un verbo de desplazamiento (como implica el verbo venir que se usa en algunas traducciones), sino de algo que surge o nace. Luego del encabezado que contiene la cita compuesta, apareció Juan. Surge de la nada, del horizonte de la expectativa o de la esperanza. El verbo griego al que hacemos referencia se usa para iniciar narraciones. Irrumpe desde el silencio. Ausente la familia, la historia del clan, la figura se levanta como la voz anunciada. Luego del verbo aparecer el sujeto es Juan. Pero aquí la tradición posterior ha agregado un artículo griego a la forma verbal: “bautizando”. Con el artículo se leería: “Apareció Juan el bautista”, sin el artículo se traduce: “Apareció Juan bautizando”. Desde el punto de vista de la crítica textual dicho artículo es bastante inseguro como parte del texto original. Al contrario, se entiende que, es más fácil que ese artículo se agregara con posterioridad para armonizar el sobrenombre de Juan con los otros sinópticos. Así indica la Segunda Edición de *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, de Bruce M. Metzger:

En perspectiva del uso predominante en los Evangelios Sinópticos de referirse a Juan como “el Bautista” (ocurre en Mc 6.25 y 8.28, tanto como siete veces en Mateo y tres veces en Lucas), es más fácil estar de acuerdo con la adición que con la omisión del artículo definido delante de “bautizando”. La omisión de la conjunción “kai” (y) en unos pocos testigos Alejandrinos es el resultado de tomar el ho baptizôn (el que bautiza, o el bautista) como un título. (1994, 62)

Entonces, Juan, en Marcos, **bautiza y predica**, no tiene sobrenombre, es solo Juan que realiza estas dos cosas. A la vez el objetivo de su predicación es fundamental: “bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados”. Es importante señalar que, el término griego “metanoias” que tiene diversas traducciones al español, lo hemos traducido con la frase “cambio de corazón” y no como señalaba Mateos-Camacho “enmienda”. Aunque pueda parecer superficial analizar las posibilidades de traducción de este sustantivo, nos parece importante si consideramos que mucho de nuestro lenguaje religioso está saturado de la experiencia cristiana institucional. Por eso se necesita, volver, de algún modo, a sus posibilidades de sentido dentro del texto de Marcos.

Dichos autores justifican la traducción “enmienda” de la siguiente forma: “Es importante notar que el correspondiente hebreo de “metanoieô” no es “šub” (convertirse), sino “niham” (“arrepentimiento / enmienda). Por eso, solo “metanoieô” se aplica a Dios para indicar un cambio de

mente (Jonás 3.9; Jl 2.13; Zac 8.14; Jr 18.8, 10). La diferencia entre ambos verbos queda indicada por su yuxtaposición (Jl 2.14; Hch 26.20)” (61). Pero, por otro lado, Guelich opina que “Arrepentimiento-Bautismo”, metanoia denota en griego “cambio de mente”. Usado, sin embargo, en este contexto, el verbo (metanoiein) traduce el hebreo šub, que significa “darse la vuelta”, “regresar”. En el A.T., este verbo, especialmente en los profetas (Jer 18.11; Is 55.7; Zac 1.4), connota un fundamental “regreso a Yahveh” y tomar a Dios seriamente como “Dios de Israel” ... Tal abandono de los malos caminos de uno y un regreso a los caminos de Dios en rendición obediente pertenecen a la esperanza profética para la era de la salvación (Mal 4.5-6 –Mt 3.23-24–; Ez 11.19; 36. 25-26; Dan 9.13; Sir 48.10). Arrepentimiento fue algo fundamental para la secta de Qumran... Envolvió una renunciación voluntaria a los anteriores malos caminos de uno y la decisión de unirse a la comunidad en radical obediencia a la ley como era interpretada ahí.” (18-19). Tal parece, según ambos autores, que el problema se resolvería con la derivación del uso del sustantivo de una de las raíces hebreas niham, en el caso de Mateos-Camacho, y šub en el caso de Guelich. Pero debemos pensar mejor las cosas.

En realidad, los argumentos de Mateos-Camacho no son tan concluyentes como parecen. El verbo hebreo “niham” que apoyan estos autores tiene su raíz semántica, es decir, su sentido más profundo, en la gama de palabras en español que significan “consolar”, “hallar consuelo” “dejar consolarse”, “causar pena”, así como consolar y compasión. Lo que estos autores están diciendo es que dada la derivación del griego “metanoeo” del hebreo “niham”, entonces, el sentido de metanoeo en Marcos 1.4 significaría enmienda. Dicho esto, a Dios le daría pena, dolor el haber tomado una acción específica y la enmendaría, se habría arrepentido de hacerla por el dolor que le causa ver las consecuencias. Pero de algún modo, por el contexto contemporáneo nuestro en donde se da el uso del sustantivo enmienda y el verbo enmendar, este pone el acento en lo concerniente a lo moral, es decir, a la capacidad de una persona de enmendarse, de dejar de hacer cosas que venía haciendo y que de algún modo resultaban negativas para sí mismo o para otros. Valga como ejemplo las dietas para bajar de peso. Por desgracia, el concepto acuñado en la frase “propósito de enmienda” es básicamente una forma de proyectar algún buen deseo para el futuro, pero con la carga de significado de deseo, no de un compromiso y la consecuente nueva práctica.

Por el contrario, Guelich prefiere la raíz “šub” para comprender el sentido de “metanoeo”. Pone el acento en la orientación total de la vida humana hacia Dios. Así, por convicción, por un convencimiento profundo en uno mismo dejaría un camino y tomaría otro con consecuencias totalmente diferentes. En el caso de niham, el dolor generado por una acción habría llevado a Dios a cambiar. Si se recupera el sentido concreto de ambos verbos hebreos como trasfondo de metanoeo entonces, dicho verbo significaría un cambio radical en el modo de ser y actuar. Por esta razón la traducción “enmienda” seguiría siendo deficitaria, tanto como lo sería “arrepentimiento”. ¿Pensemos en cómo entendemos estas palabras hoy y cuál sería su significado real para nosotros? Por esto preferimos traducir “metanoeo” como transformación del corazón, o cambio de corazón, o cambio de mente o mentalidad. Aunque nos inclinamos por el segundo caso, los tres tienen la característica de describir un proceso muy profundo de la conciencia humana. Pero a la vez recogen el espíritu de la tradición judía en donde el corazón juega un papel importantísimo en el proceder del ser humano.

Mateos-Camacho, por consiguiente, indican que la yuxtaposición de ambas raíces hebreas: “šub” y “niham”, en Joel 2.14 muestran que, en realidad, metanoeo se utiliza para designar el cambio de corazón de Dios mismo, y no de una persona.

¡Quién sabe si volverá (šub), se arrepentirá (niham) y dejará bendición tras sí; esto es, ofrenda y libación para Jehová, ¡vuestro Dios! Joel 2:14

Pero de nuevo, el camino que siguen no es tan claro al confrontar su posición con los datos mismos. Dios se arrepiente como sucede en las siguientes dos citas del Génesis:

6:6 y se **arrepintió** (niham) Jehová de haber hecho al hombre en la tierra, y le dolió en su corazón.

6:7 Por eso dijo Jehová: “Borraré de la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo, pues **me arrepiento** (niham) de haberlos hecho”.

Como ya dijimos, el verbo “niham” y las formas sustantivales derivadas, están marcadas por el sentido de consolar-consuelo, como se ve en Gé 24.67:

Luego Isaac la trajo a la tienda de su madre Sara, y tomó a Rebeca por mujer y la amó. Así se **consoló** Isaac de la muerte de su madre.

En textos tardíos, escritos en griego, y tomados de la versión griega del Antiguo Testamento (Septuaginta), podemos apreciar el uso de metanoeo como un cambio profundo:

Sabiduría 5:3 Se dirán mutando (griego: metanoountes) de parecer, gimiendo en la angustia de su espíritu.

Ben Sirá 48.15 En todas estas cosas no se arrepintió (cambiar de corazón: griego metenoesen) el pueblo y no mantuvo alejado de los pecados de ellos hasta que no fueron echados de la tierra de ellos y fueron esparcidos en toda la tierra. (Obsérvese aquí, el sentido de direccionalidad que es propio de “šub”).

Un texto significativo, porque existe primero en hebreo y luego es traducido al griego, proviene de Isaías. No obstante, es difícil comprender esto a partir de la traducción al español de una versión como la *Reina Valera* de 1995, se hace necesario hacer dos traducciones, una directa del griego y otra directa del hebreo:

Isaías 46.8:

“Acordaos de esto y avergonzaos. ¡Volved en vosotros, rebeldes! (versión Reina Valera 1995) Acordaos de estas cosas y mantenedlas a la vista, cambien el corazón (griego: metanoesate) los que se han desviado volved vuestro corazón (traducción literal de la versión griega)

Recuerden esto y tengan vergüenza, regresen (hebreo: šub) rebeldes de corazón. (traducción literal de la versión hebrea)

Valgan los pocos ejemplos anteriores como una indicación para pensar que existen traslapes de significado a la hora de traducir del griego al hebreo o de usar un verbo o sustantivo griego en las escrituras judías. No siempre es tan preciso hacer afirmaciones en la traducción como las que estamos cuestionando. Por eso, “bautismo de enmienda” no es quizá la forma más apropiada para explicar el sentido del bautismo de Juan. Cabe preferir una metáfora a un concepto, así es mejor “cambio de corazón” en lugar de “enmienda”. El sentido de la traducción “cambio de corazón” implica una reorientación total del ser humano hacia Dios, el Dios de Israel, que aún en Marcos sigue siendo el actor principal.

El bautismo de Juan supone, como anuncia la cita compuesta, una experiencia de relación profunda con Dios que reorienta la totalidad de la vida. Aún y cuando, en el contexto de Juan, dicho cambio reintegre a la persona a la comunidad del Israel de los últimos tiempos.

Pero, Marcos presenta a Juan en su papel de precursor y por eso, aún su bautismo no es suficiente. Lo que cuenta en este momento climático de la experiencia humana con Dios es la irrupción del Espíritu Santo. Para eso, Juan, habla sobre su papel frente al papel de la realidad que está a punto de llegar como se indica en los versos 7 y 8 de la Introducción su evangelio:

7. y predicaba diciendo:

“viene el que es más fuerte que yo detrás de mí,
del que no soy digno,
agachándome de desatar las correas de sus sandalias”.

8. yo **bauticé** a vosotros con **agua**,
pero **él bautizará** a vosotros con **espíritu santo**

Las piezas de la narración se van poniendo ante nosotros y muy a pesar de la riqueza de la experiencia de Juan, este solo es un paso a otra experiencia más profunda. Así lo muestra el contraste entre agua y Espíritu Santo. F. W. Horn, en su artículo sobre *Espíritu Santo* para el *Anchor Bible Dictionary* explica la doctrina rabínica de la era sin profecía que, significa a su vez, la era sin el Espíritu de Dios. Este habría abandonado a Israel desde los últimos profetas: Hageo, Zacarías y Malaquías, dejando un espacio de silencio y la profunda sensación de abandono. Por esta razón es fundamental que el relato de Marcos recupere en su introducción la irrupción del Espíritu. Este es el inicio de la era mesiánica, una era llena de Espíritu. En este sentido, la tradición sinóptica, incluyendo al Cuarto Evangelio convergen en la importancia de este evento como pilar de la nueva experiencia de Dios que se vive en Jesús.

Mateo 3:11 yo verdaderamente bautizo a vosotros con agua para conversión, pero el que detrás de mí viene más fuerte que yo es, del que no soy digno de las sandalias de él tomar. Él a vosotros bautizará con **Espíritu Santo y fuego**.

Marcos 1:8 Yo bauticé a vosotros con agua, mas él bautizará a vosotros con **Espíritu Santo**.

Lucas 3:16 contestó diciendo a todos Juan: Yo en verdad con agua bautizo a vosotros, mas viene el que es más fuerte que yo, del que no soy digno de desatar las correas de sus sandalias. El a vosotros bautizará con **Espíritu Santo y fuego**.

Juan 1:33 y yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua, aquel a mí dijo: Sobre el que en forma visible el espíritu descienda y permanezca sobre él, este es el que bautiza en **Espíritu Santo**.

El vínculo entre la aparición de Juan, el bautismo de Jesús y la irrupción del Espíritu marca un punto central de la tradición subyacente a los cuatro evangelios. Como hemos visto en Horn y su descripción de la “era sin profecía-era sin Espíritu”, las comunidades cristianas originarias, consideraron que el núcleo de su mensaje y práctica, su novedad radical en relación con otras experiencias de Dios en el contexto palestino del siglo primero consistió en la llegada, tan esperada, del Espíritu. Este es el eje central de los cristianismos primitivos. Jesús, el Mesías, era tal en tanto y cuanto, su actividad estaba marcada por el retorno del Espíritu y la consecuente reconciliación de Dios con su pueblo.

Dentro de esas tradiciones, se puede observar la cercanía entre la perspectiva de Mateo y Lucas, allí no solo se habla del Espíritu Santo sino también de fuego. Esta relación corresponde al *Evangelio Perdido de Q*. Marcos omite la palabra fuego, también el Cuarto Evangelio. Aunque no se puede establecer una relación tradicional entre Marcos y el Cuarto Evangelio.

Comparemos los contextos en donde aparecen ambos conceptos, **Espíritu Santo y fuego**, en Lucas y Mateo:

Lucas 3:1

En el año decimoquinto del imperio
de Tiberio César, siendo Poncio Pilato
gobernador de Judea,
Herodes tetrarca de Galilea,
su hermano Felipe tetrarca de Iturea y de la
provincia de Traconite,
y Lisania tetrarca de Abilinia,
2 y siendo sumos sacerdotes An s y Caifás,
vino palabra de Dios a Juan hijo de Zacarías,
en el desierto.

3 Y él fue por toda la región contigua
al Jordán predicando el bautismo del
arrepentimiento para perdón de pecados,
4 como está escrito en el libro de las palabras
del **profeta Isaías**, que dice:

“Voz del que clama en el desierto:

**“Preparad el camino del Señor, enderezad
sus sendas.**

5 Todo valle se rellenará y se bajará todo
monte y collado; los caminos torcidos
serán enderezados, y los caminos ásperos
allanados,

6 y verá toda carne la salvación de Dios”.

Mateo 3.1

1 En aquellos días
se present  Juan el Bautista predicando en el desier-
to de Judea,
2 y diciendo: “Arrepentíos,
porque el reino de los cielos se ha acercado”,
3 pues este es aquel de quien habl 
el **profeta Isaías**, cuando dijo: **“Voz del que clama
en el desierto: “ Preparad el camino del Señor,
enderezad sus sendas!””.**

7 Y decía a las multitudes que salían para ser bautizadas por él:

-- **¡Generación de víboras!, ¿quién os enseñó a huir de la ira venidera?**

8 Haced, pues, frutos dignos de arrepentimiento y no comencéis a decir dentro de vosotros mismos: "Tenemos a Abraham por padre", porque os digo que Dios puede levantar hijos a Abraham aun de estas piedras.

9 Además, el hacha ya está puesta a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no da buen fruto se corta y se echa al fuego.

10 La gente le preguntaba, diciendo: -- Entonces, ¿qué haremos?

11 Respondiendo, les decía: -- El que tiene dos túnicas, dé al que no tiene; y el que tiene qué comer, haga lo mismo.

12 Vinieron también unos publicanos para ser bautizados, y le dijeron: -- Maestro, ¿qué haremos?

13 Él les dijo: -- No exijáis más de lo que os está ordenado.

14 También le preguntaron unos soldados, diciendo: -- Y nosotros, ¿qué haremos? Les dijo: -- No hagáis extorsión a nadie, ni calumniéis; y contentaos con vuestro salario.

15 Como el pueblo estaba a la expectativa, preguntándose todos en sus corazones si acaso Juan sería el Cristo,

4 Juan estaba vestido de pelo de camello, tenía un cinto de cuero alrededor de su cintura, y su comida era langostas y miel silvestre.

5 Acudía a él Jerusalén, toda Judea y toda la provincia de alrededor del Jordán,

6 y eran bautizados por él en el Jordán, confesando sus pecados.

7 Al ver él que muchos de los fariseos y de los saduceos venían a su bautismo, les decía: **"¡Generación de víboras!, ¿quién os enseñó a huir de la ira venidera?"**

8 Producid, pues, frutos dignos de arrepentimiento,

9 y no penséis decir dentro de vosotros mismos: "A Abraham tenemos por padre", porque yo os digo que Dios puede levantar hijos a Abraham aun de estas piedras.

10 Además, el hacha ya está puesta a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego.

16 respondió Juan, diciendo a todos: -- **Yo a la verdad os bautizo en agua, pero viene uno más poderoso que yo, de quien no soy digno de desatar la correa de su calzado; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego.**

17 Su aventador está en su mano para limpiar su era. Recogerá el trigo en su granero y quemará la paja en fuego que nunca se apagará.

18 Con estas y otras muchas exhortaciones anunciaba las buenas nuevas al pueblo.

11 Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento, pero el que viene tras mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego.

12 Su aventador está en su mano para limpiar su era. Recogerá su trigo en el granero y quemará la paja en fuego que nunca se apagará.

13 Entonces Jesús vino de Galilea al Jordán, donde estaba Juan, para ser bautizado por él.

14 Pero Juan se le oponía, diciendo: -- Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú acudes a mí?

15 Jesús le respondió: -- Permítelo ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia. Entonces se lo permitió.

16 Y Jesús, después que fue bautizado, subió enseguida del agua, y en ese momento los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma y se posaba sobre él.

17 Y se oyó una voz de los cielos que decía: "Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia".

Los textos marcados corresponden a la tradición Q. Es decir, de acuerdo con la *Teoría de las Dos Fuentes* (Q y Marcos), aquel material que es similar entre Mateo y Lucas, pero que no está en Marcos, forma parte de lo que se ha denominado, con el pensamiento mayoritario de la exégesis científica contemporánea, el *Evangelio Perdido de Q*. En el contexto académico se usa el texto de Lucas como texto primario de Q. Por esta razón, si queremos entender el significado de la forma compuesta: **Espíritu Santo y fuego**, conviene leer el texto lucano suministrado arriba.

c.1. Espíritu Santo y Fuego en el contexto de Mateo y Lucas: la aparición de Q.

Por la importancia de Q en Lucas vale hacer un paréntesis para analizar un poco mejor la perspectiva de Lucas en cuanto a Juan el bautista. Este ejercicio nos ayudará a construir parámetros para evaluar las diferentes posiciones y propuestas de los evangelistas. Lucas, se preocupa por la ubicación histórica de su relato, le interesa aportar información sobre el momento en donde se están dando los hechos que narra. Aún y cuando no se conoce en época tan temprana las metodologías de la historiografía, sí existía el principio, para una persona culta de la época, de aportar aquellos datos que facilitarían al auditorio el contexto necesario para comprender los hechos. En contraposición al relato de Marcos, Juan o al de Mateo, Lucas abre con una amplia ubicación contextual de la tarea del Bautista:

En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Felipe tetrarca de Iturea y de la provincia de Traconite, y Lisania tetrarca de Abilinia, y siendo sumos sacerdotes Anás y Caifás, (Lucas 3.1-2a)

Como dijimos, es un encabezado muy diferente a la redacción de Mateo 3.1: “En aquellos días se presentó Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea”. Dicho inicio apenas aporta alguna indicación geográfica como también lo hace Marcos. Es importante recordar que Marcos señala que Juan “aparece”, surge del desierto. Para Mateo, apuntando algo semejante, Juan “viene” o “se presentó” (versión *Reina Valera* de 1995), sin embargo, este verbo no aparece en el griego, de hecho, no hay ningún verbo griego que indique la llegada de Juan. Recordemos que Lucas ha contado en los dos primeros capítulos de su evangelio la historia de Juan como paralela a la de Jesús. Entonces, Mateo sigue en este punto a Marcos y se separa de Lucas. Pero en lo que concierne a la predicación de Juan sucede lo opuesto, Mateo se aparta de Lucas y de Marcos para quienes el centro de la predicación de Juan es el **bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados**. Para Mateo la predicación de Juan es la siguiente: “**Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado**”. De este modo, Mateo retoma lo que Marcos pondrá en boca de Jesús en Marcos 1.14-15. Estas pequeñas diferencias muestran cómo Mateo y Lucas, cada uno por su lado, toman y elaboran sus fuentes: Marcos y Q.

La teología de Q se hace ver en Mateo y Lucas a través de puntos muy claros:

Decía, pues, a la gente que acudía para ser bautizada por él: «Raza de víboras, **¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente?** Dad, pues, frutos dignos de conversión, y no andéis diciendo en vuestro interior: “Tenemos por padre a Abraham”; porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abraham. **Y ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego.**»

«Yo os bautizo con agua; pero viene el que es más fuerte que yo, y no soy digno de desatarle la correa de sus sandalias. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego. **En su mano tiene el bieldo para limpiar su era y recoger el trigo en su granero; pero la paja la quemará con fuego que no se apaga.**» (Lucas 3:7-9, 16b-17.)

Como ya se indicó arriba, lo usual en el contexto de la crítica bíblica es tomar como base de Q el texto de Lucas, así como la designación de capítulos y versículos del mismo. Esto porque se considera que Lucas tiene la estructura más cerca al original de Q. Por esta razón, el trozo aportado con la cita de Lucas corresponde a lo que habría sido Q, y que, como se aprecia en la sinopsis antes aportada, en él convergen Mateo y Lucas. Pero el contexto en donde Lucas ubica el material de Q permite ver con mayor claridad el acento escatológico de su fuente, se trata de un anuncio de juicio que obliga al auditorio a transformar su corazón, a volverse a Dios. Kloppenborg, especialista que se ha destacado por sus logros en la comprensión de Q y sus diferentes estratos redaccionales señala:

El énfasis en Marcos, como 1.8 muestra, cae bajo los dos bautismos. El bautismo de Juan relegado al pasado mientras el bautismo de “el más fuerte” se refiere indudablemente al propio bautismo en el Espíritu de Jesús y al don del Espíritu a los cristianos. Q, por otro lado, ubica el acento sobre el juicio. Esto es evidente no solo desde los primeros oráculos de Juan (Lc 3.7-9), que está ausente en Marcos, sino también desde la extensión del oráculo de “el que viene” —una extensión que enfatiza su función forense. La mención de fuego en 3.16c debe también ser vista en esta luz. Es una cuestión abierta si la versión de Q lee *en espíritu y fuego* o simplemente en *fuego* y en el primer caso, si los bautismos de espíritu (¿viento?) y fuego representan un bautismo de juicio, o un bautismo con un doble carácter (ambos refinan y destruyen) o dos bautismos alternos: bautismo en el Espíritu para el justo y un bautismo de fuego para los impíos. La presencia de fuego excluye la puramente positiva interpretación de Marcos. En perspectiva del único objeto de Marcos “vosotros” y la coordinada conjunción entre espíritu y fuego no parece muy propio que dos bautismos alternos fueran visualizados. Fitzmyer remarca que “si el propio bautismo en agua de Juan fuera entendido para producir arrepentimiento,

podría al menos ser pensado que un bautismo que envuelve al Espíritu de Dios y el fuego se esperaría que completara algo positivo también. La referencia a la *recolección del grano* en 3.17 sustentaría esta interpretación. Sin embargo, la prominencia de términos como *la ira que está a punto de venir* (3.7), *fuego* (3.9), y *fuego que no acaba* (3.17), unido con el hecho de que ambos dichos terminan con una nota de amenaza, indican que el interés de Q descansa sobre el lado destructivo del rol de “el que viene” (1999, 106-107).

El texto de Lucas está marcado por la ansiedad de encontrar un camino de salvación. Él aporta en boca de distintos grupos esa necesidad urgente por comprender en qué consisten las prácticas alternativas que devienen de la nueva experiencia de Dios que se está ofreciendo. La generación de víboras no desea continuar como tal sino que pregunta y Juan responde:

- 10 La gente le preguntaba, diciendo: -- Entonces, ¿qué haremos?
11 Respondiendo, les decía: -- El que tiene dos túnicas, dé al que no tiene; y el que tiene qué comer, haga lo mismo.
12 Vinieron también unos publicanos para ser bautizados, y le dijeron: -- Maestro, ¿qué haremos?
13 Él les dijo: -- No exijáis más de lo que os está ordenado.
14 También le preguntaron unos soldados, diciendo: -- Y nosotros, ¿qué haremos?
Les dijo: -- No hagáis extorsión a nadie, ni calumniéis; y contentaos con vuestro salario.

Estos versos no aparecen en Mateo y mucho menos en Marcos. Por lo tanto, la interpretación de Q toma dos senderos distintos según cada evangelista. Aunque no entraremos a valorar la perspectiva de Mateo, por el momento, sí tomaremos tiempo para revisar el programa de Lucas.

c.2. Un acercamiento al programa lucano y su relación con Isaías: Espíritu transformador y geografía

Como vimos, el sendero narrativo de Lucas es mucho más complejo que el de Mateo. Lucas propone un proyecto de salvación que se expresa en una imagen muy interesante que aparece en varios lugares de Isaías y que Lucas resume en 3.5-6:

Todo valle se rellenará y se bajará todo monte y collado; los caminos torcidos serán enderezados, y los caminos ásperos allanados,
y verá toda carne la salvación de Dios.

Esta cita es tomada de Isaías 40.4-5, versos que continúan el desarrollo de la idea del verso 40.3: “Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas”. La ampliación de la cita de Isaías es propia de Lucas y no aparece en Mateo o en Marcos. Isaías ya había propuesto un esquema de lo bajo que se alza y lo alto que se abaja desde 2.11: “La altivez de la mirada del hombre será abatida; la soberbia humana será humillada. Sólo Jehová será exaltado en aquel día.” (También en 2.17, 2.9; 5.15-16; 25.12; 26.5-7; 29.4; 60.14). Esta concepción de Isaías que se resume en humillar-abajar se opone a exaltar. Así la soberbia supone la ubicación estar arriba, la soberbia es un estatus que, en el contexto del capítulo 2 de Isaías, tiene implicaciones sociales, políticas y religiosas. Estar arriba es tener poder y actuar por encima de Dios mismo. Así, la soberbia debe ser humillada, traída abajo. Mientras que la situación, producida por la soberbia humana, que conlleva la humillación de Dios debe ser superada mediante la exaltación de Yahvé. De este modo se construye el esquema de **arriba-abajo** como paradigma de las relaciones sociales, antropológicas y teológicas. Isaías, en consecuencia, subraya: “Sólo Jehová será exaltado en aquel día”. El esquema supone un proyecto cósmico que afecta todas las áreas del quehacer humano y

sus valores. El proyecto de Isaías 40-55 recupera esta dimensión de transformar lo alto en bajo y de lo bajo en alto como una forma de construir un sendero recto por donde pueda irrumpir, en la historia, la gloria de Yahvé. Si bien cambia el escenario histórico no cambia el sentido de fondo: Sólo Jehová debe ser exaltado.

Junto a la relación alto-bajo y bajo-alto aparece la presencia del Espíritu creador como transformador de la geografía y la arquitectura del entorno. Así lo vemos en Isaías 32.14ss:

14 Porque los palacios quedarán desiertos, el bullicio de la ciudad cesará; las torres y fortalezas se volverán cuevas para siempre, donde descansen asnos monteses y los ganados hagan majada,
15 hasta que sobre nosotros sea derramado **el espíritu** de lo alto. **Entonces el desierto se convertirá en campo fértil y el campo fértil será como un bosque.**

16 **Habitará el juicio en el desierto y en el campo fértil morará la justicia.**

17 El efecto de la justicia será la paz y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre.

18 Y mi pueblo habitará en morada de paz, en habitaciones seguras y en lugares de reposo.

De esta cita debemos rescatar dos elementos. El primero tiene que ver con la mención de los palacios, ciudades, torres y fortalezas que son testimonio de la soberbia humana. Estos son aquellos que se levantan y se centran en su poder económico, político y religioso por encima de Dios mismo. Así, en el verso 14 se expresa el abajamiento de tal soberbia. El juicio que señala Isaías 32.14 deja el espacio que hasta ahora había sido habitable como un desierto absoluto. Lo que está arriba es derribado, abajado por el juicio de Dios hasta quedar en total desolación, a ras de suelo. El segundo elemento es el arribo del Espíritu el que transforma la desolación en florecimiento, en fertilidad. Dichas imágenes están vinculadas a valores como juicio-desierto, campo fértil-justicia, justicia-paz, paz-reposo y seguridad para culminar en la reconstrucción de una morada en donde el pueblo disfrutará de la paz. La fuerza transformadora del Espíritu se vincula al agua como portadora de vida y renovación de las sequedades y desde la relación sequedad-infertilidad a la relación descendencia-bendición-renuevos. El mundo convertido en desierto por el juicio de Dios contra la injusticia de las ciudades y los palacios de los poderosos ahora tendrá una nueva oportunidad, una nueva creación que le permite volver a producir vida:

Ahora pues, oye, Jacob, siervo mío, Israel, a quien yo escogí:

Así dice Jehová, Hacedor tuyo y el que te formó desde el vientre, el cual te ayudará:

No temas, siervo mío Jacob, tú, Jesurún, a quien yo escogí.

Porque **yo derramaré aguas** sobre el sequedal, ríos sobre la tierra seca. **Mi espíritu derramaré** sobre tu descendencia, y mi bendición sobre tus renuevos;

y brotarán entre la hierba, como los sauces junto a las riberas de las aguas.

Este dirá: “Yo soy de Jehová”. Otro se pondrá por nombre Jacob, y otro escribirá con su mano: “A Jehová”, y se apellidará con el nombre de Israel. (Isaías 44:1-5)

En este pasaje aguas y espíritu están en paralelo por medio del verbo derramar. Se establece una relación estratégica entre rectitud-fertilidad, espíritu-justicia-conocimiento de Dios. El eje de esta renovación es la transformación de la dureza de corazón en justicia y esta justicia es el núcleo de la salvación: “Oídme, duros de corazón, los que estáis lejos de la justicia: “Haré que se acerque mi justicia; no se alejará, y mi salvación no se detendrá. Pondré salvación en Sión y mi gloria en Israel””. (Isaías 46.12-13). El tema del camino que se anuncia en el capítulo 40 de Isaías vuelve a ser retomado como un acto de transformación de la geografía: “No tendrán hambre ni sed, ni el calor ni el sol los afligirá; porque el que tiene de ellos misericordia los guiará y los conducirá a manantiales de aguas. **Convertiré en camino todos mis montes y mis calzadas serán niveladas**”. He

aquí, estos vendrán de lejos: unos del norte y del occidente, y otros de la tierra de Sinim. ¡Cantad, cielos, alabanzas, y alégrate, tierra! ¡Montes, prorrumpid en alabanzas, porque Jehová ha consolado a su pueblo y de sus pobres tendrá misericordia!” Isaías 49.10-13. En este mismo espíritu sigue Isaías 51.1ss:

- 1 “Oídme, **los que seguís la justicia, los que buscáis a Jehová**. Mirad a la piedra de donde fuisteis cortados, al hueco de la cantera de donde fuisteis arrancados.
- 2 Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os dio a luz; porque cuando no era más que uno solo, lo llamé, lo bendije y lo multipliqué.
- 3 Ciertamente consolará (niham) Jehová a Sión; consolará (niham) todas sus ruinas. **Cambiará su desierto en un edén y su tierra estéril en huerto de Jehová**; se hallará en ella alegría y gozo, alabanzas y cánticos.
- 4 “Estad atentos a mí, pueblo mío, y oídme, nación mía; porque de mí saldrá la Ley, y mi justicia para luz de los pueblos.
- 5 Muy cerca está mi justicia, ya ha salido mi salvación y mis brazos juzgarán a los pueblos. En mí esperan los de la costa; en mi brazo ponen su esperanza.
- 6 Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad abajo, a la tierra; porque los cielos se desvanecerán como el humo y la tierra se envejecerá como un vestido. De la misma manera perecerán sus moradores; pero mi salvación será para siempre, mi justicia no perecerá.
- 7 Oídme, **los que conocéis justicia, pueblo en cuyo corazón está mi Ley**. No temáis afrenta de hombres ni desmayéis por sus ultrajes.
- 8 Porque como a un vestido los comerá la polilla, como a la lana los comerá el gusano; **pero mi justicia permanecerá perpetuamente y mi salvación por generación y generación**”.
- 9 ¡Despiértate, despiértate, vístete de poder, brazo de Jehová! ¡Despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados! ¿No eres tú el que despedazó a Rahab, el que hirió al dragón?
- 10 ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo, el que **transformó en camino las profundidades del mar** para que pasaran los redimidos?
- 11 Ciertamente volverán los redimidos de Jehová; volverán a Sión cantando y gozo perpetuo habrá sobre sus cabezas. Tendrán gozo y alegría, y huirán el dolor y el gemido.
- 12 “Yo, yo soy vuestro consolador (niham). ¿Quién eres tú para que tengas temor de los mortales y de los hijos de los hombres, que son como el heno?

El verso 10 hace referencia al acontecimiento del éxodo. Y en el nuevo contexto en donde se ubica este otro nuevo éxodo, volverá a llamar para que se realice el proceso de transformación de la geografía (v. 11). El llamado Tercer Isaías que va del capítulo 56 al 66, también recuerda este llamado a la construcción de un camino: “Y dirá: “¡Allanad, allanad; barred el camino, ¡quitad los tropiezos del camino de mi pueblo!” Isaías 57.14. El culmen de este proyecto es Isaías 61.1ss:

- 1 “**El espíritu de Jehová**, el Señor, está sobre mí, porque me ha ungido Jehová. Me ha enviado a predicar **buenas noticias** (evangelizar) a los pobres, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos y a los prisioneros apertura de la cárcel;
- 2 a proclamar el año de la buena voluntad de Jehová y el día de la venganza del Dios nuestro; a consolar (niham) a todos los que están de luto;
- 3 a ordenar que a los afligidos de Sión se les dé esplendor en lugar de ceniza, aceite de gozo en lugar de luto, manto de alegría en lugar del espíritu angustiado. Serán llamados “Árboles de justicia”, “Plantío de Jehová”, para gloria suya.
- 4 “Reedificarán las ruinas antiguas, levantarán lo que antes arruinadas, los escombros de muchas generaciones.
- 5 Extranjeros apacentarán vuestras ovejas e hijos de extraños serán vuestros labradores y vuestros viñadores.

6 Vosotros seréis llamados sacerdotes de Jehová, ministros de nuestro Dios seréis llamados. Comeréis las riquezas de las naciones y con su gloria seréis enaltecidos.

Esta cita de Isaías 61.1ss es clave en el Evangelio de Lucas como se aprecia en Lc 4:

16 Vino a Nazaret, donde se había criado; y el sábado entró en la sinagoga, conforme a su costumbre, y se levantó a leer.

17 Se le dio el libro del profeta Isaías y, habiendo abierto el libro, halló el lugar donde está escrito:

18 **“El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos**

19 y a predicar el año agradable del Señor”.

20 Enrollando el libro, lo dio al ministro y se sentó. Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él.

21 Entonces comenzó a decirles: -- Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros.

destaca el inicio del ministerio de Jesús luego de las pruebas en el desierto. Así el programa que, según Lucas, desarrollará Jesús, queda explícito a partir de la cita directa de Isaías 61. Según Lucas el Espíritu irrumpe en la experiencia de Israel aún antes del bautismo de Jesús. Por decirlo de algún modo, el Espíritu ha tejido una intriga salvífica que se expresa en los cantos de María y de Zacarías en el capítulo 1 del evangelio de Lucas:

46 Entonces María dijo: “Engrandece mi alma al Señor

47 y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador,

48 **porque ha mirado la bajeza de su sierva, pues desde ahora me dirán bienaventurada todas las generaciones,**

49 porque me ha hecho grandes cosas el Poderoso. ¡Santo es su nombre,

50 y su misericordia es de generación en generación a los que le temen!

51 Hizo proezas con su brazo; **esparció a los soberbios** en el pensamiento de sus corazones.

52 **Quitó de los tronos a los poderosos y exaltó a los humildes.**

53 **A los hambrientos colmó de bienes y a los ricos envió vacíos.**

54 Socorrió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia

55 --de la cual habló a nuestros padres -- para con Abraham y su descendencia para siempre”.

67 Zacarías, su padre, **fue lleno del Espíritu Santo y profetizó**, diciendo:

68 “Bendito el Señor Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo,

69 y nos levantó un poderoso Salvador en la casa de David, su siervo

70 -- como habló por boca de sus santos profetas que fueron desde el principio--,

71 salvación de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odiaron,

72 para hacer misericordia con nuestros padres y acordarse de su santo pacto,

73 del juramento que hizo a Abraham, nuestro padre, que nos había de conceder

74 **que, librados de nuestros enemigos, sin temor lo serviríamos**

75 en santidad y en justicia delante de él todos nuestros días.

76 Y tú, niño, profeta del Altísimo serás llamado, porque irás delante de la presencia del Señor para preparar sus caminos,

77 **para dar conocimiento de salvación a su pueblo, para perdón de sus pecados,**

78 por la entrañable misericordia de nuestro Dios, con que nos visitó desde lo alto la aurora,

79 para dar luz a los que habitan en tinieblas y en sombra de muerte, para encaminar nuestros pies por camino de paz”.

80 El niño crecía y se fortalecía en espíritu, y estuvo en lugares desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.

Estas complejas construcciones de Lucas están compuestas por muchas citas del Antiguo Testamento y expresan de distintos modos lo que Isaías perfilaba como posibilidad. Si esto es así, estamos ante una profunda relectura de los textos profético y los salmos, realizada por Lucas. Se funden en su evangelio la acción transformadora del Espíritu tanto en lo que se refiere al esquema abajo-arriba (como en el canto de María), como en el anuncio de salvación que profetiza Zacarías en relación con Juan. El plan de Lucas contempla una transformación de la realidad en todos sus aspectos que debe encarnarse en “**el camino de paz**” que resume la profecía de Zacarías. No debemos perder de vista que esto se posibilita gracias a la presencia del Espíritu. Este es el que, a fin de cuentas, transforma la geografía humana: quita a los poderosos de sus tronos (abaja la soberbia humana) y allana el camino: prepara sus caminos... para encaminar nuestros pasos por camino de paz (transforma la geografía).

Lucas incluye en el anuncio del bautismo en Espíritu Santo y fuego gran parte de su proyecto de salvación el cual ha sido cuidadosamente armado a partir de la perspectiva de Isaías y que expresa la doble dimensión de construcción de un camino así como la renovación de la creación. El agregado de Lucas 3.5-6 de Isaías 40.4s corresponde a una visión integral de toda su obra que comprende el *Evangelio y los Hechos de los Apóstoles*. Ahora podemos ir comprendiendo el proceso de redacción de cada evangelista. El análisis de los textos se hace esencial para proponer hipótesis de trabajo en el campo de la historia de la redacción. El estudio sinóptico no puede captarse fuera de la lectura de los textos mismos y de su análisis y reflexión.

c.3. Resumen del estudio sobre la sección de Marcos

Dicho esto, podemos volver sobre Marcos quien no contempla el doble bautismo en Espíritu Santo y fuego. En conclusión, sobre esta sección de la Introducción de Marcos podemos decir:

- a. El bautismo en el Espíritu que anuncia esta sección de la Introducción de Marcos apunta a una experiencia inusitada de Dios, quien rompe el silencio de la era sin profecía.
- b. La irrupción del Espíritu es el núcleo central de la tradición que subyace a los cuatro evangelios. En este núcleo se concentra la novedad del mensaje de los y las seguidoras de Jesús: Él es el portador del Espíritu y el medio de donación de este a las comunidades.
- c. El bautismo en el Espíritu Santo y fuego que indican Mateo y Lucas es tomado de la fuente Q en donde se hace alusión al juicio inminente de Dios sobre la injusticia.
- d. Juan el bautista es considerado por los cuatro evangelios como el precursor, su tarea es de preparación para el arribo de “el que viene”, el cual tiene carácter apocalíptico como se verá más adelante.
- e. El núcleo de la predicación de Juan y luego de Jesús es la transformación del corazón de quienes escuchen, no el mensaje, sino el nuevo tiempo que ha llegado. Sin embargo, cada evangelista toma la tradición y la relee de acuerdo con su punto de vista. Las diferencias son fundamentales para comprender el programa narrativo de cada cual.
- f. Lucas, en particular, construye un programa de salvación basado en gran parte en la fusión de dos elementos tomados de Isaías: la inversión de lo de abajo-arriba y la nueva creación realizada por el Espíritu. El caso de Mateo es distinto y podrá verse con más profundidad cuando estudiemos las bienaventuranzas en donde este concentra gran parte de su postura.

d. La rasgadura de los cielos: mito y apocalipsis

El punto central de la Introducción de Marcos está concentrado en los versos 9-13. Consiste en el bautismo de Jesús por Juan y los acontecimientos que surgen en este momento. La frase del verso 9 inicia como la del verso cuatro con el mismo verbo que allí tradujimos como “apareció”, en este caso, la construcción gramatical obliga a traducir ese verbo por “sucedió”. El sentido es de algo que acontece y, a diferencia de Juan, lo que acontece es que “vino Jesús de Nazaret de Galilea”. En este caso, Jesús está marcado por el verbo “venir” que implica un desplazamiento el cual está determinado por un lugar de origen Nazaret de Galilea. Juan no tenía ningún antecedente con excepción del desierto, Jesús tiene patria, origen, familia. Pero, al contrario de Lucas y Mateo, Marcos no profundiza en sus antecedentes. Marcos no incorpora nada de los relatos de la infancia que comprenden los capítulos 1 y 2 de Lucas y Mateo.

Jesús procede de una región que en el imaginario cristiano parece atrasada, poco culta y no precisamente judía: Galilea de los Gentiles como se le llama algunas veces. Como las gentes que “salían” para ser bautizadas, Jesús también vino con el mismo fin. Pero a diferencia de las gentes que vienen del sur de la región de Judea y de Jerusalén, él viene del norte. El espacio geográfico de Galilea es muy importante en el evangelio de Marcos, es allí donde llama a sus discípulos y en donde transcurren momentos clave de su tarea. Pero también la oposición entre el sur, Judea y Jerusalén, en donde está el corazón del judaísmo de la época resumido en su grandioso Templo, y el norte, Galilea marcado por la pobreza de los agricultores desplazados, plantea el problema político de fondo y da luz sobre la conformación de la comunidad de Marcos. Lo que hace este episodio particularmente significativo es el verso 10:

e inmediatamente, cuando **subía** del agua,
se vio, rasgarse los cielos
 y el espíritu como paloma **descendiendo** sobre él.

Se usa el adverbio “inmediatamente” que es característico de Marcos. También se usan dos términos antónimos ascender-subir y descender-bajar. Sobresale el verbo **rasgar** que abre el evangelio de Marcos en 1.10 y lo cierra en 15.38. Solo en estos dos momentos aparece en Marcos este verbo dándole un sentido estratégico en la narración del evangelio; en Mateo únicamente en el texto paralelo a Mc 15.38, es decir, Mateo 27.51. En Lucas aparece en el texto paralelo de la rasgadura del velo del templo Lc 23.45 y en 5.36 que, aunque tiene paralelo en Marcos y Mateo, estos usan un verbo diferente, se trata de la rasgadura, según Lucas, del remiendo de paño nuevo sobre paño viejo.

Lo que hace especial el uso del verbo rasgar en Mc 1.10 es que se refiere a los cielos. Estos son la habitación de Dios y el lugar en donde se va desarrollando la trama de la vida analógicamente a la de la tierra. Los cielos comprenden el sentido de las cosas que acontecen, no tanto que allí se definan, sino que allí, como un reflejo, se puede apreciar la significación de las luchas humanas y su relación con el Espíritu de Dios. Cabe recordar el estudio sobre la apocalíptica que se realizó en el curso de Introducción a la Sagrada Escritura 2 de esta carrera.

Los cielos, en Marcos no se abren, sino que se rasgan, como una tela que cubre y encubre esa densidad de significados. Este sentido, se aprecia en el libro de Apocalipsis:

4:1 Después de esto miré, y **vi que había una puerta abierta en el cielo**. La primera voz que oí era como de una trompeta que, hablando conmigo, dijo: “¡Sube acá y yo te mostraré las cosas que sucederán después de estas!”.

10:4 Cuando los siete truenos hubieron emitido sus voces, yo iba a escribir; pero **oí una voz del cielo que me decía**: “Sella las cosas que los siete truenos han dicho, y no las escribas”.

10:8 **La voz que oí del cielo** habló otra vez conmigo, y dijo: “Ve y toma el librito que está abierto en la mano del ángel que está en pie sobre el mar y sobre la tierra”.

11:12 Entonces oyeron **una gran voz del cielo**, que les decía: “¡Subid acá!”. Y subieron al cielo en una nube, y los vieron sus enemigos.

12:10 Entonces **oí una gran voz en el cielo**, que decía: “Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque ha sido expulsado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche.

14:2 **Oí una voz del cielo** como el estruendo de muchas aguas y como el sonido de un gran trueno. La voz que oí era como de arpistas que tocaban sus arpas.

14:13 Y **oí una voz que me decía desde el cielo**: “Escribe: “Bienaventurados de aquí en adelante los muertos que mueren en el Señor”. Sí, dice el Espíritu, descansarán de sus trabajos, porque sus obras con ellos siguen”.

15:5 Después de estas cosas miré, y **fue abierto en el cielo el santuario** del tabernáculo del testimonio.

18:4 Y **oí otra voz del cielo**, que decía: “¡Salid de ella, pueblo mío, para que no seáis partícipes de sus pecados ni recibáis parte de sus plagas!,

19:11 **Entonces vi el cielo abierto**, y había un caballo blanco. El que lo montaba se llamaba Fiel y Verdadero, y con justicia juzga y pelea.

La imagen de la apertura de los cielos y la consecuente voz que surge de ellos es propio del Apocalipsis. Marcos recurre a la misma experiencia, al subir Jesús del agua, se rasgaron los cielos y descendió el Espíritu, luego se escuchó una voz:

11. y una voz vino de los cielos:

“Tú eres el hijo mío, el amado,
en ti me he complacido”.

La voz expresa el sentido de lo que está aconteciendo. El Espíritu de Dios toma a Jesús y ahora este personaje de Nazaret de Galilea se transforma en el eje del nuevo momento creacional que está sucediendo. Marcos ubica a Jesús en el contexto de la apocalíptica. La experiencia humana queda marcada por la fuerza del Espíritu que desciende de los cielos y ahora habita en Jesús. El puente entre ambos mundos queda operante y con él se concluye el silencio de Dios, la era sin profecía, la era sin Espíritu. De nuevo los seres humanos pueden ver el camino de la nueva creación, del éxodo final en donde se podrá construir, con nuevos corazones un orden de justicia y paz.

Este es el fundamento del mito. Marcos inicia su narración con la irrupción del Espíritu que forma un ser humano nuevo en Jesús. El contenido del evangelio no es una persona o un proyecto, sino la renovación de todas las cosas. El especialista Ched Myers indica lo siguiente sobre esta sección sobre el carácter apocalíptico de Marcos:

Para la época de Marcos estaba bien establecida (la apocalíptica) como discurso de protesta política. De acuerdo con Horsley, la función social de la apocalíptica fue encender la imaginación sociopolítica de los oprimidos. Primero, renovando los símbolos y reapropiándose de las narrativas hebreas de liberación, funcionaba como “memoria”. Segundo, promueve una “imaginación creativa” de un futuro en el cual Dios restaurará la justicia y una completa humanidad del todo. Y tercero, el combate dualista del mito funcionando como una “desmitologización crítica de las pretensiones y prácticas del orden establecido”. “Los emperadores no eran divinos, y los sumos sacerdotes no eran sacrosantos... La imaginación apocalíptica entonces tenía un efecto de fortalecimiento sobre la habilidad del pueblo de resistir, y aún un efecto motivante hacia la resistencia o la revuelta” (J. Collins, 1987, 144).

Ched Myers continúa su análisis explicando cómo Marcos es deudor de la perspectiva apocalíptica, para lo cual aporta seis elementos de análisis, de estos, por razones de espacio pasamos a resumir cinco:

1. “La semántica de Marcos y la deuda intertextual a la apocalíptica incluye tradiciones folklóricas populares tales como las historias de exorcismos, o fuentes protoliterarias como las “hojas de propaganda” apocalíptica. Pero Kee nota: ‘Un desproporcionado interés en Daniel prevalece a través de (Marcos)... Daniel únicamente entre todos los libros del Antiguo Testamento es citado en cada capítulo; es del más alto nivel de significación para el N.T. como un todo el resultado de su abrumadora importancia para Marcos (1977; 45)’. Ciertamente, cerca junto con Daniel, el uso de Marcos de los profetas toma de forma equivalentemente “desproporcionada” de textos que los modernos especialistas atribuyen a los profetas tardíos “proto-apocalípticos”, tales como Isaías 24-27; 34-35, y 56-66; Ezequiel 38-39; Joel 3-4; Zacarías 9, 12-14; y Malaquías 3-4” (1988, 101-102). Este esfuerzo de Marcos por tomar textos de estas tradiciones supone un esfuerzo de **reconfigurar la memoria histórico-literaria** y que, de este modo su tarea es particularmente significativa para la formación de las comunidades cristianas originarias en especial de Galilea.
2. “La segunda característica es el radical dualismo apocalíptico, en el cual el nuevo orden de Jesús (narrado como el “Reino de Dios”) es fundamentalmente opuesto al viejo orden servido por los escribas. El relato de Marcos es una interpretación dramática del “nuevo cielo y la nueva tierra” según la tradición de la simbología apocalíptica, que Wilder llama el “teatro del mundo palingenésico” (palin: otra vez; genésico, del génesis: origen). El Evangelio es “direccionado hacia la creación de nuevos mundos: a los viejos símbolos le son dados nuevos significados y símbolos toman vida... Un nuevo orden de lo sagrado es traído dentro del ser y percibidos por la comunidad como la fuente de todo poder y significado; nuevos rituales emergen para recordar a la comunidad este orden sagrado” (Pager, 1975: 11). Este dualismo es evidente desde la primera homilía pública acerca del “nuevo vino” y los “viejos odres” (2.19-22). El viejo orden -su definición de espacio sagrado, estatus social, y autoridad cúllica/política- es confrontado y subvertido a través del vehículo narrativo de los relatos de exorcismo y de confrontación. El nuevo orden -su imperativo de inclusividad, equidad, servicio, y paciencia sufriente- es mediado a través de los relatos de conversión, milagros y sanidad, acciones simbólicas, y enseñanza parenética. Los dos largos sermones de Jesús (Mc 4 y 13) especialmente reflejan la perspectiva apocalíptica de las dos edades”. (1988, 102). Un elemento central dentro del pensamiento apocalíptico es la tensión entre dos momentos que se relacionan en un permanente enfrentamiento. De este modo, la lucha contra Satán a través de los exorcismos expresa la radicalidad de la nueva experiencia que se abre camino en la historia humana. Quienes, de una u otra forma, apoyan el mantenimiento de la situación tal cual como sucede en el capítulo 2 de Marcos que está compuesto por cuatro diálogos disputa, o controversias muestran a estos “ayudantes” del orden viejo que está siendo destruido. A la vez, el capítulo 2 muestra la ruptura sistemática de los valores y de prácticas que mantienen la vigencia de dicho orden y esta ruptura, como el rasgarse de los cielos, supone que ya está presente un mundo nuevo que convoca a ponerse en camino.
3. Vinculado con el dualismo expuesto antes, emerge lo que él llama la Guerra de los Mitos. Se trata de la confrontación entre Jesús y Satán y sus ayudantes, en particular los escribas. El texto clave según la lectura de Myers es Mc 3.23-27 que sirve para dar nombre a su libro “Atando al hombre fuerte”. Myers se pregunta ¿Quién es el Señor de la Casa? “¿Es el “hombre fuerte”, los poderes, o Jesús, el Hijo del hombre el personaje apocalíptico que Marcos toma prestado de Daniel?” (102). Transcribimos el texto clave para Myers con unos versos que le sirven de contexto:

- 21 Cuando lo oyeron los suyos, vinieron para prenderlo, porque decían: “Está fuera de sí”.
22 Pero los escribas que habían venido de Jerusalén decían que tenía a Beelzebú, y que por el príncipe de los demonios echaba fuera los demonios.
23 Y habiéndolos llamado, les hablaba en parábolas: -- ¿Cómo puede Satanás echar fuera a Satanás?
24 Si un reino está dividido contra sí mismo, tal reino no puede permanecer.
25 Y si una casa está dividida contra sí misma, tal casa no puede permanecer.
26 Y si Satanás se levanta contra sí mismo y se divide, no puede permanecer, sino que ha llegado su fin.
27 **“Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes, si antes no lo ata; solamente así podrá saquear su casa.**
28 “De cierto os digo que todos los pecados y las blasfemias, cualesquiera que sean, les serán perdonados a los hijos de los hombres;
29 pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tiene jamás perdón, sino que es reo de juicio eterno.
30 Es que ellos habían dicho: “Tiene espíritu impuro”.

El contexto de fondo de este pasaje es la proveniencia de la autoridad de Jesús y que este da al círculo de los Doce para que echen fuera demonios (3.15) como parte de sus tareas en el nuevo orden, y que los escribas le habían cuestionado en 2.7 ante lo cual Jesús responde en 2.10: “Pues para que sepáis que el **Hijo del hombre** tiene **potestad** en la tierra para perdonar pecados --dijo al paralítico--: A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.” Es claro que, si Jesús no tuviese la autoridad de Dios, es decir, la presencia de Su Espíritu, el paralítico nunca se habría levantado. Al levantarse demuestra que tiene autoridad para perdonar pecados. El juego del relato del capítulo 2.1-11 está en la relación recíproca entre pecado-enfermedad. El paralítico, en su enfermedad muestra el castigo de Dios, su condición física es testimonio de su relación con la divinidad. Solo Dios mismo podría perdonar sus pecados y, en consecuencia, sanarlo. Al quebrantarse el orden de las cosas el mundo tal cual era había dejado de existir. La conclusión es inadmisibles para quienes defendían el orden de las cosas, la autoridad del templo y sus estructura teológica y ritual.

Clave, también es la aparición del **Hijo del Hombre** (tomado de Daniel). Si existe una crisis cósmica en donde lo que había funcionado como orden del mundo y que debía respetarse a toda costa, ha caído entonces la realidad, tiene un nuevo referente para ser interpretada. El sentido de las cosas ha cambiado y ahora no hay forma de comprenderlo con las reglas del orden anterior. El Hijo del Hombre sería el punto de referencia que define el sendero a seguir. Pero este personaje aparece con fuerza en Daniel que ya es un texto apocalíptico. El capítulo 7 de Daniel inicia la sección de las visiones (Capítulos 7-12), que es donde se aprecia con claridad la experiencia apocalíptica del vidente. Una visión de cuatro bestias terribles abre la sección. Su importancia también tiene que ver con lo fundacional pues se busca una interpretación de la visión que no es otra cosa que una interpretación de la historia misma: “...le pregunté la verdad acerca de todo aquello. Me habló y **me hizo conocer la interpretación de las cosas**”. (Dn 7.16b). Para identificar la función del Hijo del Hombre veamos la primera sección del texto, es decir, Daniel 7.1-16:

7:1 En el primer año de Belsasar, rey de Babilonia, tuvo Daniel un sueño y visiones de su cabeza mientras estaba en su lecho; luego escribió el sueño y relató lo principal del asunto.

2 Daniel dijo: **“Miraba yo en mi visión de noche,**
 2b y vi que los cuatro vientos del cielo combatían en el gran mar.
 3 Y cuatro bestias grandes, diferentes la una de la otra, subían del mar.
 4 **La primera** era como un león, y tenía alas de águila. Yo estaba mirando hasta que sus alas le fueron arrancadas; fue levantada del suelo y se puso enhiesta sobre los pies, a manera de hombre, y se le dio corazón de hombre.
 5 “Vi luego una **segunda bestia**, semejante a un oso, la cual se alzaba de un costado más que del otro. En su boca, entre los dientes, tenía tres costillas; y se le dijo: “Levántate y devora mucha carne”.
 6 “Después de esto miré, **y otra**, semejante a un leopardo, con cuatro alas de ave en sus espaldas. Esta bestia tenía cuatro cabezas; y le fue dado dominio.
 7 “Después de esto miraba yo en las visiones de la noche, y **vi la cuarta bestia**, espantosa, terrible y en gran manera fuerte, la cual tenía unos grandes dientes de hierro; devoraba y desmenuzaba, pisoteaba las sobras con sus pies, y era muy diferente de todas las bestias que había visto antes de ella; y tenía diez cuernos.+
 8 “Mientras yo contemplaba los cuernos, **otro cuerno pequeño** salió entre ellos, y delante de él fueron arrancados tres cuernos de los primeros. Este cuerno tenía ojos como de hombre y **una boca que hablaba con gran insolencia**.
 9 “Estuve mirando hasta que fueron puestos unos tronos y se sentó un Anciano de días. Su vestido era blanco como la nieve; el pelo de su cabeza, como lana limpia; su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo.
 10 Un río de fuego procedía y salía de delante de él; miles de miles lo servían, y millones de millones estaban delante de él. El Juez se sentó y los libros fueron abiertos.
 11 “Yo entonces miraba a causa **del sonido de las grandes insolencias que hablaba el cuerno;**
 11b y mientras miraba **mataron a la bestia**, y su cuerpo fue destrozado y entregado para quemarlo en el fuego.
 12 **También a las otras bestias les habían quitado su dominio**, pero les había sido prolongada la vida hasta cierto tiempo.
 13 “Miraba yo en la visión de la noche, y **vi que con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre; vino hasta el Anciano de días, y lo hicieron acercarse delante de él.**
 14 Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará; y su reino es uno que nunca será destruido.
 15 “A mí, Daniel, se me turbó el espíritu hasta lo más hondo de mi ser, y **las visiones de mi cabeza me asombraron.**
 16 Me acerqué a uno de los que allí estaban y le pregunté la verdad acerca de todo aquello. Me habló y me hizo conocer la interpretación de las cosas:

Los versos 9-10 conforman el centro del texto y contienen la imagen del Anciano de días, es este anciano quien otorga el enorme poder al Hijo del Hombre. Las bestias fueron despojadas de su dominio y aunque no murieron sus días estaban contados. Así, Marcos retoma esta imagen del Hijo del Hombre y la vincula a Jesús como se aprecia en el Capítulo 2 arriba citado. No interesa identificar a este personaje en Daniel o en la tradición judía posterior, Marcos nos indica quién es para el propósito de su relato: Jesús.

La discusión en torno a Marcos 3.27 queda clara si entendemos que el fondo del asunto se basa en la lucha de los poderes que están expresados en “el hombre fuerte” y en quien le ata. Se traslapa, de este modo, el sentido de la visión de Daniel 7. Los poderes que dominan al mundo presente constituyen “el hombre fuerte” que debe ser atado para saquear su casa. Pero en el entorno de Marcos 3 que transcribimos antes, la cuestión que se trata de zanjar es la proveniencia

de la autoridad de Jesús frente a la cual se suscita una interpretación clara de los escribas: las acciones liberadoras de Jesús son fruto de su relación con el Príncipe de los demonios. Para que el orden vigente, viejo y caduco continúe teniendo sentido, lo nuevo, la era del Espíritu inaugurada por Jesús debe ser descalificada, volcada hacia quien se comprende como Señor de las cosas, que, para los escribas es Satán. Aquí se da la guerra de los mitos con toda su fuerza. Jesús arremete indicando que cualquier blasfemia será perdonada menos aquella contra el Espíritu Santo. Al interpretar, los escribas que las acciones de Jesús corresponden al príncipe de los demonios están identificando con este al Espíritu de Dios. Así, lo que está en juego no son palabras, sino una valoración de toda la acción de Dios en el mundo, es decir, su recreación. Entonces, el cielo nuevo y la nueva tierra que se propone con el arribo de Jesús lleno del Espíritu se valora como acción del Satán.

4. Vinculado a lo anterior, pero con otro acento se debe observar la lucha de Jesús por lograr que sus discípulos comprendan el momento climático que se está viviendo. Así dice Myers “Una cuarta caracterización descansa en el retrato que Marcos hace de los intentos especiales de Jesús para enseñar a sus discípulos, y la inhabilidad de ellos para comprender su real identidad, que no es diferente del dispositivo apocalíptico de la revelación secreta... Aunque contradice la sabiduría convencional, puede ser comprendida por cualquier simple campesino: el reino penetra la historia como la “más pequeña de las semillas” que crece, independiente del cultivo humano, hasta ser la mayor de las plantas (4.26-32).” (103). De modo semejante a los escribas, los discípulos tampoco pueden, con facilidad comprender lo que sucede. La realidad ha sido radicalmente transformada y no resulta fácil desvincularse de los valores asumidos para reinterpretarla. Los discípulos tienen que salir también de aquel tipo de valoración de las cosas.
5. “El misterio/paradoja de Marcos representa la quinta y más ideológicamente importante característica apocalíptica: la convicción de Daniel que el sufrimiento del justo es de algún modo en sí mismo eficaz para traerse abajo el viejo orden e iniciar la creación del nuevo (Dn 7.21ss). En consecuencia, para Marcos el solo “signo” escatológico es la cruz, que representa el “fin del mundo” en el verdadero sentido apocalíptico. Los poderes serán arrojados de los lugares altos (13.25s) solo cuando y donde el poder de la no violencia (“para salvar la vida, uno debe perderla”) es practicado.” (103)

La relación que propone Ched Myers entre Daniel y Marcos es fundamental para destacar la característica apocalíptica del evangelio como un todo. No se trata pues de un caso aislado de fragmentos apocalípticos aportados por la tradición como podría ser el discurso de Marcos 13. Es todo el evangelio el que describe, con la cruz como eje fundamental, la destrucción del orden presente y la nueva creación. Este esfuerzo tiene la mayor importancia porque define la espiritualidad de las primeras comunidades cristianas como una experiencia transformadora. El seguimiento como tarea del discipulado plantea el camino de renovación de todas las cosas, me refiero a los valores, instituciones, relaciones sociales que conforman el orden del mundo presente.

La introducción supone un esquema de entrada a esta nueva experiencia que se vive para quienes, como la semilla que cayó en buena tierra darán fruto a ciento por uno. Como parte de este planteamiento se ubican los versos 12 y 13:

12. e inmediatamente el espíritu a él **echó** al desierto.
13. y **estuvo** en el desierto cuarenta días **siendo probado** por Satanás,
y **estaba** con las bestias,
y los ángeles **le servían**.

El desierto vuelve a aparecer como espacio de una lucha profunda. Es la prueba de la integridad y de la confianza en la fuerza del Espíritu: El Hijo del hombre frente a las bestias como lo

presenta Daniel 7. El sentido de la prueba es propio de la tradición sapiencial. Textos como Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico (Ben Sirá) y Sabiduría señalan la prueba como parte del proceso de formación de integridad de la persona necesita para alcanzar la sabiduría. La experiencia de Jesús en el desierto supone dos elementos: el primero tiene que ver con la tradición del éxodo que involucra no solo el desierto sino también los cuarenta días análogos a los cuarenta años que Israel pasó siendo probado en el desierto; el segundo, su experiencia personal con Dios que implica de una u otra forma parte de su llamado profético.

La sección del bautismo de Jesús expresa toda la dimensión apocalíptica del evangelio de Marcos y muestra el proceso de asimilación y preparación necesarios para cumplir con el programa propuesto en los versos 2 y 3 del evangelio. Ahora toca anunciar la llegada de esa nueva realidad densa y rica que exponen los versos siguientes.

e. Emerge el acontecimiento fundante de la nueva comunidad: el evangelio de Dios

Como hemos dicho antes, la propuesta de Isaías 40-55 relee el mito fundante del éxodo en un nuevo contexto: la culminación del destierro (ver materiales de Introducción a la Sagrada Escritura 2). Esta propuesta inicia con el anuncio de consuelo para el pueblo que ha sufrido dos veces el castigo. Ahora empieza un proceso de liberación que requiere de la construcción de sendas rectas, o, dicho de otro modo, de una espiritualidad de la justicia. Marcos ha tomado en la cita compuesta de los versos 2 y 3 el paradigma del éxodo como eje de su relato. Lo ha asumido como un paso más allá de Isaías 40-55 que es un texto no apocalíptico. Todo cuando hemos dicho indica que Marcos está marcado por la experiencia apocalíptica y que ha interpretado la tradición sobre Jesús en el marco de esa tradición. Desde ahí ha leído a Daniel como apunta Ched Myers y los textos de la Biblia Hebrea que utiliza.

El último párrafo de su Introducción tiene que ver con la misión de Jesús. Este representa la realidad de la llegada de la Gloria de Dios según entiende Marcos Isaías 40.3. Ahora Jesús lleno del Espíritu inicia el camino de la nueva creación y dejando de lado la tarea bautismal se concentra en la predicación de la cercanía del Reino de Dios. Es muy importante el uso del verbo “se ha cumplido” pues a diferencia de Mateo y Lucas que utilizan dicho verbo mayor número de veces. Mateo usa el verbo “cumplir” en relación con la realización de lo dicho por los profetas o las Escrituras: 1.22; 2.15, 17, 23; 4.14; 5.17; 8.17; 12.17; 13.35; 21.4; 26.54, 56; 27.9. Lucas más bien usa el verbo en relación con la llegada del tiempo justo o propicio: 1.20; 4.21; 9.31; 21.24; 22.16; 24.44. La importancia del verbo en Marcos es que aparece únicamente dos veces. La primera en relación con la cercanía del Reino de Dios (1.15), al inició del Evangelio y la segunda, en el momento de su arresto: “Cada día estaba con vosotros enseñando en el Templo y no me prendisteis; pero así es, para que se cumplan las Escrituras.” (14.49). Este verbo abre y cierra la práctica de Jesús, así este verbo está profundamente vinculado a su hacer.

Jesús, no es el centro de su propia predicación, sino el medio como lo indica el verso 14, su tarea es predicar la cercanía real del Reino de Dios.

14. Pero después que fue entregado Juan,
vino Jesús a la Galilea
predicando el evangelio de Dios

El anuncio se concentra en el “Evangelio de Dios” que ya habíamos estudiado y que es explicado en el verso 15:

15. y diciendo
“se ha cumplido el tiempo
y se ha acercado el Reino de Dios,
transformen sus corazones
y **crean** (o sean leales) en el evangelio”.

Predicar el evangelio de Dios tiene como contenido: a. el anuncio del cumplimiento del tiempo; b. la cercanía del Reino de Dios; c. y el llamado a transformar los corazones y asumir con lealtad y fidelidad el evangelio. Si seguimos el desarrollo de la Introducción debemos observar cómo el proceso que allí se describe inicia con la preparación de Juan que bautiza y predica un bautismo de transformación del corazón para el perdón de los pecados. Las acciones de Juan tienen una fuerza de atracción que lleva a las gentes a desplazarse hacia él: “Acudía a él toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados.” (1.5). Parece que su convocatoria se dirige a las gentes del sur, del centro espiritual de Israel, Judea y en especial Jerusalén. Luego del bautismo de Jesús y del arribo del Espíritu con la consecuente prueba durante cuarenta días en el desierto, Jesús tiene, al contrario de Juan, una fuerza centrípeta, es decir, luego de ser echado al desierto, es él quien se dirige a las gentes y no del sur, sino del norte, a la región de Galilea: 1.14, 16, 18, 39; 3.7; 6.21; 7.31 y 9.30, para concluir en el capítulo 14.28: “Pero después que haya resucitado, iré delante de vosotros a Galilea” (También 15.41 y 16.7). Galilea es el espacio de la práctica de Jesús.

Guelich resume de la siguiente manera aspectos centrales de los versos 14 y 15:

Tomado aisladamente este sumario sugeriría que Marcos vio a Jesús como el mensajero escatológico prometido en Isaías 52.7 y 61.1 quien anunciaría el arribo del gobierno de Dios y la liberación, las “buenas nuevas de Dios”. Pero tal comprensión de 1.14-15 pasa por alto el amplio contexto de 1.1-15 y el retrato de Jesús que emerge en 1.16-16.8. Jesús no solo proclama que el tiempo apuntado por Dios ha ocurrido; eso ha ocurrido con su propia venida. Jesús no solo proclamó que el Reino ha venido a la historia; su trabajo fue efectivamente el gobierno de Dios en la historia.

Juan había preparado el camino (1.2b-3, 5-8) proclamando un bautismo de arrepentimiento, prometiendo el perdón de los pecados y la venida de El más grande quien efectuaría esa salvación (1.7-8). La venida del Espíritu y la voz de los cielos (1.9-11), indica claramente que Jesús fue aquel de quien Juan había predicado. Es más, el Espíritu lleva a Jesús al desierto el lugar del prometido, donde él resistió las tentaciones de Satán y vivió en armonía con los animales salvajes y fue alimentado por los ángeles (1.12-13) apunta a la nueva era de la liberación de Dios. El tiempo señalado de Dios ha venido. En consecuencia, como la expresión climática de la promesa de Isaías, 1.14-15 concluye el “comienzo” referido por 1.1.

Para Marcos, Jesús fue ambos, aquel quien proclamó las buenas nuevas de Dios en términos de la venida de la promesa de Dios de un gobierno redentivo, y de aquel a través de quien estas buenas nuevas fueron efectivas en la historia. Jesús, el que predicó el evangelio de Dios, entonces él mismo llegó a ser parte de eso que es predicado como el evangelio. Consecuentemente, Marcos podría abrir su evangelio con el encabezado “El comienzo del evangelio concerniente a Jesús Mesías, Hijo de Dios, como fue escrito por el profeta Isaías...” (1.1-3) (Página 46).

Con esta conclusión se integran varios de los aspectos que hemos señalado arriba. Cabe resaltar la función de Jesús como “el más grande”, cuyos alcances implican, sobre todo, el sentido apocalíptico de la nueva creación contenida en la cercanía del Reino de Dios y la acción efectiva de Dios en la historia por medio de la presencia del Espíritu. Así, la densidad de la Introducción de Marcos señala un camino nuevo, una experiencia de Dios que es rica en novedades y alternativas para los seres humanos, en especial, para quienes están sufriendo de exclusión y marginalidad.

La Introducción como relato fundante abre, en la narración de Marcos, el camino para la constitución del ser humano nuevo. Uno de los ejemplos más ricos está contenido en el relato de Endemoniado Geraseno en Marcos 5.1-20. Este relato se estudiará en el Estudio siguiente. Si pensamos en comunidades que, por su nueva experiencia de Dios, se ven enfrentadas al poder del viejo orden de las cosas presente en la cotidianidad y que ejerce con fuerza su capacidad de controlar valores, prácticas y rituales, el relato de Marcos propone un nuevo comienzo de la creación. Tal comienzo encuentra en la tradición antigua, como es el caso de Isaías y los profetas, un asidero rico en elementos para alimentar esta nueva situación, desconcertante, aterradora. Experiencia que se ejemplifica con radical fuerza en Marcos 4.36ss:

- 36 Una vez despedida la multitud, se lo llevaron tal como estaba en la barca. También había otras barcas.
 37 Pero se levantó una gran tempestad de viento que echaba las olas en la barca, de tal manera que ya se anegaba.
 38 Él estaba en la popa, durmiendo sobre un cabezal. Lo despertaron y le dijeron: -- ¡Maestro!, ¿no tienes cuidado que perecemos?
 39 Él, levantándose, reprendió al viento y dijo al mar: -- ¡Calla, enmudece! Entonces cesó el viento y sobrevino una gran calma.
 40 Y les dijo: -- ¿Por qué estáis así amedrentados? ¿Cómo no tenéis fe?
 41 Entonces sintieron un gran temor, y se decían el uno al otro: -- ¿Quién es este, que aun el viento y el mar lo obedecen?

De este modo queda retratada la situación de la comunidad de Marcos en el momento decisivo: el del seguimiento al Maestro. El camino conocido ha quedado truncado, el nuevo no puede ser fácilmente asimilado, de ahí la importancia del dicho de Jesús:

Y nadie echa vino nuevo en odres viejos; de otra manera, el vino nuevo rompe los odres, el vino se derrama y los odres se pierden; pero el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar.
 Marcos 2:22

Marcos ha tomado el camino nuevo, difícil y complejo. Está obligado a poner bases para las cuales no tiene todas las respuestas. Se enfrenta a una realidad que con claridad contradice el corazón del evangelio, por eso su evangelio cierra con el grito de Jesús: ¿por qué me has abandonado? Pero no desespera ni se entrega a la frustración o al acomodo. El impacto de la nueva experiencia de Dios se abre camino como la semilla de mostaza, la más pequeña. El temor no puede ser la respuesta ante el acontecimiento que vive con la comunidad de fe. Por eso, su trabajo es construir las bases para seguir a Jesús. El camino, el éxodo, la nueva creación se constituyen en las imágenes que busca promover para que la comunidad encuentre una guía y pueda llevar adelante la tarea de hacer efectiva, como Jesús, la cercanía del Reino de Dios. La narración de mito fundante de Jesús, le permite cumplir un papel formativo en tal nueva realidad.

Preguntas de síntesis, análisis y reflexión

El texto anterior es un estudio sobre la introducción del evangelio de Marcos para mostrar cómo desde el inicio el Evangelio propone una reconstrucción mitológica acerca de Jesús y de sus palabras y hechos. Es el texto de los orígenes tal y como los vive Marcos y su comunidad.

- ¿Qué aspectos le parecen importantes del estudio realizado con la Introducción del Evangelio de Marcos?
- ¿Cuál es la importancia de entender el Evangelio de Marcos como un relato mitológico?

- c. ¿Por qué sería importante para la comunidad marcana un relato de este tipo? ¿Cuál sería su situación de vida?
- d. Analice el aporte de Ched Myers sobre la base apocalíptica del evangelio de Marcos.
- e. ¿Valore el acercamiento a la Introducción de Marcos?
- f. Analice la presencia del pensamiento de Isaías en la construcción de los evangelios.

Estudio 3: ¿Quién es Jesús para nosotros hoy? Nuestra imagen de Jesús y las películas

Objetivo 3: Reflexionar sobre las diferentes construcciones de imágenes del Jesús histórico y vincularlas con las experiencias comunitarias.

Orientaciones previas

Pensar en Jesús de Nazaret como se vio en el estudio anterior es una tarea compleja. Las imágenes que han sido cultivadas en nosotros no siempre coinciden con la perspectiva de los textos bíblicos. Lejos de eso tenemos textos que hablan otros lenguajes y que a duras penas podemos vincular con aquello que ya sabíamos o dábamos, por cierto. En esta sección tratamos de mostrar algunos de las imágenes que hoy predominan en nuestro imaginario cristiano. No se trata de decir cuál es verdadera o cual es falsa, pues muchas de aquellas que no convergen con la perspectiva de la *Introducción de Marcos* son las más significativas para nosotros.

Algunas películas importantes sobre Jesús

La interpretación más influyente, a mi juicio, de la segunda mitad del siglo XX sobre Jesús la produjo Franco Zeffirelli con su película *Jesús de Nazareth* (1977). En ella tenemos un nuevo relato evangélico narrado con el lenguaje más popular del siglo pasado: el cine. Zeffirelli produjo un nuevo evangelio tomando partes de los cuatro evangelios y dándoles una interpretación narrativa y visual propia que combina muy bien con la perspectiva teológica dominante en los ambientes cristianos católicos y protestantes. Esta labor no es nueva, durante el siglo XIX se hicieron muchas armonías de los evangelios (nombre técnico que indica la construcción de un relato cortando trozos de los cuatro evangelios). Estas también tomaron forma de biografías y así nacieron las *Vidas de Jesús*, entre ellas la de Ernesto Renán quien la publicó en 1863 en París y fue publicada por la editorial EDAF en 1985.

La Dra. Adele Reinhartz presenta el acercamiento de Zeffirelli de la siguiente forma:

El Jesús de Zeffirelli es el Cristo cinematográfico más cercano a la perspectiva del Mesías escatológico o apocalíptico de la investigación erudita del Jesús histórico. El propio Zeffirelli admite que se propone que este filme sea rigurosamente didáctico, y reunió expertos en la Escritura para evitar imprecisiones. Es considerado ampliamente como el mejor filme sobre Jesús en el área del género de armonización, “*Jesús de Nazareth*” expresa la convicción de Zeffirelli de que Jesús fue un judío, probablemente un fariseo, inmerso en la mayoría de las prácticas y costumbres judías imaginables. El Jesús de Zeffirelli abraza la comprensión judía de elección, escritura y mesianismo. Él no se ubica aparte de los fariseos, aunque ellos ocasionalmente le objetan la compañía que mantiene con personas como Mateo un colector de impuestos y María Magdalena. Esta comprensión del judaísmo de Jesús aparece tanto directamente, a través de las palabras y actos atribuidos a Jesús como indirectamente, por medio de detalles tales como los extravagantes rizos de cabello que caen a los lados de la cabeza de José, que son reminiscencia de esos usados por ciertos grupos ortodoxos judíos hoy. Esto también se indica en la generosa descripción del ambiente judío galileo, y en particular en muchas escenas de la sinagoga en las cuales se describen los rituales judíos utilizando familiares oraciones en inglés y hebreo. Estas escenas resuenan con la común liturgia judía sin duplicarla precisamente. En la escena de

apertura, por ejemplo, el rabí lee del rollo, lo devuelve al arca, y recita la bendición sacerdotal (Un 6.24-27. En el trasfondo de la circuncisión de Jesús está la oración central conocida como el “Shemá” (“Escucha Israel, el Señor tu Dios el Señor es uno” Dt 6.4) cantada en hebreo. El Jesús de Zeffirelli viene para completar las esperanzas escatológicas de un pueblo cuya desesperación es expresada en términos bíblicos. Por ejemplo, la escena subrayada del dolor de los judíos en la secuencia de la matanza de los inocentes por los romanos (Mt 1.16-18) es seguida por el retorno de María, José y el infante Jesús de Nazareth (Mt 1.19-20), como sucede en el evangelio según Mateo. Pero la yuxtaposición visual de la escena en Belén y el paisaje pastoril de Galilea, y el cambio abrupto en el acompañamiento musical tipo canto funerario al jovial, acentuando el mensaje implícito de que Jesús es la respuesta de Dios al lamento de los judíos (*The Journal of Religion and Film*, Vol 2, No. 2-1998).

A lo anterior debo agregar que Zeffirelli destaca el carácter divino de Jesús sin explicitar las crisis propias de la conciencia profética. El ser humano enfrenta las tareas históricas que se le plantean de una manera crítica, es decir, se da, en su interior, una serie de profundas luchas. El Jesús de Zeffirelli sabe de dónde viene y para dónde va. Siente el designio de Dios en todo momento de modo que, el sentimiento de abandono que sufre en la cruz, según el relato de Marcos, ha sido disminuido al máximo.

El caso opuesto al de Zeffirelli es la propuesta de Martin Scorsese (1998) basado en la novela de Nikos Kazantzakis *La última tentación*. Película, esta, que generó grandes controversias y fue prohibida en varios países incluyendo Costa Rica. El ambiente en torno a estas dos películas muestra lo que planteábamos anteriormente sobre la tensión entre interpretaciones. Menos interesados el director y el escritor por reflejar la situación histórica de Jesús proponen un acercamiento más profundo a la conciencia humana. En palabras del propio Kazantzakis, que Scorsese transcribe al inicio de su película, se indica el propósito y el sentido de la novela y, en consecuencia, de la película:

Desde mi juventud, mi angustia primera, la fuente de todas mis alegrías y amarguras ha sido ésta: la lucha incesante e implacable entre la carne y el espíritu.

Llevo en mí las fuerzas tenebrosas del Maligno, antiguas, tan viejas como el hombre y aún más viejas que éste; llevo en mí las fuerzas luminosas de Dios, antiguas, tan viejas como el hombre y más viejas que éste. Y mi alma es el campo de batalla donde se enfrentaban ambos ejércitos. La angustia ha sido abrumadora. Amaba mi cuerpo y no deseaba que se perdiera; amaba mi alma y no quería verla envilecida. He luchado para reconciliar estas dos fuerzas cósmicas antagónicas, para hacerles comprender que no son enemigas, sino que, por el contrario, están asociadas, de manera que pueden reconciliarse de forma armoniosa, y de este modo yo podré reconciliarme con ellas.

Todo hombre participa de la divina naturaleza, tanto en su carne como en su espíritu. Por ello, el misterio de Cristo no es sólo el misterio de un culto particular, sino que alcanza a todos los hombres. En cada hombre estalla la lucha entre Dios y el hombre, inseparable del deseo de reconciliación. Casi siempre esta lucha es inconsciente y dura poco, pues un alma débil carece de fuerzas para resistir por largo tiempo a la carne; el alma pierde entonces levedad, acaba por transformarse en carne y la lucha toca a su fin. Pero en los hombres responsables, que mantienen día y noche los ojos fijos en el Deber supremo, tal lucha entre la carne y el espíritu estalla sin misericordia y puede perdurar hasta la muerte.

Cuanto más potente son el alma y la carne, más fecunda es la lucha y más rica la armonía final. Dios no ama las almas débiles ni los cuerpos sin consistencia. El espíritu ansía luchar con una carne potente, llena de resistencia. Es un ave carnívora que nunca deja de tener hambre, que devora la carne y la hace desaparecer asimilándosela.

Lucha entre la carne y el espíritu, rebelión y resistencia, reconciliación y sumisión, y, en suma, lo que constituye el fin supremo de la lucha, es decir, la unión con Dios; tal es la ascensión seguida por Cristo, el cual nos invita a seguirle marchando tras las huellas sangrientas de sus pasos (Kazantzakis 1995, 5-6).

Esta película fue caricaturizada al poner el eje de esta en la relación amorosa y sexual de Jesús con María Magdalena. De este modo, la última tentación sería el mantenerse apartado de lo sexual. Jesús no podía estar sometido a las necesidades biológicas y afectivas de los seres humanos. Por esto, la película fue considerada un modelo de herejía moderna. Ante esa valoración se debe indicar, con toda claridad, que la película tenía un eje muy distinto. El Jesús de Scorsese y Kazantzakis padece de una profunda duda sobre su llamado y la respectiva lucha por comprenderlo. La voz de Dios le hiere. Su cabeza sufre profundos dolores. Lloro, suplica, grita, pero, en su interior la vocación se hace más fuerte. Esto no impide que se rebele constantemente frente a Dios, hace cruces para los romanos de modo que en ellas se castigue a quienes buscan a Dios. Al final, pendiendo de la cruz, se abre un denso compás, luego sabremos que se trata de un sueño, en el que un ángel le indica que su sufrimiento ya ha sido suficiente y que ahora puede bajar y hacer una vida. Jesús baja e inicia una familia. La densidad de la raigambre de la conciencia humana en sus luchas más íntimas es parte medular de la película, esta se puede palpar en los colores, los escenarios, los diálogos, y la luz. Cada escena, cada argumento, cada imagen están cargados de pesadez. Pues en la historia de Jesús se reproduce, lo señala su autor, esta otra lucha: **la guerra entre la carne y el espíritu**.

Dado el impacto de esta película, prohibida y censurada, me gustaría aportar una valoración general hecha por el teólogo Karl-Josef Kuschel:

En la Última Tentación Martín Scorsese investiga el misterio de la conciencia que Jesús tenía de ser el Mesías. Escena tras escena, esta película trata de sondear la cuestión sobre cómo ha de ser la figura con la que enlazan las esperanzas de un Redentor, la figura que no vacila en aceptar el sacrificio de su muerte en la cruz, más aún, que –llegando al límite de su conciencia y del delirio- está dispuesto a cargar sobre sí todo el sufrimiento del mundo. Y, al mismo tiempo, en una larga secuencia onírica, se representa en forma de ficción la “última tentación” de ese hombre. ¿Qué habría sucedido si Jesús hubiera eludido su destino supremo, el sacrificio de su muerte en la cruz? ¿Qué habría sucedido si Jesús hubiera vivido una vida burguesa, se hubiera casado con una mujer, creado una familia, y hubiese muerto tranquilamente, cargado de días y cansado de vivir, y no con el clamor del ajusticiado? Así que la película investiga el misterio insondable e inquietante de esa figura y, al mismo tiempo, intenta representar escénicamente otras alternativas a fin de romper esquemas fijos...⁴¹

Lado a lado, ambas películas reflejan perspectivas radicalmente opuesta de la fe, y en esa fe, experiencias comunitarias más profundas. La fe cristiana se ha sustentado en la condición de infalibilidad, de confianza ciega, de obediencia absoluta, en donde no hay lugar para la duda o la indecisión. Tales expresiones de la condición humana reflejan infidelidad. Al contrario, la fe es certeza, adhesión, sumisión total, control. Pero, quien tenga conciencia de la complejidad de la vida y lo difícil que es buscar el camino de Dios, entiende que, la crisis, la duda, la indecisión, aun a medio camino de una tarea producto de un llamado religioso, son parte del proceso. Un ser humano que aplaca o reprime sus sentimientos es un monstruo. De lo anterior se desprende que, tanto Zeffirelli como Scorsese, oponen dos modos de vivir la fe y es Jesús el símbolo que usan para expresar sus vivencias y perspectivas.

41 Kuschel, Karl-Josef. 1997. “Expresión de la cultura, Protesta contra la cultura: la paradoja de Jesús en películas y novelas de la actualidad” en Concilium. Navarra: Verbo Divino. Páginas 14-15.

Otra forma de valorar la vida de Jesús la presenta *El Jesús de Montreal* de Dennis Arcand. Muy diferente a los dos anteriores pues apunta a cómo se viviría hoy la serie de relatos que los evangelios narran sobre Jesús. La trama se da en el contexto de la tradición de una pequeña congregación católica que cada año recrea teatralmente la pasión y muerte de Jesús. El párroco, preocupado por dar un acercamiento más fresco a ese evento, solicita ayuda a un joven actor que recién ha regresado a su país. Este joven actor no tiene nada, ni pasado, ni casa, ni familia, solo cuenta con un grupo de amigos que se reúnen para realizar la presentación. Daniel Coulombe es el nombre del actor en la película. Pero Daniel poco a poco, a fuerza de investigación para contextualizar el montaje, va encarnando a su personaje: Jesús. Se encuentra con él desde sus mismas entrañas.

La puesta en escena suscita una gran acogida del público, pero esto no es lo impresionante de la propuesta. Es el Jesús redivivo que emerge en Daniel y en los distintos momentos que viven él y sus amigos entre la elaboración de la obra y lo cotidiano. Así, el relato de la expulsión de los mercaderes del Templo, no se presenta como parte de la nueva versión. Más bien, se vive en un momento en que Daniel acompaña a una modelo a una audición. Indignado por el trato que se da a las modelos destruye el lugar, volcando cámaras, micrófonos y sacando a los representantes de la corporación que quiere publicitar su producto con una mujer que pueda descubrir sus senos. Aprezado y llevado a audiencia para juicio, debe enfrentar a una siquiátrica que lo haya simple y profundamente humano. Liberado tras una sencilla pero profunda argumentación ante el juez es llevado, por un abogado de mucho prestigio que está impresionado por su defensa, a un lujoso restaurante en uno de los edificios más altos de Montreal. Allí se vuelven a vivir las tentaciones de Jesús, en un ascensor de cristal mientras suben, junto a las palabras seductoras del abogado el marco de un bello atardecer se aprecia en la bella ciudad. Allí también, el abogado le presenta el panorama de posibilidades que tiene para lograr riqueza y fama, un horizonte sin límites para un actor joven, todo lo que pudiese desear se le pone enfrente. Pero Daniel tiene otra cosa en mente, su compromiso con la obra que está planeando y que se presenta en la película poco a poco, intercalada con esta otra historia, la encarnación de Jesús en Daniel. El actor es seducido por su personaje no por las “posibilidades” de triunfo y de una carrera. Daniel va dejando de ser Daniel y se va tornando su personaje: Jesús, Jesús de Montreal.

El párroco, inquieto por el giro de la obra, termina por prohibir su presentación, no obstante, Daniel y su grupo siguen adelante en los jardines de la Iglesia. El párroco llama a la policía para que interrumpa la obra. Se arma una refriega entre los guardias, algunos actores y, sobre todo, un espectador impresionantemente corpulento. Daniel está en la cruz y es derribado por la fuerza de quienes quieren ayudarlo. Grave, es llevado a varias salas de emergencias de hospitales con nombres de santos, en ninguno lo acogen, no hay campo para él. Solo el hospital judío le abre las puertas y muestra una profunda misericordia con el moribundo. Sin embargo, ya es tarde y Daniel muere. Durante el trayecto desde el jardín de la Parroquia hasta el final de su vida, Daniel es acompañado por sus amadas amigas que no lo dejan ni a sol ni a sombra. Ellas le aman, le conocen, desean que viva.

Digna de verse, esta película contextualiza el material de los evangelios y el espíritu de Jesús de manera brillante. La resurrección toma forma a través del trasplante de órganos.

Otra película que presenta parte de la vida de Jesús es la llamada *Bailarina en la oscuridad*. Se trata de una obra musical protagonizada por la cantante islandesa Björn. Película del año 2000 dirigida por Lars von Trier. La trama está protagonizada por una mujer con una enfermedad visual degenerativa que es incurable para ella pero que sí tiene un tratamiento para su hijo adolescente quien está empezando con los síntomas. Este es el centro de la película: lograr el tratamiento para su hijo, nada vale tanto, ni aún su propia vida. Esta base la va mostrando vulnerable en tanto la

enfermedad avanza sin que la gente a su alrededor sepa que está casi ciega. Su oído ha logrado darle ojos pero no para todos los casos.

En un momento, su casero un policía que parece bien acomodado junto a su esposa, se da cuenta que Selma no ve y la vigila para ver adonde guarda el dinero del tratamiento. Luego, cuando ella va a su trabajo, entra a la casa rodante donde ella vive y toma el dinero del tratamiento. Cuando Selma se da cuenta se vuelve loca, el objetivo de su vida, hacer que su hijo pueda vivir con la vista en buen estado, ha sido destruido por una persona que poco a poco se le descubre a Selma como su casero policía. Ella lo confronta, él le dice que está sin dinero, que el modo de vida de su esposa no está acorde con su salario y que necesita el dinero para que su esposa no se de cuenta que están quebrados. Selma suplica, ruega. Pero ya todo está hecho y el hombre le dice que lo mate por favor. Prefiere morir él antes de decir la verdad a su esposa.

En una situación muy tensa el hombre termina muerto con su propia pistola. Selma va a juicio y ella guarda silencio, como Jesús, sus razones diferentes, su objetivo cuidar a alguien más. Selma es condenada y llevada a la muerte. Resucita en los ojos sanos de su hijo.

En un caso como este, se puede valorar el trasfondo cristológico por la entrega de ambos a una causa justa y por su condena y asesinato injusto. Este es el nudo crítico de los evangelios: un justo es asesinado por manos de los injustos.

Algunas consideraciones

La presencia de y la conciencia sobre Jesús sigue siendo un punto central en la cultura occidental cristiana. El debate en torno a su figura y su obra son necesarios. Permite abrir horizontes en un esquema cerrado que ha clausurado su humanidad en el dogma. Esta dirección está alimentada por una, cada vez mayor, actitud fundamentalista, como por la amplia investigación que se lleva a cabo actualmente, así como por la necesidad de reformular y crear nuevos referentes culturales que nos ayuden a vivir mejor en este punto de la historia humana. No se trata de recibir estas propuestas acríticamente, sino más bien, buscar dentro de los reflejos de los nuevos espejos que se han puesto para identificar nuevos matices y mejores perspectivas de observación y comprensión.

Jesús es el centro de los evangelios sinópticos. Estos se escribieron por y para comunidades que, como nosotros, caminaron al filo de una época. Sostener el dogma como medio para aliviar el dolor y la pesadez de este momento no ayuda a crear los puentes de comunicación fundamentales para construir una tradición sana. Mucho menos aportan al fortalecimiento de nuevas identidades y nuevas prácticas para nuestros jóvenes.

La violencia es uno de los puntos centrales que nos plantea nuestro contexto. Buscar formas de reencontrarnos con Jesús de Nazareth es un principio que no podemos evadir. Pero tal reencuentro requiere el valor para cuestionar aquello que sumisamente hemos aprendido o reverenciado. No es a través de monumentos de piedra como lograremos transitar hacia un mundo más humano. Es la búsqueda silenciosa y persistente por una mejor visión de las comunidades de fe y, en ellas, del corazón mismo de la fe: Jesús. Se trata de la construcción de un camino en medio de las ruinas de una civilización y del surgimiento de otra que, según percibimos en los acontecimientos actuales, no ha logrado aprender a vivir en paz y para el beneficio de las mayorías.

Tal parece que preguntarnos ¿Quién decís que soy?, es un imperativo ético y, sobre todo, una búsqueda de sentido vital para nuestras vidas. Recordemos que el desarrollo de la cultura contemporánea debe buscar vías reales de lograr la convivencia en la diversidad. Ese proceso nos llama a crear bases que trasciendan las formas religiosas dominantes por una formación más rica y profunda en la espiritualidad. Es el Espíritu el eje de nuestra práctica de fe y este no puede ser domesticado por ninguna forma religiosa en sí misma. Las formas nos ayudan a ritualizar aspectos centrales de nuestra vida: el nacimiento, la celebración de nuestros esfuerzos más humanos, la muerte, la

construcción de parejas, el perdón, la culpa, el arrepentimiento, la reorientación de nuestra manera de pensar y hacer, etc. Pero las formas, también, pueden ser trampas y de estas debemos cuidarnos para no perder lo esencial: el Espíritu de Jesús.

Preguntas de síntesis, análisis y reflexión

Preguntas de reflexión para el estudio 3:

1. ¿Cree usted que es importante saber cómo lucía Jesús?
2. Le sugerimos que si no ha visto algunas de las películas mencionadas se tome el tiempo para hacerlo.
3. ¿Por qué piensa que la película “La última tentación” causó tanta crítica de las Iglesias?
4. ¿Cree usted que una película como esa afecta negativamente la fe? ¿Por qué?
5. ¿Piensa usted que la imagen de Jesús ha cambiado a lo largo de la historia? ¿Por qué? Si considera que ha cambiado ¿cuál es la importancia de esos cambios para los y las cristianas? Si considera usted que no ha cambiado ¿cree usted que los credos han logrado captar de forma completa la experiencia de Jesús con Dios? Si los credos han logrado captar de forma completa la experiencia de Jesús ¿por qué necesitaríamos realizar un curso como este?

Bibliografía

- Agua Pérez, Agustín. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Biblioteca Midrásica/4. Institución San Jerónimo, Valencia, España, 1985.
- Aguirre, Rafael. 1996. “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann”, en *Estudios Bíblicos*. Vol. LIV, Cuaderno 4,
- Aguirre, Rafael. 1987. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva. Ensayo de exégesis socio-lógico del cristianismo primitivo*. Bilbao: DDB, 197pp.
- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. 1994. *The Greek New Testament*. 4ta Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Alcalá, Manuel. 1989. *El evangelio copto de Tomás*. Salamanca: Sígueme.
- Azou, Georges. 1982. *En un principio Dios creó el mundo*. Traducido por Jesús M. Asurmendi. Navarra: Verbo Divino.
- Bernabé, Carmen. 1994. *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. España: Verbo Divino.
- Borg, Marcus, Wright, N.T. 1998. *The Meaning of Jesus. Two Visions*. San Francisco: HarperCollins Publishers.
- Brown, William. 2002. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Brueggemann, Walter. *La imaginación profética*. Presencia Teológica 28. Sal Terrae, Santander, España, 1986.
- Cazelles, Henry. *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Cristiandad, Madrid, España, 1984.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, editores. 1980–1985. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 2da edición. Traducidos del alemán por Mario Sala y Araceli Herrera. Salamanca: Sígueme. Cuatro tomos.

- Cook, Guillermo y Foulkes, Ricardo. 1990. *Marcos. Comentario bíblico hispanoamericano*. Miami: Editorial Caribe. 372 pp.
- Croatto, José. “El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos”, en RIBLA No8: Militarismo y defensa del pueblo. DEI San José, Costa Rica. 1991.
- de Santos, Aurelio. 1984. *Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Cuarta Edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Elliot, John. *A Home for the Homeless*. Fortress Press, Philadelphia, 1981. 306 pp. Publicado en Español por Verbo Divino, 1995.
- Elliott, J.K.. 1993. “El problema de la existencia de tres evangelios sinópticos. ¿Quién copió a quién?” En Antonio Piñero (ed.) *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. España: El Almendro de Córdoba. Pág. 95-115.
- Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*. Verdad e Imagen No93. Sígueme, Salamanca, España, 1985
- Finley, Moisés. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Crítica, Barcelona, 1981. 212 pp.
- Finley, Moisés. *La economía de la antigüedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974. 253 pp.
- Fitzmyer, Joseph. 1986. *El evangelio según Lucas*. Madrid: Cristiandad. Vol. 1, 2, 3.
- Fraijó, Manuel. *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*. Cristiandad, Madrid, 1985. 312pp.
- García Martínez, Florentino y Trebolle Barrera, Julio. *Los hombres de Qumrán. Literatura y estructura social y concepciones religiosas*. Trotta, Madrid, España, 1993.
- Gnilka, Joachim. 1992. *El evangelio según San Marcos. Mc 1.1-8.26*. Salamanca: Sígueme.
- Gottwald, Norman. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Fortress Press, Philadelphia, 1985. 704 pp.
- Grelot, Pierre. 1985. *Los evangelios: Origen, fechas, historicidad*. Cuaderno Bíblico No45. España: Verbo Divino. Segunda Edición.
- Guelich, Robert A. 1989. *Mark 1.8.26*. Texas: Word Books.
- Guevara, H. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid, España, 1985.
- Holmberg, Bengt. 1990. *Historia Social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*. Córdoba: Editorial El Almendro. Traducido por Jesús Valiente Malla.
- Horsley, Richard. 1993. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jáuregui, José Antonio. 1995. Historiografía y teología en Hechos. Estado de la investigación desde 1980. En *Estudios Bíblicos*. Vol. LIII, Cuaderno 1. Pág. 97-123.
- Jay, Eric. 1961. *New Testament Greek. An Introductory Grammar*. London: SPCK.
- Jeremías, J. 1980. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid, España, Cristiandad. Segunda Edición.
- Kloppenborg, John. 2000. *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Köster, Helmut. 1988. *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. Salamanca, España, Sígueme.
- Lakatos, Eugenio. 1964. “La astronomía egipcia y Babilonia en relación con la astronomía bíblica”, en *Revista Bíblica* No111–112. Enero–junio. Año 26. Buenos Aires, Argentina,

- Leipoldt, J. y Grundmann, W. 1973. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid, España, Cristiandad, 3 Tomos. Tomo I: Estudio histórico-Cultural, Tomo II: Textos y documentos, Tomo 3: Ilustraciones.
- Lenhardt, Pierre Y Collin, Matthieu. 1991. *La Torá oral de los fariseos*. Documentos en torno a la Biblia No20. Navarra, España, Verbo Divino.
- Leon-Dufour, Xavier. 1982. Jesús y Pablo ante su muerte. Madrid: Cristiandad.
- Levoratti, Armando J. “Materiales para la historia social del cristianismo primitivo”, en *Revista Bíblica*. Nueva Época No15. Octubre-diciembre. Año 46. Buenos Aires, Argentina, 1984/4.
- Malina, Bruce J. 1995. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas de Antropología cultural*. España, Verbo Divino, 244pp.
- Malina, Bruce, Rohrbaugh, Richard. 1992. *Social-Science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce, y Pilch John. 1998. *Handbook of Biblical Social Values*. Massachussets: Peabody.
- Malina, Bruce. 2002. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Sal Terrae.
- Martín, José Pablo. “El cristiano y la espada”. “Variaciones hermenéuticas en los primeros siglos”, en *Revista Bíblica*. Nueva Época No25. Enero-marzo. Año 49. Buenos Aires, Argentina, 1987/1.
- Mateos, Juan, Camacho, Fernando. 1993. *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. España: Ediciones El Almendro.
- Mateos, Juan. 1977. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Meeks, Wayne A. 1992. *El mundo moral de los primeros cristianos*. Bilbao, España, Desclée de Brouwer.
- Mester, Carlos. 1988. “Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época.” En *RIBLA No1. Lectura popular de la Biblia en América Latina: Una hermenéutica de la liberación*. Costa Rica: DEI
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Míguez, Néstor. “El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario, en *RIBLA No5 y 6: Perdonanos nuestras deudas*. DEI, San José, Costa Rica, 1990.
- Míguez, Néstor. 1993. “Jesús en la vida cotidiana.” En *RIBLA No14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza*. Costa Rica: DEI.
- Míguez, Néstor. “Los militares en la Palestina de Jesús”, en *RIBLA No8: Militarismo y defensa del pueblo*. DEI San José, Costa Rica, 1991.
- Moule, C.F.D. 1960. *An Idiom-Book of New Testament Greek*. Cambridge: University Press
- Moulton, W.F. y Geden A.S. 1906. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T.&T. Clark.
- Myers, Ched. 1988. *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: Orbis Books.
- Navarro, Mercedes. 1999. “Nombrar a las mujeres en Mc: transformaciones narrativas.” En *Estudios Bíblicos* 57, Madrid: Centro de Estudios Teológicos “San Dámaso” Páginas 459-481
- Navia Velasco, Carmina. 1994. “Jesús libera a una mujer”, en *RIBLA No18: Goel: Solidaridad y redención*. Costa Rica: DEI.
- Nestle, E., y Kurt Aland, Editores. 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27va Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Orbe, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Verdad e Imagen No105. Sígueme, Salamanca, España, 1988.

- Ortiz, Pedro. 1977. *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica.
- Pabón, José M. 1996. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Vox.
- Palacio, Carlos. 1978. *Jesucristo historia e interpretación*. España: Cristiandad. Páginas 23-57
- Pikaza, Xavier. 1992. *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías*. España: Verbo Divino.
- Pilch, John, Malina, Bruce. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Piñero, Antonio (Editor). 1991. *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. El España, Almedro de Córdoba, 476pp.
- Rahlfs, Alfred, editor. 1979. *Septuaginta*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Richter Reimer, Ivori. 1989. "Reconstrucción histórica de mujeres. Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16". En *RIBLA No4: Reconstruyendo la historia*. Costa Rica: DEI.
- Robertson, A.T. 1923. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville: Broadman Press.
- Ruiz, Daniel. 1950. *Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa*. España: BAC.
- Sanders, E.P. 2001. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- Schökel, L. Alonso, Sicre, J.L. 1980. *Profetas*. Madrid: Cristiandad. Vol. 1
- Schökel, L. Alonso, Luis. 1986. *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Cristiandad. Vol. 1.
- Schökel, L. Alonso. 1987. *Hermenéutica de la palabra. Interpretación literaria de los textos bíblicos*. Madrid: Cristiandad. Vol. 2.
- Schottroff, Luise y Stegemann, Wolfgang. *Jesús de Nazareth. Esperanza de los pobres*. Pedal 141, Sígueme, Salamanca, España, 1981.
- Seibert Cuadra, Ute. 1993. "La mujer en los evangelios sinópticos", en *RIBLA No15: Por manos de mujer*. Costa Rica: DEI.
- Ste. Croix, G.E.M. de. 1988. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*., Barcelona, Editorial Crítica. 850 pp.
- Stegenga, J. y Tuggy A.E. 1985. *La concordancia analítica griego-española del Nuevo testamento griego-español*. España: Clie. Traducción y compilación por Alfred Tuggy.
- Tannehill. Robert. 1986. *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Theissen, Gerd. 1985. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca, Sígueme. (original en alemán publicado en 1979).
- Theissen, Gerd. 1997. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme. 320pp.
- Trebolle Barrera, Julio. 1993. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción al estudio de la Biblia*. Madrid, España, Trotta.
- Ubieta, J.A., director del equipo de traducción. 1975. *Biblia de Jerusalén*. Segunda. Edición revisada y aumentada. España: Desclée de Brouwer.
- Urban, Angel; Mateos, Juan; Alepuz, Miguel. 1977. *Cuestiones de gramática y léxico*. Madrid: Cristiandad.
- Vaage, Leif E. 1996. "El cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q." En *Ribla. Cristianismos Originarios* (30-70). No.22 Pág. 81-103.
- Vaage, Leif. 1994. *Galilea Upstarts. Jesu' First Followers According to Q*. Valley Forge: Trinity Press International.

- Vena, Osvaldo O. “La lucha por la ortodoxia en las comunidades cristianas del segundo siglo”, en Revista Bíblica: Nueva Época. No37. Enero–marzo. Año 52. Buenos Aires, Argentina, 1990/1.
- Vidal. Senén. 1996. *Las cartas auténticas de Pablo*. España: Trotta.
- Zerwick, Maximiliano. 1997. *El griego del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino. Traducido y adaptado del inglés por Alfonso de la Fuente Adame.

OBSESIÓN CON LA HERMENÉUTICA

Una hermenéutica bíblica desde el lenguaje del mito (1998)⁴²

Introducción a la problemática de la hermenéutica bíblica: Jesús entre el Pan y la Palabra

La búsqueda de sentido parece ser uno de los componentes esenciales de la condición humana. El ser humano se confronta cotidianamente a procesos de organización de sus necesidades fundamentales y a su priorización lo que implica la asignación de valor a las diversas acciones que procuran el sustento más elemental de la vida. Así, por ejemplo, el acto invaluable de comer como necesidad biológica se plantea como una urgencia condicionada por factores psicosociales en donde, más allá de resolver una necesidad concreta e impostergable, esta se eleva al nivel de una lucha simbólica que involucra su dignidad-autorrespeto o humillación-degradación: comer no es solamente saciarse de materia (pan, frijoles, carne, etc.) sino también de sentido.

El libro de Proverbios, material que recoge la dichos de sabiduría que trascienden la experiencia codificada de una cultura particular, dice:

*Más vale mendrugo seco con paz
que casa llena de festines y pependencias.*

A diferencia de un león que mata a su presa sin cuestionarse o justificarse sobre el valor de la vida, el ser humano requiere, con el propósito de validar sus acciones más fundamentales, dar un valor o un sentido a sus actos. Como señala el libro de Proverbios la paz, que es un valor, eleva el “mendrugo de pan” a un nivel deseable por encima de la abundancia y variedad de alimentos tomados en el contexto de pleitos y luchas.

Esta tensión es presentada por el texto de Mateo de una manera más dramática al oponer los conceptos del pan y la palabra: “no sólo de pan **vivirá** el ser humano sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4.4). El ser humano necesita “pan”, pero no sólo pan, también y con la misma urgencia “palabra”, es decir, sentido-valor. Jesús, según Mateo, ha ayunado cuarenta días y cuarenta noches después de los cuales tuvo hambre (Mt 4.2). Queda entonces, expuesto a la fragilidad y necesidad del cuerpo que le urge a comer y es en este particular momento, cuando la vida está en juego, en donde aparece el Diablo que le instiga y reta a que, por medio de la palabra (“di”), convierta unas piedras en pan. Más allá de lo milagroso o de los poderes sobrenaturales de Jesús, lo que se le pide es transformar algo en alimento por medio de una asignación de valor. De esta manera Jesús queda confrontado a dos situaciones: el hambre, urgencia prioritaria y fundamental para preservar la vida y que padece a causa de la acción del Espíritu (este lo lleva al desierto para ser tentado por el Diablo y Jesús no come por 40 días), y el uso concreto del poder de su palabra (como Hijo de Dios -valoración mateana-), para aliviar su necesidad.

⁴² Este texto es parte de la tesis de licenciatura en teología de la EECR: Mena, Francisco. 1997. El lenguaje del mito como aporte de la hermenéutica bíblica latinoamericana. Aquí se reproduce el capítulo 1 de esa tesis.

No trata ese texto del ayuno o del menosprecio del cuerpo (Mt 11.19), sino del significado de un acto. El hambre y el pan que la alivia, que transforma la fragilidad en fuerza, quedan sujetos al sentido de la acción que, para Jesús no es únicamente aliviar el hambre. Se da, en consecuencia, un segundo nivel de crisis que surge de otra necesidad también concreta y vital: ¿desde cuál fuente de valor una cosa, algo material, se transforma en alimento para la vida? Jesús responde al reto con la afirmación “no sólo de pan vivirá el ser humano, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”, esta “palabra” es sentido último que hace del pan un verdadero alimento que da vida.

El sentido fundamental de orientar la práctica humana para saciar el problema prioritario de aliviar el hambre y así preservar la vida, es supeditado a un sentido más profundo. La palabra de Dios es el elemento trascendente (que no por ello deja de ser humano e histórico), la matriz vital de sentido en donde el pan, por medio de la palabra, se hace verdadero alimento. La urgencia de una situación crítica no menoscaba la importancia ética (de sentido) de una acción particular. La importancia del sentido de la acción se pone por encima de la necesidad concreta de saciar el hambre que él padece o de las limitaciones también concretas e históricas que la condicionan. Este ir más allá de las acciones o las necesidades biológicas fundamentales tiene una resonancia antropológica tal que no sabríamos identificar si las frases siguientes pertenecen a un evangelio, o a una persona en éxtasis místico: “El hombre nuevo está más allá de donde está el hombre normal. El hombre nuevo está más allá del cansancio de las piernas...El hombre nuevo está más allá del cansancio de los pulmones. El hombre nuevo está más allá del hambre, más allá de la lluvia, más allá de los zancudos, más allá de la soledad...Cuando el hombre empieza a olvidarse de su cansancio, a olvidarse de él, cuando empieza a negar a él mismo... Ahí está el hombre nuevo.”. Pero estas líneas no provienen de una experiencia religiosa, son parte de la experiencia guerrillera de Omar Cabezas con el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, sin embargo, podrían estar escritas también en cualquiera de los evangelios o de los escritos paulinos.

Volviendo a Mateo, Pierre Bonnard indica que el texto del Dt usado por Jesús en su respuesta al Diablo “no invoca un texto mesiánico que describa el poder del Mesías esperado, sino un texto antropológico general; Jesús espera y quiere ser un hombre, un judío fiel...El Cristo de Mateo interpreta estas palabras exactamente en el sentido del contexto deuteronomico, que trata de la prueba del pueblo de Dios en el desierto. Lo mismo que este pueblo, Jesús tiene hambre, pero quiere “guardar los mandamientos” de su Padre. La cita no hace alusión a dos aspectos de la vida: el pan para el cuerpo, la palabra de Dios para el alma o el corazón. Es la vida concreta y global del hombre la que no puede satisfacerse con pan sólo.”.

El acto cotidiano de comer provocó una serie de problemas hermenéuticos muy concretos durante la vida de Jesús. Mateo pone en boca de Jesús una queja por las actitudes de su auditorio frente a sus prácticas en torno a la comida. Así Mateo 11.16ss, nos remite a un Jesús que es llamado “comilón y borracho” en oposición con Juan que era cuestionado por no comer ni beber. El acto fundamental de comer se transforma en el campo de batalla de esa otra urgencia que mencionamos antes: la de asignar un sentido que haga de los actos algo comprensible. En consecuencia, las mismas personas que critican a Jesús por hacer, criticaban a Juan por no hacer. En ambos casos es el sentido “teológico” de los actos lo que se plantea como problema hermenéutico: ¿cómo debemos interpretar a estos dos personajes que, con prácticas opuestas, son símbolos de los deseos de Dios? Es el sentido de lo humano lo que está en juego.

El problema hermenéutico surge precisamente de la urgencia vital de dar sentido a las prácticas humanas para hacerlas comprensibles, es decir, para hacerlas humanas, o para descubrir en ellas su cualidad humana. En el acto hermenéutico los seres humanos se encuentran como prójimos o como extraños, como familia o como enemigos, como creyentes en Dios o como seguidores del Diablo. El valor que resolvamos darle a unas prácticas particulares puede muy bien movilizarnos en direcciones radicalmente opuestas a las que nos movilizaron antes de asignar tal valor.

Desde el punto de vista científico, la hermenéutica como ciencia teológica está compuesta por dos grandes campos complementarios pero distantes. El primero de estos campos es lo que se denomina exégesis y está constituida por diversos métodos que nos dan acceso a la mayor calidad posible de comprensión de los textos bíblicos. El segundo es la reflexión teológica la cual opera a partir de esta necesidad de actualización del sentido de la vida para el presente y que tiene como uno de sus cimientos el trabajo de la exégesis, pero que es mucho más amplia. La hermenéutica bíblica puede definirse como un proceso de diálogo entre el texto bíblico y la comunidad de personas que interpreta, muchas veces por medio de los servicios de una persona profesional que ofrece pautas para la interpretación y/o que sistematiza la producción de la comunidad.

Pero, aunque podamos explicar y diferenciar los campos disciplinares de distintos aspectos del ejercicio hermenéutico como operación teológica, la realidad cotidiana nos impone una agenda que nos trasciende por su complejidad y violencia. En un sentido estamos con Jesús en el desierto después de 40 días sin comer, hambrientos, sedientos, cansados. Sin embargo, ahora, esta abrumadora prueba física y emocional nos tiene confundidos y no sabemos si es el mismo Dios el que nos invita a transformar unas cuantas piedras en pan y si nosotros nos negamos poniendo como valor fundamental para la vida la Palabra del Diablo. Hoy vivimos dentro del campo de batalla de la guerra de los símbolos tratando de crear armas defensivas y ofensivas que nos posibiliten algo de seguridad en la supervivencia de nuestros ideales más sentidos, pero dadas las dimensiones del sistema que domina y la fuerza de su espiritualidad, nuestra criticidad puede muy bien convertirse en una voz que proclama el evangelio de ese sistema o simplemente ser reducida a ser una voz que clama en el desierto entre serpientes y lagartijas.

En la búsqueda de hacer eficaz la vitalidad de nuestra fe cristiana en un contexto cristiano hambriento no sólo de pan, sino también de sentido para sustentar la vida, nuestro mayor obstáculo como académicos es que la producción simbólica que generamos puede ser ilegible, y por tanto inhumana, para la mayoría de las personas que van a saciar su hambre de sentido en las bodegas de la iglesia electrónica (por ejemplo) que lo reparte equitativamente, aunque no de gracia. No es nuestra tarea como académicos dirigir nuestra investigación directamente a las mayorías populares como si fuésemos mesías multiplicando unos pocos panes, pero nuestra responsabilidad social y humana debe obligarnos a tomar el riesgo de criticar nuestros propios fundamentos epistemológicos en aras de transformar eso que llamamos ciencia en un arado que, en su modesto aporte, pueda ayudar a saciar en parte esa hambre.

Entiendo el problema hermenéutico, desde el punto de vista académico, como un problema de creación de sentido en un mundo saturado de símbolos de los que emanan múltiples sentidos con un mayor rango de verificabilidad. En otras palabras, este problema trata de responder a los siguientes interrogantes: ¿qué sentidos alternativos para la vida podemos crear, ofrecer, aprender, celebrar? ¿cómo ir recobrando algo de humanidad en un mundo altamente tecnificado y sin tiempo para el disfrute humano y comunitario? ¿cómo abandonar las trincheras del pasado revolucionario sin caer en la depresión, el cinismo o el acomodamiento cómplice? ¿cómo desarrollar un ejercicio de la criticidad que redefina el sentido de lo revolucionario? ¿cuál es el aporte de los teólogos/as a un mundo radicalmente religioso que ya no necesita la teología para vivir su religión? A estos interrogantes se pueden agregar los siguientes más directamente vinculados al campo de las ciencias teológicas: ¿es posible que la ciencia teológica nos ayude a construir instrumentos de interpretación más eficientes o más confiables? ¿Qué tipo de ciencia necesitaríamos? ¿En qué otras fuentes podríamos encontrar elementos que nos ayuden a desarrollar una mayor competencia hermenéutica que a la vez sea más comunicable y que apele a la sensibilidad de las personas?

La orientación básica para la solución de estas cuestiones, según me parece, es la de formular una perspectiva antropológica que sustente una ciencia hermenéutica alternativa, académica pero comunicable, reflexiva pero generadora de sentido para auditorios no especializados, crítica pero tolerante de la falta de criticidad, con capacidad plástica para expresar sus descubrimientos y aportes, más plástica en lugar de más conceptual.

1.1. El presente como realidad caótica y la búsqueda de un origen salvador

Para iniciar el proceso de reflexión sobre estas problemáticas debemos señalar que la primera crisis de la hermenéutica bíblica hoy surge al tratar de valorar unos textos antiguos (Biblia) nacidos en unas matrices sociohistóricas que ya no existen desde un contexto de situaciones que apenas se están dando. La experiencia caótica de un presente como el actual que aún está en carne viva, se opone al valor de puerto seguro que asignamos a los textos antiguos. Estos últimos han sido depurados de su caoticidad por el hecho de haber sido fijados por escrito. La escritura ordena el caos del presente que la gestó y les da a los textos un halo salvífico al ofrecernos, por medio de lo narrado, no sólo un principio sino también y especialmente, un final, aunque este quede abierto por la esperanza. El pasado congelado en los textos, “comprensible” dado que está concluido y expuesto de principio a fin ante nosotros, es punto de referencia fundante al cual podemos dirigir preguntas nacidas de nuestras inconclusas luchas cotidianas.

En consecuencia, la Biblia, para las tradiciones cristianas, es la fuente por excelencia de lo estable, lo permanente y del orden. Pero este Libro de libros por sus mismas matrices sociohistóricas está imposibilitado para responder directamente a nuestras preguntas nacidas de la angustia de una historia en movimiento constante, precisamente por provenir de otro útero histórico.

El problema práctico (ético, de resignificación o resimbolización) surge al mirar hacia atrás con el propósito de continuar hacia adelante. Volver atrás constituye un esfuerzo para ubicarnos dentro de unos ordenes (más bien sistemas de valores) que nos libren del caos producto del sentimiento de orfandad que acompaña la responsabilidad humana de crear. Nunca creamos de la nada, esto sólo lo hace Dios: “en el principio **creó** Dios...” (Gen 1.1), quien no nace de la unión de un varón y una mujer, que no tiene genealogía, que no tiene origen. Al contrario de Dios, los seres humanos partimos de un origen, y de las experiencias que hacen de lo somos hoy una cadena ininterrumpida de creación “desde el principio”. Volvemos al pasado fijado en textos para reconstruir paso por paso esa cadena de creación que percibimos rota o violada por las circunstancias históricas que van conformando el presente caótico y crítico.

Así los diferentes cristianismos comprenden como origen de lo humano y su organización social a Dios y como fuente testimonial fidedigna de tal nacimiento a la Biblia. Libro que no es un libro, sino una antología de libros, que tampoco lo son en sentido contemporáneo, sino más bien estos son los trazos fijados en un punto del proceso de digestión de comunidades particulares y plurales, de un mundo que apenas se estaba dando, sin autores identificables a ciencia cierta y sin fechas. En consecuencia, mirar atrás refleja la necesidad de “cosernos” al tejido de la experiencia humana sin la cual no existe un adelante posible. Por esta razón miramos con ansiedad atrás en busca de rasgos que sean ya, en la oscuridad de los tiempos ancestrales, ecos de lo que somos hoy y de lo que debemos ser mañana.

Para efectos de este trabajo, la cuestión sería qué origen debemos construir para cosernos a la historia humana y reiniciar un nuevo proceso de desciframiento. La propuesta que estamos presentando está alimentada por una perspectiva que revaloriza lo simbólico y que entiende lo racional como parte de la actividad simbolizadora de los seres humanos, reasignando a las ciencias un papel menos relevante al que tienen en nuestra cultura. Sin embargo, no es una desvalorización de las ciencias sino una reconceptualización de lo humano en donde las ciencias ocupan un papel

fundamental entre otras formas de conocimiento. Las ciencias no pueden resolver el problema del sentido de la vida por medio de la comprobación o desaprobación de hipótesis. La verdad científica se opone a la verdad que da sentido a la vida, aunque esta última no sea para nada demostrable, pues el aferrarse a la vida trasciende los límites de lo explicable. El origen que proponemos no está, entonces, en los textos bíblicos sino en una concepción del mito que, como lenguaje fundante de lo humano, emerge de ellos haciéndolos legibles y significativos. Por ende, el texto bíblico es un medio que nos remite a este lenguaje fundante: el mito, en donde nos encontramos aún antes de llegar a ser humanos como especie en lucha por sobrevivir. El mito es el espíritu del texto, su energía movilizadora y su capacidad comunicadora de sentido. El mito que origina el texto origina también nuestra interpretación de este pues, tanto los autores antiguos como los lectores contemporáneos estamos vinculados más allá de una fe particular y común por el hecho fundamental de que ambos formamos parte de la misma especie luchando por sobrevivir, para lo cual tratamos desesperadamente de saciar nuestra hambre de sentido.

1.2. La Teología de la Liberación como retorno al pasado desde los pobres

Aquí entramos a la experiencia de “regreso” de un movimiento (o varios) germinado en América Latina y denominado teología de la liberación. Para Hugo Assmann la Teología de la Liberación “es reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como acto segundo en relación con el acto primero de la praxis, sino también como palabra segunda en relación con la palabra primera de las ciencias humanas” (1976). Pablo Richard la define de la siguiente manera “La Teología de la Liberación es una Teología de la vida y de la esperanza, que busca **restablecer el sentido** de Dios y del Evangelio en la sociedad y en la Iglesia. No lo hace en forma abstracta y para siempre, sino en los procesos de liberación al interior de las nuevas situaciones y coyunturas históricas” (1993, resaltado nuestro)

Desde el punto de vista de la hermenéutica bíblica en la teología de la liberación, Georges Casalis llamó a este proceso dinámico de regreso y actualización “circulación hermenéutica” señalando que “la participación en las luchas contra los poderes de explotación y de opresión es el marco mismo donde la práctica cristiana va a encontrar su pleno desarrollo y a reanudarse con la dinámica **original** del evangelio -no olvidando que éste no se expresa plenamente sino en los dos Testamentos, al recordar con insistencia el Antiguo que todo es política y al subrayar el Nuevo, sin negar la evidencia anterior, que la política no lo es todo.” (1979, resaltado nuestro).

Casalis desarrolla de manera más compleja y dinámica la perspectiva de Juan Luis Segundo consignada en el concepto “circulo hermenéutico” que Segundo definió de la siguiente manera: “El continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.”. La condición problemática de este “regreso” constante a la Biblia impulsado por los compromisos con los pobres, vividos en el presente, dieron como una sistematización y propuesta teórica el trabajo de Clodovis Boff *Teología de lo político*. Boff dice que, en un sentido amplio en el contexto de una teología de lo político, entiéndase teología de la liberación, la hermenéutica designa “una teoría del sentido ‘cristiano’ de lo político, esto es, de buscar la comprensión de la praxis (política) a la luz de la fe. ‘Mediación hermenéutica’ quiere decir para nosotros la relación necesaria de una de la TdP (Teología de lo Político) con las fuentes cristianas, que confieren a esta TdP su identidad propia. De este modo, las escrituras cristianas son un recurso teórico obligatorio y constitutivo de todo proceso teológico”. En este sentido, dice “Los **textos fundadores de la fe** se ven sometidos a un trabajo de interpretación por el hecho de que su sentido no se encuentra por así decirlo, a cielo abierto. El tiempo ha ido ahondando una distancia entre ellos y nosotros. La operación de descifrarlos con que se intenta vencer esa distancia a fin **de reapropiarse del sentido original** del mensaje escrito se llama ‘hermenéutica’”.

En su análisis Boff aboga por una flexibilidad del proceso hermenéutico que procura renunciar a la ideologización y manipulación de los textos. Esto lo hace en polémica contra dos tendencias, por un lado, la tendencia que lee las Escrituras como si fuera posible el acceso directo al sentido original por encima de la tradición y los condicionamientos sociohistóricos del presente, y por el otro lado, una tendencia opuesta a la anterior en donde el sentido de los textos deriva únicamente de las urgencias del presente. En consecuencia, afirma contra la primera tendencia que, “lejos de ceder a la tendencia de controlar y dominar la pretendida ‘esencia’ de un texto, tenemos que concebir el texto como una fuente de sentido más bien que como una cisterna, como un foco de energía más que como una lámpara. **El texto de la Escritura cristiana está preñado de todos los sentidos virtuales que vieron la luz al contacto con la actualidad histórica.** Por eso -repi-támoslo una vez más- esos sentidos tienen que ser considerados como parte integrante del propio texto, que manifiesta de este modo toda su virtualidad **caiológica**”.

Pero también cuestiona la segunda tendencia hermenéutica al considerarla “una relación mecánica, automática y antidialéctica”. Siempre dentro del contexto de esta segunda tendencia, pero enriquecida por la experiencia de buscar nuevos sentidos para la orientación de la praxis, surge otra perspectiva que Boff denomina “modelo de correspondencia de los términos”

Según el modelo de correspondencia de los términos se comparan los términos en cuestión poniéndolos paralelamente. Basta entonces trasponer el sentido de la primera fracción a la segunda por una especie de calco hermenéutico”.

Un ejemplo de este modelo, aportado por Boff, es el problema de la relación entre Jesús y la política de su tiempo y en este aspecto la relación de Jesús con el movimiento zelota. Por un lado, con una posición pacifista aparecen Culmann y Hengel, y por el otro lado con la posición del zelotismo Eisler y Brandon. Concluye Boff diciendo: “nuestra hipótesis es que el nudo de las discusiones exegéticas y teológicas provocadas por estos estudios no estaba realmente en el orden del conocimiento histórico, sino más bien en el orden de los resultados políticos que podrían tener en términos de conducta social respecto a los cristianos. Esta hipótesis nos parece tanto más verdadera cuanto mayor era el apoyo que encontraba, implícita o explícitamente, esta situación polémica en la correspondencia ‘evidente’ entre la situación del tiempo de Jesús y la del período crítico que se estaba viviendo, especialmente en determinados momentos (segunda guerra europea, sacudidas de los años 60) y en unos países concretos (Alemania, tercer mundo)”.

La propuesta hermenéutica de Boff fue denominada por él como “modelo de correspondencia de las relaciones” y la esquematizó de la siguiente forma:

Escritura	Nosotros (TdP)
Su contexto	Nuestro contexto

“Así pues, hay que buscar la identidad de sentido, no en el nivel del contexto ni, por consiguiente, en el nivel del mensaje como tal, sino más bien en el nivel de la relación entre contexto y mensaje por un lado y por otro respectivamente. Es la relación homológica la que contiene el sentido. Ella es la que produce la ‘homosemia’, por el hecho de llevar el mismo sentido ‘espiritual’. Por eso, el nombre que mejor conviene a nuestro modelo es el ‘modelo de correspondencia de las relaciones’”.

La discusión sobre la forma de regresar al pasado para buscar luz para iluminar el presente ha requerido una constante reflexión crítica. Personalmente observo una crítica de la propuesta anterior de Boff en la perspectiva de José Severino Croatto en su libro *Hermenéutica Bíblica* (1984). Esta crítica implícita la resumo de la siguiente manera: la tensión entre las relaciones (ver el

esquema de Boff arriba) deja de lado que, entre ambas relaciones existe una densidad de relecturas de los textos y que como el mismo Boff señaló deben formar parte del texto leído¹⁸. Sin embargo, su esquema y su explicitación teórica no desarrolla la forma en que estos “sentidos virtuales” se han de incorporar en el proceso hermenéutico. Dicho de otro modo, Boff omite casi 20 siglos de “sentidos virtuales” dando un salto que une el nosotros y la Escritura.

Croatto propone un modelo teórico que relaciona la semiótica y la hermenéutica. Esto implica la articulación entre las lecturas sincrónicas de la Biblia y las diacrónicas. Un ejemplo de su propuesta está contenido en el siguiente párrafo:

De la red infinita de prácticas humanas, de experiencias sociohistóricas, surgen algunas como especialmente significativas, por una razón u otra, que son recogidas luego, en una palabra. Hay dos fenómenos hermenéuticos que se dan cita en este momento: por un lado, la palabra que surge del acontecimiento para narrarlo o celebrarlo, está operando una selección, privilegiando una experiencia y dejando en la sombra muchas otras. Es una forma de ‘clausura’ y, por tanto, de interpretación: ese suceso, y no otro, reclama la palabra. Por otro lado, esta palabra está interpretando el acontecimiento en el acto mismo de narrarlo ¡Nunca es una simple ‘crónica’, aunque así lo pretenda! ... Toda lectura de los sucesos se hace desde un lugar y, por lo tanto, con perspectiva. Lo sabemos, pero conviene destacar lo que implica aquel fenómeno de selección/clausura y de interpretación: un acontecimiento se vuelve significativo por alguna razón, por el contexto en el que tiene lugar, o por lo que podríamos por ahora denominar su ‘efecto histórico’, a saber, su influencia en las prácticas de un grupo humano determinado. No se trata, hay que remarcar, de una relación de causa-efecto donde la primera desaparece una vez producido el segundo, sino de una relación de sentido. En este nivel, un suceso es comprendido como expresión del sentido de otro el que, a su vez se va configurando como fundante. El paso del Jordán es interpretado por la tradición israelita (cf. el libro de Josué 3-5) a la luz del paso del mar a la salida de Egipto, pero nadie puede afirmar que es efecto de éste. Es importante por eso diferenciar entre causalidad y sentido.

Croatto continúa su planteamiento señalando que en la lucha de interpretaciones que pueden partir de un texto y que pueden ser excluyentes hay un elemento que posibilita esas diferentes lecturas. Dice: “las luchas de un pueblo por su independencia son leídas tanto para dinamizar y motivar un proceso de liberación, como para legitimar la represión de ese mismo proceso. Una lectura excluye a la otra, pero ambas remiten a un solo acontecimiento originario y ‘significativo’. Ambas lecturas obedecen a prácticas distintas -lugar desde ‘donde’ se lee-, por eso su conflictividad. Ninguna interpretación es inocente, y menos ‘objetiva’. El acontecimiento interpretado nunca es ‘objetivo’. Ello no implica que sea ‘subjetiva’ la lectura. Tiene que haber **‘algo’** en el acontecimiento, que permita derivar tal o cual interpretación. Lo decisivo más bien es la praxis que genera la lectura.”.

El concepto de polisemia que cruza esta obra de Croatto es clave para entender la base antropológica de su modelo hermenéutico. Polisemia no es el agregado conceptual que un texto va ‘guardando’ como producto del devenir histórico. En este sentido polisemia no es una carga signica. Polisemia es reserva simbólica, pluralidad de sentidos, que un significante dado (texto-acontecimiento narrado) potencia por su fuerza evocativa y vincula el pasado por medio de ese **‘algo’** que señalaba Croatto, a las vivencias de una comunidad en el presente. No se trata, por ende, de un proceso puramente racional sino más bien de un proceso vivencial complejo.

La teología tradicional ha difundido la creencia de que el kerigma bíblico se expresa en conceptos. Pero sabe muy bien hablar de símbolos (mal llamados ‘signos’) al referirse a los sacramentos. Se ignora que sobre Dios solo se puede hablar en símbolos (las cosas naturales que remiten en

transparencia a un segundo sentido, que trasciende de alguna manera la experiencia fenoménica) o mediante el mito (haces de símbolos como ‘relato’ que remite a los orígenes, para expresar el sentido de una realidad, institución, costumbre, etc. actuales). La fe de Israel estableció una ruptura con la cosmovisión mítica (fragmentación de lo sagrado en los fenómenos de la naturaleza, de allí su esquema cíclico), pero nunca con el lenguaje del mito, forma imprescindible del discurso religioso. El símbolo es ‘remisor’ a otra esfera por virtud de su polisemia semántica; el mito es un lenguaje quebrado que elabora una ‘historia’ de hechos maravillosos en el mundo divino que instauran el orden actual: ese recurso es justamente para ‘decir’ lo trascendente o simplemente el nivel de ‘sentido’ profundo que hay en las cosas, en aquello que es relevante en la vida del hombre inserto en un grupo (no hay mitos individuales).

En una palabra, el lenguaje sobre Dios no puede hacer abstracción de la imagen. A Dios no se lo conceptualiza (el dogma es una forma de gnosis que rebaja la experiencia de la fe al plano racional de interpretación); se lo representa en imágenes. La Biblia es, de punta a punta una representación de Dios sea en el lenguaje remisor del símbolo y del mito (aún los relatos más ‘históricos’ están interpretados y ‘quebrados’ para decir una dimensión de fe), sea en el de tantos códigos lingüísticos o géneros literarios que son otra expresión de la ‘imagen’ (en el sentido en que cada género comunica un mensaje por su estructura lingüística y no sólo por el contenido; por la ‘forma’ y no solo por conceptos).

El libro de Croatto va mostrando con múltiples ejemplos la riqueza antropológica de esta permanente búsqueda de sentido. Búsqueda que no requiere una justificación ideológica, sino que forma parte del proceso mismo de ser humanos. Al optar por el símbolo como vía apropiada para el lenguaje sobre Dios, Croatto revaloriza las experiencias de las comunidades tanto originarias de los textos como de las nuestras: el sentido no se da por la mediación de especialistas que lo elaboran en sus investigaciones, es una urgencia humana comunitaria y por ende polivalente, ambigua y conflictiva. Por eso, debemos entender que el vínculo entre ambas partes de la relación hermenéutica no deviene de la pura comprensión del sentido como si este fuese único, sino de ese ‘algo’ que como significante abre acceso a las diferentes lecturas por medio de lo que yo llamaría un eco experiencial. La propuesta de Croatto desdobra el lenguaje racional de Boff cuyo libro nace de una tesis doctoral y sin abandonar o desvalorizar el trabajo intelectual deja un espacio para ubicarlo en el contexto más amplio del conocimiento humano: la urgencia de sentido para la vida, la peregrinación persistente hacia el encuentro con los orígenes, aún más, en la necesidad humana de simbolizar.

Croatto es uno de los exégetas más sólidos y científicos de América Latina hasta el momento. Investigador creativo y disciplinado cuidadoso en su instrumental científico y conocedor de la literatura bíblica, revaloriza el poder del símbolo como lenguaje sobre Dios y cuestiona el uso de conceptos como el medio apropiado para acceder al mensaje bíblico. Esta es la clave de lectura que vamos a continuar desarrollando en nuestra propuesta hermenéutica.

1.3. Apuntes teóricos para una propuesta hermenéutica de los textos cristianos

Seguidamente voy a exponer el modelo antropológico de esta propuesta hermenéutica la cual participa de la perspectiva de Croatto sobre el símbolo como único lenguaje posible para hablar sobre Dios.

1.3.1. El pan y la palabra: un boceto de propuesta hermenéutica en tres niveles.

Retomemos nuestra reflexión inicial sobre la tensión entre Pan y Palabra. El hambre de Jesús es la necesidad biológica básica que presenta Mateo en el texto y es sobre esta base concreta y vital

que un ser humano particular se debate en una lucha con el Diablo. Al ser el Diablo el oponente, la lucha pasa a un plano de mayor profundidad: de la lucha cotidiana en el reino de los seres humanos se transita a las tensiones colosales del reino de las potencias originarias. Ni el hambre ni el pan están en discusión en el texto. La vida es el problema fundamental, pero la vida no es sólo saciarse de alimentos, la vida exige y de aquí la respuesta de Jesús, un sentido, un estar “cosido” a un sistema de significación que haga inteligible el mundo que habitamos. Jesús busca ser fiel a su fe en el Dios de Israel y la acción propuesta que le permitiría solucionar una necesidad urgente e inmediata se transforma en la confrontación de dos sistemas de significación que él ve como opuestos.

En consecuencia, buscar el sentido de nuestras prácticas que no son sólo acciones sino complejos sistemas de valores transformados en esfuerzos individuales y colectivos, supone también una urgencia. Pero una urgencia de segundo nivel, siendo el primer nivel el cuerpo y sus procesos biológicos. El término “segundo nivel” describe este sistema de sistemas de significaciones (valencias, significancias, instituciones, etc.) dentro del cual las diversas prácticas humanas cobran sentidos y por ende son comunicables. Las acciones más básicas que constituyen la cotidianidad, así como las más complejas que forman las estructuras sociales de toma de decisiones, forman parte de una red de sistemas de comunicación y conectividad que hacen de tales acciones algo humano y por ende comprensibles y susceptibles a crear compromisos individuales y comunitarios, con el poder de atraer y vincular a otras personas. Esta red es creación humana colectiva, no es algo dado, es producto, necesidad, mediación, y en última instancia adaptación de nuestros cuerpos a los diversos medios ambientes en que hemos decidido vivir, en fin, eso que llamamos cultura.

Si el primer nivel está explicitado por el “hambre” (Jesús después de 40 días de ayuno en Mt 4.3s), el segundo nivel lo encontramos en los conceptos de palabra que son usados por el texto. De igual manera, este segundo nivel lo encontramos en Mt 11.16ss en los conceptos de “comer” o “abstenerse”, mientras que el primer nivel en la necesidad biológica de comer algo. Comer y abstenerse están claramente relacionados con la necesidad biológica que denominamos “hambre”, pero ambos distanciados de la necesidad biológica primaria por la valoración de una comunidad que juzga qué, cómo y cuándo es apropiado comer y/o abstenerse. Tener hambre y la acción consecuente “buscar algo para comer” suponen una condición fundamental para la continuidad de la vida y su desarrollo, pero el complejo y dinámico desarrollo de estrategias, instituciones, valores, costumbres, sentimientos, etc. que hacen del acto de “buscar algo para comer” una práctica humana es, sin duda, un nivel más complejo de esa acción que busca resolver una necesidad biológica. Debemos, sin embargo, tener muy claro que ambos niveles sólo pueden verse separados por medio de un ejercicio teórico.

No todo lo que puede saciar el hambre es comida para la conciencia de los seres humanos y por ende, una materia básica para la vida, requiere ser nombrada y ordenada de acuerdo a las experiencias particulares de una comunidad para luego ser transformada en comida. Rubem Alves nos da un ejemplo del peso de este segundo nivel:

Me acuerdo de un caballero, educado en un mundo de cuidada alimentación y que aprendiera a detestar el seso, sin haberlo probado nunca. Fue a comer a una casa donde le sirvieron coliflor en empanadas. Después de la comida dirigió un elogio a la anfitriona:

-“Deliciosa, la coliflor...”

-¿Coliflor? El señor se equivoca. Es seso en empanadas...”

Y, sin que hubiese habido ninguna variación en los componentes físico-químicos de los alimentos, la palidez del huésped se transformó en la reacción de un cuerpo cuyo estómago se subió a la boca, seguida de la inevitable corrida al baño, para vomitar.²³

Alves concluye diciendo “Vomitara ¿qué? ¿El seso? Absolutamente. Vómito de palabras, rótulos, etiquetas.”

Junto a estos dos niveles existe un tercer nivel en esta tensión entre las cosas y su sentido, el cual hace posible que una experiencia vivida y valorada en un pasado remoto continúe siendo comprensible y significativa a través de la historia. Este tercer nivel se desprende del hecho de que el ser humano es corporalidad. Así, todos sabemos de una u otra manera lo que es el hambre, aún y cuando nuestra forma de vivirla y enfrentarla sea radicalmente diferente. Sabemos que el hambre conduce a la extinción y por ende es algo negativo para la vida.

El cuerpo es el vínculo que permite la comunicación en diferentes momentos de la historia humana y aún antes de ella: la historia que también es nuestra de los homínidos que nos antecedieron. El cuerpo humano es el producto de un proceso de diseño que se ha desarrollado a través de millones de años para adaptarse a ecosistemas que van desde el extremo calor de un desierto hasta el frío de los polos. Para que este proceso de adaptación sea eficiente cada grupo humano que se ha desarrollado en un ambiente particular posee cualidades también particulares: color de la piel, metabolismo, tamaño, u culturas particulares, entre otros aspectos.

También existe otra serie de elementos que nos constituyen y que nos permiten reconocer a otro ser humano y comprender aspectos básicos de su existencia más allá de las culturas particulares. Quizá estos aspectos nos pasan desapercibidos la mayor parte del tiempo, pero ahí están y dependemos de ellos: la ubicación de los ojos, la comunicación por medio de la palabra y los gestos, el nacimiento vía útero-matriz-vagina en uno solo de los dos géneros, la postura corporal, el desarrollo de las manos, las operaciones del cerebro, etc. Estos rasgos biológicos y psiconeurológicos conforman nuestra percepción de la realidad y también su valoración.

En un sentido, el día es mejor y más apropiado para nuestras actividades que la noche por el simple hecho de que nuestros ojos están adaptados para la luz y no para la oscuridad (“Dios es luz y en él no hay ninguna oscuridad” 1Jn 1.5). El desarrollo de instrumentos que potencien y hagan más eficientes las funciones de nuestras manos y pies que implican a la vez, la capacidad de mejorar las condiciones de vida como los medios para su destrucción (“Yahveh...Embraza el escudo y el pavés...blande la lanza y la pica” Sal 35 (34). 2-3). Como ejemplo de esto último pensemos en el desarrollo vertiginoso de las tecnologías del zapato deportivo en donde se diseñan modelos especializados para actividades específicas como correr, hacer ejercicios aeróbicos, escalar, caminar, este desarrollo es de particular valor comercial y cultural hoy (Nadie podría ser un adolescente “completo” sin zapatos Nike o Reebok hoy en un país pobre como Costa Rica). También vemos esta prolongación de nuestro cuerpo en la creación de complejas herramientas de precisión. El sentido de dirección en donde ir hacia adelante significa avance y optimismo mientras que el ir hacia atrás puede connotar depresión y autodestrucción porque la ubicación de nuestros órganos de percepción está en la parte frontal de la cabeza y no en la posterior (“Yo hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús” (Fil 3.13s).

1.3.2. Las tres fuentes de la experiencia hermenéutica: diseño teórico de la base antropológica de la propuesta hermenéutica

Esto que llamamos en el subtítulo “experiencia hermenéutica” más que un proceso científico es una urgencia que nace de la cotidianidad. Interpretar es una necesidad diaria, es la demanda sicofisiológica de ubicarnos en el mundo de los seres humanos, en relación con los demás y lo demás. En este sentido los tres niveles o fuentes mencionados se relacionan sistémicamente en

forma dinámica y de manera tan integrada que no se puede precisar a simple vista sus funciones particulares o sus funciones generales, tampoco aquellas que se derivan de las funciones producto de la conectividad entre sistemas.

Entendemos por sistema la dinámica de diversos elementos que en forma autónoma desarrollan procesos propios y particulares pero que dada la conectividad que existe entre unos y otros constituyen un todo mayor que no se puede definir como la suma de operaciones o procesos individuales. El sistema surge de la dinámica de tal conectividad creando procesos globales también autónomos pero dependientes de la dinámica propia de sus partes. Por ejemplo, cuando hablamos del sistema circulatorio en el ser humano, hablamos de órganos de constituciones diferentes (corazón, riñones, pulmones, venas y arterias, sangre) con funciones y dinámicas particulares pero que como conjunto operan un proceso que los integra y trasciende a todos. Aunque la constitución y operación particular los diferencie y puedan ser afectados por enfermedades producidas por factores distintos, el sistema como tal deja de operar y/o reduce su eficiencia con la falla de alguno de ellos. Pero a su vez el sistema circulatorio como sistema autónomo no puede funcionar por sí solo sin los procesos también particulares de los sistemas nervioso y digestivo. La fractura de uno de estos sistemas impide el funcionamiento de los demás y reduce o elimina la vida como producto y objetivo de la totalidad sistémica.

El problema de concepción se hace más complejo al ir integrando otros sistemas, por ejemplo y sin salirnos aún del cuerpo como sistema de sistemas, descubrimos las enfermedades sicosomáticas. Para comprender lo somático tenemos métodos e instrumentos de análisis más claros, así como para determinar las diferentes fallas de los sistemas orgánicos particulares y del conjunto como un todo, pero en cuanto a lo psicológico el nivel de complejidad cambia cualitativamente: ¿dónde se ubica lo psicológico en el contexto del cuerpo humano? Por esta razón la medicina sicosomática intenta tratar enfermedades que articulan de manera muy compleja síntomas somáticos surgidos a partir de problemas psicológicos o de vincular las dinámicas de ambos sistemas en una situación de enfermedad.

Un ejemplo de la complejidad de la interacción entre los sistemas puede ser la relación entre el infarto al miocardio y el estrés producto de la valoración de diversas situaciones cotidianas. Esta valoración no es estrictamente individual ¿qué pasa cuando este estrés está alimentado por la cultura y las dinámicas urbanas de finales del siglo XX? De este modo, la relación entre el infarto, el estrés y la comida se transforma en un campo de batalla en donde se articulan otros sistemas: el económico, el cultural, el social, el urbano, etc. El sistema económico determina qué productos son producidos y cuáles, determina también cómo estos son distribuidos, preparados y presentados, al mismo tiempo, estos dos sistemas anteriores se articulan con el cultural en el fenómeno urbano que llamamos “fast food”.

La “comida rápida” caracterizada por las grandes cantidades de sal, grasa y colesterol está diseñada para ser consumida rápidamente y continuar trabajando. Por esta razón el infarto no es sólo una falla cardíaca, es más bien la fractura del sistema total que ha sido creado por los seres humanos (no por todos) para posibilitar la continuidad de la vida humana y que en su desarrollo por medio de la cultura urbana ha potenciado condiciones destructoras de la vida. Sin embargo, a pesar del auge de enfermedades mortales generadas por el mismo medio urbano, este sistema se presenta y representa como único viable y, por ende, indispensable. Sus fallas suponen un problema de la eficiencia del sistema no de su organización y dinámica en sí y por ende la búsqueda frenética por ser eficientes se transforma en un componente que potencia la ya grande carga de estrés sobre las personas, las instituciones y la cultura en general.

Entonces, la guerra comercial entre McDonald's y Burger King con su consecuente guerra de precios aunada a la necesidad biológica de comer y al imperativo de la productividad, son factores que podrían aumentar la propensión al infarto. Por eso, el infarto en nuestras sociedades de finales del siglo XX no es para nada un problema del corazón, es una crisis de una estructura sistémica compleja que hemos creado con el propósito de vivir. Esto toca aspectos más de fondo en lo que a la concepción antropológica se refiere y es lo que trataremos de explicitar a continuación.

Nuestro modelo sistémico de tres niveles o fuentes trata de mostrar la complejidad del sistema de interpretación que conforma la característica básica de eso que llamamos raza humana. Al ser esta propuesta un intento de ordenamiento de cómo se constituye y cómo funciona la competencia hermenéutica de los seres humanos, tiene sólo un valor operativo. Es decir, trata de mostrar el funcionamiento del aparato hermenéutico del ser humano en aras de mostrar la complejidad del sistema de sistemas que posibilitan el trivial y cotidiano hecho de que, para vivir, los seres humanos requerimos comunicarnos y por eso nos esforzamos en establecer las bases de relacionamiento entre el individuo y la comunidad, entre el pasado, el presente y el futuro, y asignamos valencias a nuestras prácticas que aunque fuesen puramente la expresión de necesidades biológicas básicas se transforman en luchas titánicas para resolver una cuestión última: el sentido.

Volvamos al concepto de experiencia hermenéutica, en primer lugar, debemos decir que, entendemos por experiencia una relación conflictiva entre las prácticas humanas y sus significaciones. Es decir, experiencia no es lo que hacemos, o lo que hemos hecho con cierta constancia por un tiempo, no son los hechos, sino el proceso de elaboración que deviene de la reflexión de estos hechos, reflexión crítica pero no necesariamente científica, bien puede ser también sapiencial. Un proceso básico de la constitución humana es la "admiración meditativa" de sus actos. Así, el tener experiencia no es haber practicado algo por un tiempo sino las conclusiones de la reflexión sobre tales prácticas, un destilado de significancias, un reordenamiento valorativo de lo vivido. Hermenéutica es por ende el desarrollo de la destreza para comprender y comunicar ese proceso de reorganización. Cuando hablamos de las "fuentes" de la experiencia hermenéutica queremos significar, como ya dijimos, la abstracción operativa de los sistemas que posibilitan y determinan la dirección de ese ejercicio fundamental de interpretar: ¿cómo ubicarnos en el mundo de las significancias?

Gilbert Durand, autor que nos proporcionó parte del material teórico básico para este trabajo, entiende al ser humano en forma dialéctica como bien lo resume Garagalza: "Pues si bien el hombre se encuentra siempre solicitado por dos fuerzas extremas, que son las tendencias instintivas y las coerciones sociales y/o ambientales, lo que le caracteriza como tal es precisamente el hecho de mantener un equilibrio dinámico entre ambas, de establecer un acuerdo....En el seno de cada individuo y de cada cultura particular se viene a establecer una dialéctica entre estos dos 'polos', dialéctica que constituye lo que nuestro autor (Durand) ha denominado 'trayecto antropológico', entendido como: 'el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsaciones subjetivas y asimilatorias y las intimaciones objetivas que emanan del ambiente social'".

Esta perspectiva de Durand es la que uso como sustrato teórico para este trabajo, pero no de modo dialéctico como él, sino sistémico, es decir, articulación de sistemas autónomos pero conectados en lo cotidiano del ser-viviendo consciente de esa condición. La tensión entre lo biológico y lo cultural no resulta en esa constante que funciona como equilibrio entre ambos que es el "trayecto antropológico". Considero que ambos aspectos mencionados antes no son aspectos sino sistemas autónomos y conectados por múltiples otros sistemas. Como se puede apreciar a lo largo de este trabajo, el concepto de autonomía goza de una particular importancia. Entendemos por autonomía la dinámica particular de cada sistema. Es posible, aunque sea sólo como abstracción y a pesar de sus múltiples vínculos y sus escasas posibilidades de existencia individual, extraer

algunos de sus elementos constitutivos y la dinámica sistémica que los organiza y bocetear algunas de sus conexiones. El concepto de autonomía de cada sistema es relativa dada la cualidad constitutiva de conectividad que los caracteriza. El cuerpo humano, aunque pueda verse como un sistema autónomo y ser estudiado como tal, no podría existir sin el sistema cultural que le viabiliza tal existencia. Así autonomía es un concepto que facilita la explicitación de nuestro modelo pero que al mismo tiempo es relativo y básicamente operativo.

Entendidas estas explicaciones procedemos a la explicitación de las tres fuentes o niveles como los describimos en primera instancia arriba.

a. Primera fuente: el cuerpo

El cuerpo debe ser el punto de partida dado que es a final de cuentas la unidad fundamental de la condición humana. Esto puede discutirse según sea la perspectiva antropológica de quien lea. Algunas personas podrían decir que el cuerpo y el alma suponen los dos componentes fundamentales de ser humanos. Sin embargo, dado que nuestra perspectiva pretende un grado adecuado de integración por medio de un acercamiento sistémico, las concepciones antropológicas dualistas no ofrecen ningún aporte significativo a nuestro modelo, al contrario, son un obstáculo por su carácter desintegrador. Aquí cuestionamos profundamente las posiciones cartesianas con Fritjof Capra en su libro *El Punto Crucial* (1980) y con Daniel C. Dennett especialista en estudios cognitivos en *Consciousness Explained* (1991). También incluimos aquí a Durand según el resumen que hace de él Garagalza: “G. Durand pretende devolver a la imaginación la dignidad gnoseológica y ontológica de la que había sido privada por la doctrina clásica occidental, quedando relegada a ser una facultad inferior, ‘maestra de error y falsedad’, de la que el pensamiento ha de liberarse para alcanzar el nivel conceptual que caracteriza al auténtico conocimiento. Paralelamente, en la teoría clásica el hombre aparece dicotomizado por una ruptura o distinción radical entre cuerpo y alma, entre la (clara) conciencia racional y el resto de los fenómenos psíquicos (tenebrosos), subjetivos y accidentales, quedando estos últimos desvalorados hasta tal punto que, en la definición clásica aristotélica, el hombre es presentado exclusivamente como un ‘animal racional’”.

El cuerpo como fuente debe ser considerado como dinámica biológica que genera vida por medio de procesos complejos electroquímicos y físicos. Esta dinámica biológica se da en tensiones múltiples entre lo dinámico y lo constante/transformación-permanencia. El cuerpo es, en un sentido el mismo a lo largo de una vida particular, pero a la vez reconocemos a simple vista los cambios que se dan por factores como la edad y las condiciones ambientales en donde esa vida se da. Sin embargo, suceden diariamente cambios permanentes en la producción celular y bioquímica que son, en muchos casos invisibles. Este sistema para mantenerse operando requiere de la pronta, impostergable y constante atención de urgencias fundamentales para preservar la vida: la comida, la compañía, el sueño, la sexualidad, entre otras igualmente importantes y básicas.

El cuerpo humano en contraste con otros organismos está conformado de una estructura particular: su postura erguida, el desarrollo de las manos, la conformación de sus órganos de percepción y el cerebro, hasta ahora el más desarrollado de los organismos vivos conocidos. El cuerpo está regido por la variable de la actividad.

Durand construye su antropología simbólica a partir de su concepción de los reflejos dominantes. En palabras de Garagalza resumiendo el pensamiento de Durand “Dichos reflejos dominantes o ‘estructuras sensomotrices innatas’ quedan ahora definidos como ‘los más primitivos conjuntos sensomotores que constituyen los sistemas de acomodación más originales de la ontogénesis’. La dominante postural organiza por coordinación o inhibición de los otros reflejos la progresiva conquista de la posición erguida, de la verticalidad, sea esta física e intuitiva o matemática. La dominante de

nutrición se manifiesta en los movimientos de succión y de orientación en la búsqueda por el lactante de la teta. Ligada íntimamente a esta última y directamente derivada de ella, se encuentra la dominante copulativa, que rige los movimientos rítmicos del ejercicio de la sexualidad, así como los procesos cíclicos que en ella se superponen, con lo que ‘el amamantamiento se presenta como el preejercicio del coito’. Este esquema tripartito adquiere para Durand una gran importancia desde el momento que propone como hipótesis de trabajo que ‘existe una estrecha concomitancia entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas’”.

b. Segunda fuente: la cultura

El ser humano no es sólo impulso bioquímico, en contraste con otros organismos, incluso especies emparentadas, requiere de un aparato adaptativo mucho más sofisticado y complejo que no deriva directamente del cuerpo, esto es la cultura. Así el mecanismo de adaptación humano al medio es su complejo sistema de conocimiento que es siempre indirecto y que no reacciona frente al ambiente, sino que lo representa y organiza simbólicamente dándole valencias a distintos componentes de su entorno comunitario y ambiental. En palabras de Garagalza: “mediante estas representaciones, el hombre puede adoptar una actitud teórica y enfrentarse con su entorno natural de una manera ‘descargada’, evitando la compulsión que comporta la presencia directa. Adquiere así el sujeto una distancia crítica que le libera del atenuamiento al entorno, atenuamiento propio del animal, y le proporciona su característica ‘apertura’ al mundo”.

Esta mediación de la representación es la que le permite construir sistemas simbólicos que transforman las acciones en significados y valores y le dan la posibilidad de orientarse en el mundo con un cierto grado de control que trasciende las condiciones y situaciones condicionantes de la vida de otras especies. Este complejo sistema simbólico que es la cultura tiene, dada su cualidad reflexiva, la capacidad de desvincularse del cuerpo y de distanciarse de él hasta el punto de verlo como objeto de estudio. Esta capacidad es fundamental pues le permite crear modificaciones afectivas, instrumentales, organizativas que le viabilizan la consecución de su objetivo final: continuar viviendo. Pero también como elemento negativo de esta capacidad reflexiva sobre el cuerpo, el ser humano puede sentir que la condición de corporalidad es un estorbo o retraso, un obstáculo o impedimento en su búsqueda de valores o conocimientos, de aquí los dualismos antropológicos y los fundamentalismos.

Tomamos como punto de partida y concepto de trabajo el concepto de cultura explicitado por el equipo que elaboró el proyecto de Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional:

Se entiende por cultura el conjunto de conocimientos, comportamientos, rituales sistemas de signos propios de los órdenes comunicativo, religioso, ideológico, artístico, ético y otros similares que caracterizan una sociedad humana. Este campo corresponde a la producción simbólica o significativa, por medio de la cual se otorga sentido a la vida humana.

Debemos agregar que el concepto anterior requiere, para efectos de este trabajo, incorporar a las instituciones que fueron paridas en la dinámica humana colectiva y que a la vez alimentan los procesos de producción simbólica. La cultura es un sistema de productos dentro de los cuales el ser humano nace y se educa para vivir en el mundo. Productos, eso sí, que producen constantemente otros productos cuya característica es continuar el proceso de adaptación al medio humano y natural. La cultura no es la génesis del símbolo sino su producto, un estado mucho más finamente acabado y organizado de la capacidad representativa del ser humano, de su proceso de conocimiento. Así Durand indica un punto clave para la comprensión de una antropología integral, la articulación entre lo vital y lo cultural:

El sapiens es, de manera indisociable, un ser vivo, si no culto, al menos inmerso en una cultura. El animal humano, con su 'gran cerebro', es, por así decir, funcionalmente cultivable. Es lo que diferencia radicalmente el niño humano o el enfermo mental del mono o del perro: la sociedad -y su 'conciencia que es la cultura'- es para el hombre una forma simbólica doblemente exigida por los caracteres sociables del animal humano, tan desprovisto de instintos de supervivencia, y por las cualidades de mediatización reflexiva de su 'gran cerebro'. Este fenómeno de la interpenetración del comportamiento natural y de los datos culturales es posible gracias al fenómeno general de la neotenia humana, es decir que el cerebro humano nace inmaduro e incompleto. Mientras un joven chimpancé acaba su crecimiento dentro de los doce meses siguientes a su nacimiento, son necesarios un mínimo de seis años y luego de seis a doce años más, para que el cerebro humano se desarrolle. Dicho de otro modo, no hay desarrollo del cerebro sin 'educación' cultural...La naturaleza 'animal' y la cultura singular no son separables para el 'gran cerebro' humano, como tampoco se pueden escamotear en él las capas primitivas de la cerebralidad paleoencefálica y rinoencefálica".

Mientras que el cuerpo como sistema mantiene en tensión lo constante y lo transformacional, la cultura es un sistema en constante transformación, la mayoría de las veces casi imperceptible. Las instituciones, que usualmente tienden a pretender un mayor grado de permanencia, también están bajo el fuego constante de los cambios que son los que posibilitan su permanencia o vigencia dentro de la sociedad. Por esta razón, aunque las instituciones aparenten ser permanentes, tienen que ser valoradas como parte de los procesos permanentes de cambio que el sistema cultural requiere para ser eficiente en su relación con la condición de corporalidad y evolución que son características básicas del animal humano. La velocidad de los cambios y la percepción de lo permanente está condicionada por la relativa duración de la vida del animal humano. Una institución que permanece relativamente sin cambios por tres o cuatro generaciones da la impresión de eternidad, pero esto no es sino una concepción de tiempo particular en relación con la duración de la vida humana. Por otro lado, al ir cambiando las condiciones en que la vida humana se va dando hombro a hombro con los cambios y ajustes que las instituciones sufren, también se da una percepción de continuidad y permanencia que nos hace inconscientes de tales cambios. La fuerza del movimiento que generan los cambios nos da la impresión de quietud y permanencia.

Los fundamentalismos que valoran los cambios como caos o anarquía y se esfuerzan en mantener valores originales o fundamentales como guías perennes de sus movimientos o instituciones o sistemas de valores pierden de vista que el 'regreso' a lo original y originante es sólo posible por medio de la actualización que es en sí misma un proceso de cambio. En resumen, los orígenes cambian tanto como el presente que parece caótico. Cualquier origen que un grupo determina como el original o único posible supone únicamente un punto de referencia construido por la comunidad que lo determina.

A la vez, como señalamos arriba, la capacidad reflexiva del ser humano y su potencial representativo le permite apartarse del cuerpo al asignarle un valor menor en contraste con otros puntos de referencia que escoge como fundamentales en un momento determinado. Por ende, los fundamentalismos no son sólo sistemas simbólicos que reclaman la validez única y absoluta de su punto de referencia, sino que son el producto derivado de una inadecuada articulación de la capacidad reflexiva del conocimiento humano al rechazar la dinámica transformativa de la vida humana. Por así decirlo, es un esfuerzo frustrado por controlar el constante desequilibrio adaptativo del ser humano frente a lo cambiante de su percepción de la realidad.

En resumen, podemos decir que la transformacionalidad o cualidad de estar en permanente transformación es la característica de esta segunda fuente, no así lo inmutable. Consecuentemente, el ser humano vive en la matriz del desarrollo de rapidísimos y violentos (no sólo en sentido

metafórico) procesos de aprendizaje. De su capacidad de aprender proviene su capacidad de sobrevivir. Otro aspecto característico de esta segunda fuente que podríamos añadir, únicamente como concepción teórico-instrumental, es su condición social, colectiva en oposición a la primera fuente, el cuerpo que supone algo individual (los cuerpos son individuales). La segunda fuente es social y sólo en segunda instancia individual, lo individual deviene como experiencia colectiva, como valor derivado de la comunidad.

c. Tercera fuente: lo humano como posibilidad latente

Los dos sistemas anteriores requieren de un tercer sistema autónomo, no de una síntesis que funde (de fundir) aspectos de ambos creando una tercera cosa. Más bien considero que esos dos sistemas se integran gracias a este tercero que ha podido desarrollar una serie de relaciones de valor con funciones básicas y constantes de lo biológico. Previo a la cultura como sistema de productos simbólicos más terminados y refinados, el ser humano requirió en la profundidad de su mente vincular en términos de valor las funciones básicas de su organismo con un aparato simbólico matricial. Si la percepción de la realidad y su valoración suponen dos componentes ligados pero diferentes, esto es, los sentidos y los sistemas simbólicos, la posibilidad de integrar ambos requiere de un tercer sistema que produzca las líneas fundamentales de ligazón entre ambos.

Antes de ser seres humanos como producto del proceso evolutivo, los primeros homínidos se vieron obligados en su proceso de cambio hacia y de desarrollo de la postura erguida, de las manos con pulgar opuesto y de crecimiento del cerebro, a crear esquemas simbólicos de cierta permanencia que viabilizaran las nuevas adaptaciones físico-biológicas como adecuación al medio ambiente y a las más y más complejas relaciones grupales que esta adaptación requirió. El desarrollo de la postura erguida, del pulgar opuesto y del cerebro más grande implicaron también la pérdida de facultades básicas para la continuidad de la vida y se vieron en la necesidad de desarrollar nuevos mecanismos de adaptación, aquí inicia la ‘imaginación simbólica’ como mediación entre lo biológico y el medio. Esto hizo posible dada la lentitud de la propia evolución biológica de tener un cierto metalenguaje que permitiera la creación de otros símbolos más elaborados y con mayor potencial de comunicación.

En este sentido, la hipótesis sobre el desarrollo del lenguaje de algunos especialistas en los Estados Unidos es iluminadora. Plantean que el desarrollo del lenguaje hablado está montado sobre otro lenguaje complejo que se fue desarrollando por medio de gestos, “el lenguaje, no emerge de pronto entre los modernos humanos, como muchos investigadores creen, en algún punto entre los últimos 50000 años. En cambio, él evolucionó gradualmente, comenzando con nuestros primeros homínidos e incluso nuestros ancestros primates. Y al principio se trató de un lenguaje de gestos más que de palabras”.

Aportan para esta hipótesis una prueba indirecta: el desarrollo vertiginoso del cerebro humano (24 pulgadas cúbicas hacen cuatro millones de años, a 60 en el homo erectus y a 100 pulgadas cúbicas en los humanos actuales). La pregunta que surge es qué hacían estos homínidos con esos grandes cerebros. Algunos investigadores piensan que la mejor respuesta es el desarrollo del lenguaje. Las críticas o la indiferencia frente a esta hipótesis provienen en parte de la preconcepción de que el lenguaje humano es el hablado y por ende cualquier otro es cualitativamente inferior.

Por ejemplo, los chimpancés no han podido desarrollar un buen lenguaje de signos por dos razones: sus pequeños cerebros y sus manos. El autor del artículo resume la investigación de Stokoe, Armstrong y Sherman Wilcox de la Universidad de Nuevo México expuesta en su libro *Gesture and the Nature of Language*. Armstrong dice: “Los chimpancés caminan sobre los nudillos y tienen relativamente dedos largos y pulgares cortos, en realidad los pulgares no son opuestos como en los humanos...Una de las cosas que uno nota cuando observa filmes sobre chimpancés

comunicándose por signos, si uno conoce bastante acerca del lenguaje de signos, es que ellos simplemente no pueden hacer algunas de las formas básicas. Cuando nuestros ancestros se volvieron bípedos, sus manos rápidamente tomaron su forma moderna. Lo que les permitió manejar sus primitivas herramientas más diestramente- y esto les permitió también realizar complejos gestos con las manos. Tiempo antes de que nosotros tuviésemos gargantas capaces de hablar, tuvimos manos totalmente capaces de hacer lenguaje de señas”.

Y continúa diciendo, “En el lenguaje de señas, el hueco (grieta) entre la palabra y la frase puede ser articulado naturalmente por medio de un simple signo...Si un homínido vio a un leopardo saltar sobre una gacela, dice Stokoe, él podía haber ido y hacer un gesto a otro homínido que sería un movimiento de la mano como las garras frontales del leopardo y coger su otra mano. Esto no es decir leopardo, pero el leopardo saltó sobre algo. Uno consigue entender la relación de la cosa que se hizo en una unidad. Otros aspectos de gramática pudieron haber emergido de una manera similar; las expresiones faciales, por ejemplo, son adverbios naturales, modificando las acciones que son gestuadas”.

Culmina el autor del artículo con una cita de Armstrong que indica que “para un animal que usa herramientas y probablemente se mueve y carga cosas, tendrá mayor sentido (lo gestual) que la comunicación vocal” 37. Termina diciendo el autor que aún las personas que no son sordas usan un completo repertorio de gestos manuales y algunos son idénticos a los usados en el lenguaje de señas.

Claro está que esta hipótesis no necesariamente aporta una prueba directa sobre nuestro planteamiento, pero si deja claro que la formación del lenguaje exigió un proceso evolutivo biológico que, profundamente vinculado con el desarrollo postural, el de las manos y el del cerebro, posibilitó una estructura básica de simbolización que permitiera la comunicación de las percepciones y descubrimientos de los homínidos y luego en los lenguajes más complejos. Es la constitución y desarrollo de este vínculo entre la evolución hacia una corporalidad nueva y el consiguiente desdoblamiento en términos de valores embrionarios de las vivencias cotidianas y la nueva corporalidad lo que llamamos tercera fuente de la experiencia hermenéutica.

La creación de cualquier lenguaje simple requirió un firme anclaje biológico-simbólico que lo posibilitara al mismo tiempo que potenciara el desarrollo posterior de la capacidad de simbolización y su articulación en lenguajes complejos (segunda fuente). Esta tercera fuente no logra despegar lo simbólico de la dinámica biológica y por ser la evolución un proceso que sólo puede ser contado en términos de millones de años su composición tiene un sesgo de estaticidad, no-transformationalidad y absolutez.

Por esta razón los procesos de aprendizaje se hacen, en oposición al sistema anterior (segunda fuente), a bajísima velocidad. Esto es mucho más impactante si aceptamos que nuestro cuerpo es de esta manera en este particular momento de la evolución y que no sabemos cómo será dentro de otros 40000 años. Para un ser humano actual con un promedio de vida de 70 años, los últimos cuarenta mil años de desarrollo del *homo sapiens* resultan una verdadera eternidad, pero, desde el punto de vista de la evolución 40000 años no representan nada. Dado que este sistema se ha formado en cosa de millones de años es también transhistórico, transsocial, transindividual, transespecies. Esta manera de vivir el tiempo hace que esta tercera fuente tenga cierta cualidad de trascendencia. Esta cualidad de trascendencia debe entenderse en sentido de algo que trasciende a la especie *homo sapiens*, es la intuición de lo que permanece para siempre, que siempre ha existido aun cuando hoy podamos entender o imaginar que tal existencia aún está en tránsito. El sentido de eternidad como un “siempre” sólo es posible relacionamente, entendiendo el “siempre” en relación con el nacimiento de los humanos, es decir, “siempre” equivale a una pequeñísima fracción en la cronología de la creación.

d. Cómo se articulan las tres fuentes

El nivel de complejidad de los sistemas por sí solos se ve potenciado por su dinámica de conjunto. Veamos algunas características de este sistema de sistemas:

d.1. Concepciones de tiempo

Mientras que la primera fuente se maneja sobre la base de la inmediatez de la agenda corporal (segregación de ácidos gástricos, ciclos de sueño, menstruación-menopausia, primera eyaculación) y en una tensión dinámica entre lo cíclico (menstruación por ejemplo) y lo lineal (el crecimiento psicobiológico), la segunda fuente puede utilizar a gusto y según el contexto histórico-cultural diferentes formas abstractas de medición y definición del tiempo, el tiempo es convencional o una simbolización ritual de la dinámica cíclica del cuerpo y la naturaleza; o también la estructura de los tiempos finales (escatologías, utopías). El tercer nivel se desenvuelve prácticamente sin un factor de tiempo definido precisamente por la lentitud de las transformaciones biológicas producto de la evolución corporal del ser humano. Al contrario, esta fuente presenta un desbalance frente a las otras dos dado que su mayor fortaleza es la inmutabilidad (sentido metafórico relacionado con la tensión entre el tiempo de existencia del ser humano y el de la evolución).

d.2. Sobre la percepción de la historia

La tercera fuente contiene una historia desde los orígenes más oscuros de la raza humana, pero no es una historia narrable, es una historia genética, sin fechas. Una historia que se origina con la aparición de las primeras formas de vida. La segunda fuente en oposición a esta tercera reconstruye el peregrinaje humano en términos de tiempo cronológico, espacio y dinámica social. Esta reconstrucción se hace con base en recuerdos o documentos o incluso, actualmente, por medio de la reconstrucción de la historia genética. La primera fuente por su inmediatez no tiene historia, vive en un presente constante procurando obtener los componentes que le permitan continuar los procesos biológicos indispensables para la continuidad de la vida. La historia de los cuerpos es un producto de la segunda fuente.

d. 3. Concepciones de espacio

En la primera fuente el espacio es individual vinculable a otros espacios únicamente por medio de la unión sexual o el amamantamiento. En la tercera fuente el espacio existe sólo como transespacialidad, es decir, se desarrolla como vinculación de todos los espacios posibles en donde los cuerpos en evolución están viviendo. El espacio sólo es perceptible como límite individual o comunitario en el contexto de la segunda fuente. Sólo ésta es capaz de simbolizar los espacios en términos de valores particulares y limitativos. La segunda fuente puede determinar cómo y dónde un espacio es humano o comunitario.

1.3.3. La imaginación simbólica como mediación creativa de las tres fuentes

El ser humano se debate como resultado de la dinámica particular y conjunta de estas tres fuentes entre dos fuerzas en perpetua tensión: el descubrimiento del estar viviendo y el descubrimiento de la inevitabilidad de la muerte. La percepción y alerta contra la muerte es una condición básica de toda forma de vida. Entonces, la búsqueda por preservar la vida es la cuestión fundamental de la cual deriva el movimiento del ser tal como lo ve Erick Fromm:

Lo opuesto a la orientación necrófila es la orientación biófila; su esencia es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte. Como la necrofilia, la biofilia no está constituida por un

rasgo único, sino que representa una orientación total, todo un modo de ser. Se manifiesta en los procesos corporales de una persona, en sus emociones, en sus pensamientos, en sus gestos; la orientación biófila se expresa en todo el hombre. La forma más elemental de esta orientación se expresa en la tendencia a vivir de todos los organismos vivos. En contraste con el supuesto de Freud relativo al “instinto de muerte”, estoy de acuerdo con el supuesto de muchos biólogos y filósofos de que es una cualidad inherente a toda materia viva el vivir, el conservar la existencia; como dijo Spinoza: “Todas las cosas en cuanto son, se esfuerzan por persistir en su ser”.

Los sistemas fontales de donde surge la experiencia hermenéutica se integran en un cuarto sistema vinculado al cerebro como órgano especializado de procesamiento de percepción sensorial y de la motricidad, el almacenamiento de información y del desarrollo de la conectividad como una función no instrumental sino fundamental. Este cuarto sistema es la imaginación simbólica como aparato equilibrador y del cual emerge eso que llamamos el estar conscientes. G. Durand define así la imaginación simbólica:

...la imaginación simbólica es negación vital de manera dinámica, negación de la nada de la muerte y del tiempo. Esta esencia dialéctica del símbolo se manifiesta en muchos planos... Restaurador de equilibrio, el pensamiento simbólico hace sentir sus beneficios por lo menos en cuatro sectores.

Antes que nada, y en su hecho inmediato, en su espontaneidad, el símbolo aparece restableciendo el equilibrio vital comprometido con la comprensión de la muerte; más tarde es utilizado pedagógicamente para restablecer el equilibrio psicosocial. Si después se examina el símbolo a través de la coherencia de las hermenéuticas, el problema de la simbólica en general se advierte que esta, al negar la asimilación racista de la especie humana a una pura animalidad, aunque sea razonadora, establece un equilibrio antropológico que constituye el humanismo o el ecumenismo del alma humana. Por último, después de haber instaurado la vida frente a la muerte, y frente al desorden psicosocial el buen sentido del equilibrio; después de haber comprobado la gran universalidad de los mitos y los poemas, e instaurando al hombre en cuanto *homo symbolicus*, el símbolo, frente a la entropía positiva del universo, erige finalmente el dominio del valor supremo y equilibra el universo que transcurre, al cual pertenece la infancia eterna, la eterna aurora, y desemboca entonces en una teofanía.

De nuevo vale la aclaración, la perspectiva dialéctica de los planteamientos de Durand y más acentuada en Garagalza no nos parece apropiada como modelo epistemológico por su tendencia sintética. El desarrollo de una epistemología que se fundamente en postulados éticos como el respeto a lo diferente y ecológicos como relaciones igualitarias entre sistemas de vida diferentes, requiere no una salida sintética sino sistémica que preserve la autonomía de cada uno y la potencialidad del conjunto y que por lo mismo potencie la vitalidad de la comunicabilidad de los diversos sistemas. Así también el concepto de interdependencia en nuestro contexto no es apropiado en tanto este representa un postulado del poder de unos sistemas sobre otros. Se trata de una reevaluación de los diversos conocimientos que las ciencias y las sabidurías humanas han logrado y su reordenamiento en igualdad de términos. Por esta razón nuestro acercamiento es sistémico y la dialéctica más que tensiones múltiples en constante producción sintética es dinámica comunicacional. Lo cualitativo es la comunicabilidad solidaria.

Tampoco el concepto de intercambio es apropiado por su peso economicista y su sobrevaloración del valor de cambio, preferimos la revalorización del concepto de valor de uso y por ende, inter-uso sería más apropiado. La dialéctica no debe ser conceptuada como proceso sintético en donde la síntesis supone en esencia el valor de cambio, sino como dinámica permanente del uso solidario de los productos de unos sistemas con otros y de aquí la revalorización del proceso

comunicacional. Por eso, este trabajo procura una relectura sistémica de G. Durand y no su reproducción teórica.

Quizá el primer punto a señalar aquí es que no conceptuamos la vida como algo abstracto, es decir, desde el punto de vista gramatical vida es un sustantivo, un contenido más que una acción. Esto nos lleva al error de estudiarlo también en la pureza abstracta de una definición como si esta fuera algo acabado que puede ser efectivamente analizado. Más bien entendemos vida como el estar viviendo, como un proceso energético de transformación e intercambio de energías. La vida no existe como contenido sino como acción y por lo tanto lo que existe son los innumerables aspectos organizados o desorganizados (ambos términos inapropiados) de la actividad humana o de cualquier otro organismo o sistema. El problema de definir lo que es el ser humano es que no es en cuanto esencia o forma sino en cuanto proceso, actividad, transformación.

Por esta condición de lo vital en cuanto proceso energético en transformación, la experiencia hermenéutica que emerge de las tres fuentes señaladas es eminentemente caótica imposible de organizar por sí misma como sistema de sistemas. De ahí surge la necesidad de conceptuar un cuarto sistema con características cualitativas diferentes. Este cuarto sistema es la imaginación simbólica.

La imaginación simbólica es el sistema que deviene de la condición tensional permanente de las dinámicas biológicas, culturales, y humanas (tercera fuente: corriente trasespecies). De la energía desarrollada por estas tres dinámicas se constituye un sistema organizativo y productivo de la interacción psico-bio-social que tiene su asentamiento fundamental orgánico en el cerebro y cuyo potencial básico es la generación constante de un equilibrio creativo del ser humano consigo mismo, la colectividad humana, su especie y su entorno.

Las tensiones entre las energías que devienen de estas tres fuentes de la experiencia hermenéutica constituyen un constante desorganizado y caótico que requiere de organización que posibilite el estar viviendo. Este sistema organiza el caos provocado por las ambigüedades y contradicciones generadas por la información valorativa de las tres fuentes, generando sistemas de significancias que le permiten constituir el presente como algo relativamente estable y comprensible y relacionarse en ese presente con otros seres y entornos.

Las funciones equilibrantes de la imaginación simbólica son sintetizadas por Garagalza de la siguiente manera:

a. Equilibrio vital. La inevitabilidad de la muerte requiere ser ‘eufemizada’: “La eufemización imaginaria de la realidad deja de ser ahora un puro engaño, ya que permite seguir viviendo, permite exorcizar el mal, la muerte, el absurdo, la ‘náusea’, inyectando una dosis de esperanza...’La vocación del espíritu es la insubordinación frente a la existencia y la muerte, y la función simbólica se manifiesta como el patrón de la revuelta’. Porque, en último extremo, la muerte no es ‘solo un hecho bruto, el fin de la vida, sino que penetra en la vida misma, dependiendo sus efectos sobre ésta de la manera en que sea interpretada. Su interpretación literal (no eufémica) conlleva una muerte simbólica o incluso la muerte real (suicidio), mientras que, como afirma nuestro autor (Durand), ‘por el hecho de desear e imaginar la muerte como un reposo, como un sueño, por eso mismo se la eufemiza y se la destruye’”.

b. Equilibrio psicosocial. “El símbolo se presenta aquí dotado, por su virtud equilibrante, con un poder de curación que hace de él un medio terapéutico directo. Durand menciona a este respecto la práctica psicoterapéutica ejercida por R. Desoille y M. Sechehaye del ‘soñar despierto’ que, por una parte, combate la depresión mediante imágenes antitéticas o ascensionales, con sus resonancias simbólicas, así como las psicosis mediante sueños descensionales. Pues, como señalaron Jung y Cassirer, el límite la enfermedad es una pérdida de la función simbólica, pero en los casos intermedios es más bien un predominio exagerado, la hipertrofia de un

régimen de la imaginación: ‘La salud mental es siempre, y hasta los límites de la postración catatónica, una tentativa de equilibrar un régimen por el otro.’”.

c. Equilibrio antropológico de la especie. “‘la razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, y que constituye el reino de las imágenes.’ Porque no es la Razón la que nos hace sentirnos solidarios con el otro. La posibilidad de comunicación y de comprensión se basa, más bien, en la común naturaleza humana, en el inconsciente colectivo que todos compartimos en cuanto hijos de la misma Madre Naturaleza, y en sus expresiones más directas las imágenes: ‘Hay que contrapesar nuestro pensamiento crítico, nuestra imaginación desmitificada, con el inalienable pensamiento salvaje que tiende la mano fraternal de la especie a nuestro orgulloso desvalimiento civilizado.’”.

e. Equilibrio cosmológico. “‘...La imaginación es presentada por Durand como un supremo esfuerzo homeostático, que pretende equilibrar el mundo material, temporal, la vida fugaz mediante un ser intemporal, sin principio ni fin, que permanece eternamente, con lo que el símbolo se convierte en teofanía. Detrás de la vida biológica, que coimplica irremediamente la muerte, la imaginación proyecta una ‘vida del espíritu’. El buen sentido de conciencia, contrapuesto a la locura y la inadaptación, esboza en último extremo un tipo del Justo, compendio del héroe, del sabio y del santo. La ciudad de los hombres se proyecta en el cielo utópico bajo la forma simbólica de una inmutable Ciudad de Dios (ciudad ideal): ‘En esta última dialéctica, en la que por última vez la imagen (Bild) persigue el sentido (Sinn), la Epifanía busca una representación suprema con la que investir esta misma actividad espiritual, y busca una Madre y un Padre para la vida espiritual, un Justo de los Justos, un Rey de la Jerusalén celestial, un Hermano divino...’”.

La imaginación simbólica es una función cualitativa que coordina el material proveniente de las tres fuentes y lo hace presente en el contexto de la cotidianidad incluso como reelaboración del pasado o del futuro. En el plano dinámico de las tres fuentes, las energías 45 que ellas generan, constituyen el estado de ser/estar conscientes. Este estado no proviene directamente de las funciones cerebrales y mantiene una condición de independencia de las mismas fuentes que lo alimentan. El problema gira en torno a una definición de lo que significa el estar conscientes. David J. Chalmers plantea el problema de la siguiente forma:

The easy problems of consciousness include the following: How can a human subject discriminate sensory stimuli and react to them appropriately? How does the brain integrate information from many different sources and use this information to control behavior? How is it that subjects can verbalize their internal states? Although all these questions are associated with consciousness, they all concern the objective mechanisms of the cognitive system. Consequently, we have every reason to expect that continued work in cognitive psychology and neuroscience will answer them.

The hard problem, in contrast, is the question of how physical processes in the brain give rise to subjective experience. This puzzle involves the inner aspect of thought and perception: the way things feel for the subject. When we see, for example, we experience visual sensations, such as that of vivid blue. Or think of the ineffable sound of a distant oboe, the agony of an intense pain, the sparkle of happiness or the meditative quality of a moment lost in thought. All are part of what I am calling consciousness. It is phenomena that pose the real mystery of the mind.

Chalmers plantea la necesidad de elaborar lo que él llama una teoría del todo y desafía a la física que pretende serlo. El problema de comprender el estar conscientes supone una situación que trasciende la teoría de la misma física porque la experiencia del estar conscientes no puede ser

explicada por las leyes de la física y lo que Chalmers plantea es que tal experiencia (consciousness experiencia) debe ser considerada como un punto fundamental irreducible a nada más básico 47. Por esta razón, considero que la salida, en términos del presente trabajo es asignar a la imaginación simbólica con la cual yo vinculo por un lado el cerebro como lugar originante en el contexto de las tres fuentes y por el otro el estar conscientes como lugar productivo (aprendizaje y comunicación), la categoría de sistema. En este caso, en tanto que sistema, la imaginación simbólica sería una instancia de mediación entre las fuentes, procesamiento de las energías que de allí se generan y productividad de significancias que construyen la experiencia cotidiana del estar vivos aún en medio del sueño profundo.

Me parece que desde este ángulo la relación que G. Durand le asigna a la capacidad simbolizadora como función equilibrante es convergente. Las tres fuentes mantienen dinámicas autónomas muy complejas potenciándose con las múltiples relaciones que produce el sistema mayor que las organiza, por eso, el desarrollo de un sistema de procesamiento y producción de la materialidad simbólica del estar conscientes es fundamental e irreducible.

Analicemos este problema de otro modo. Al ubicar este cuarto sistema como parte de cualquiera de los otros tres la función simbólica quedaría supeditada a la dinámica particular de tal sistema. La teoría que permite construir este cuarto sistema sería la siguiente: el caos comunicacional derivado de las dinámicas de los tres sistemas principales requiere de un sistema opuesto, de una anti-energía que tenga la capacidad de organizar la pluridimensionalidad de los productos de cada sistema de tal modo que se genere un orden operativo que a su vez viabilice la acción o la comunicación sintética de la dinámica total del sistema. Estaríamos aquí ante la conformación de un hueco negro (black hole) que haga un contrapeso energético (desnivel energético) y pueda construir sistemas de significancias en permanente actualización. Este sistema sí requiere de la capacidad de síntesis, sí tendría la capacidad de distanciamiento de cada fuente y ejercería un papel organizador que construye medios simbólicos comunicables en puntos específicos espacios temporales de duración muy limitada siendo dinámicamente-estables. Por decirlo de algún modo: una armonía compleja y coherente como nivel superficial.

1.4. El «sitz im leben» de la razón en la antropología propuesta y en la cultura contemporánea.

En este sentido, la operación de representatividad del conocimiento humano como un todo en evolución está alimentado por dos niveles de profundidad, el de la tercera fuente y otro superficial que es la cuarta fuente. Esto significaría que el concepto de hueco como potencialidad supone una doble dimensión estructurada por dos niveles de tensión constante, por un lado, el profundo, aquel fontal del estar-constituyéndose lo humano que no es perceptible a corto plazo sino como memoria de las significancias, y por otro lado el superficial, particular a la producción de la experiencia inmediata del estar consciente que permite construir una sucesión de presentes. Esta perspectiva articula la dinámica de las experiencias sincrónicas de lo humano y de la experiencia diacrónica de lo humano como potencias actualizables no resueltas y como antienergía generadora de significancias. Este sistema de sistemas no funciona armónicamente sino por medio de procesos en donde el caos es generador de lo productivo y ordenado.

Dentro de la dinámica de este sistema lo racional debe ubicarse como parte de la constitución de la imaginación simbólica como un aspecto y no como el componente fundamental, de este modo el ser humano no es un animal racional tal y como lo señalaban Aristóteles y Descartes, sino un ser simbólico. El racionalismo occidental es sólo “una estructura polarizante particular, entre muchas otras, del campo de las imágenes”.

Sin embargo, lo racional es el rasgo cognoscitivo que ha dominado la cultura occidental de la modernidad. La capacidad del ser humano de analizar críticamente los elementos que componen

su entorno, su propio cuerpo, la historia, y su interioridad psíquica, es la tarea del ser humano moderno occidental. No hay misterios sino hipótesis que deben ser demostradas o refutadas por medio de pruebas de laboratorio. Todo cuanto nos rodea y cuanto nos conforma debe pasar por el tamiz del análisis que se siente con la capacidad de construir modelos explicativos de todo.

El ser humano ha perdido en términos generales la capacidad de admiración por lo diferente al haberse constituido esta percepción de lo misterioso en una constante que gira alrededor de lo que el ser humano va comprendiendo, comprender, por ende, es desvelar el misterio. No hay ya fuerza en las estrellas para determinar la vida de los seres humanos sino mapas estelares contruidos por medio de potentes radiotelescopios y computadoras que desnudan la majestad de lo inalcanzable para mostrar su intimidad abierta en canal y propuesta al mejor postor (por ejemplo, en la era Reagan la estrategia militar denominada “Guerra de las Galaxias”).

Según el esquema antropológico que hemos presentado, lo racional en su deformación racionalista es un aspecto de la segunda fuente de la experiencia hermenéutica que se ha potenciado hasta tal punto que pretende tener el poder de manejar y utilizar cualquier cosa. La cultura pende del hilo de la razón en sus expresiones tecnológicas. El tiempo ha perdido su vínculo corporal y su vínculo con el ritmo de evolución de la especie pasando de la dictadura del segundo a la dictadura del Mega Hertz. Esta significancia del tiempo avanza paralela e integrada con actividades-valores en otros campos del acontecer humano de hoy como lo son la productividad y la competitividad. Quizá el lema de las últimas olimpiadas “Más alto, más fuerte, más rápido” resume simbólicamente la constitución de este nuevo ser humano que está naciendo a finales del siglo XX y que orienta violentamente los modelos de comunidades, de mercado, de cultura y de la ética.

La afirmación dictatorial y totalitaria de un sólo aspecto de la segunda fuente sobre otros también fundamentales que se ven excluidos supone la constitución de una imaginación simbólica (cuarto sistema) que procura organizar un equilibrio en donde la especie no tolera a los “menos altos, menos fuertes, menos rápidos”. El papel equilibrador de la imaginación simbólica de finales de siglo XX está orientado a la salvaguarda de un sistema en donde las ambigüedades de la vida se resuelven por medio de la estadística. Considero que Descartes ha ganado la batalla entre un humanismo habilitado por la tolerancia del tercero excluido y la paz verificable de las matemáticas.

En este sentido una evaluación de la producción simbólica de los medios de comunicación y del desarrollo de las comunicaciones por medio de las tecnologías de avanzada no provienen de la fuente caótica vital que nos constituyó en especie humana sino de la frialdad equitativa y ordenada de los números.

La propuesta hermenéutica que sigue a continuación es un esfuerzo por reubicar la razón revalorizando la ambigüedad, el orden producto de la abstracción por medio del redescubrimiento del caos vital, la disminución del signo por medio de la potenciación del símbolo.

En consecuencia, entendemos que una perspectiva hermenéutica que recupere la primera y la tercera fuente, asignándoles valores adecuados dentro de un sistema igualitario y dinámico que organiza las tres fuentes, podría ayudarnos a ver de otra manera la vida humana dibujada en los textos bíblicos.

En este sentido Fritjof Capra apunta críticamente hacia el reto de esta nueva epistemología:

El conocimiento intuitivo y el conocimiento racional son dos aspectos complementarios de la mente humana. El pensamiento racional es lineal, fijo y analítico. Pertenecce a la esfera del intelecto, cuya función es diferenciar, medir y catalogar, y por ello tiende a ser fragmentado. El conocimiento intuitivo, por otra parte, se basa en la experiencia directa y no intelectual de la realidad que surge durante un estado expansivo de la conciencia; tiende a ser sintetizante y holístico....

Nuestra cultura se enorgullece de ser científica; en nuestra civilización predomina el pensamiento racional y con frecuencia se considera el conocimiento científico como el único aceptable. Por lo general, no se admite la existencia de una sabiduría o conciencia intuitiva, tan válida y seria como la anterior. Esta postura conocida por el nombre de cientificismo está muy difundida y ha penetrado en nuestro sistema educativo y en todas las demás instituciones sociales y políticas....

La importancia del pensamiento racional en nuestra cultura se halla resumido en la famosa afirmación de Descartes 'Cogito ergo sum' - 'pienso luego existo' - en virtud de la cual el hombre occidental comenzó a identificar su identidad con la mente racional en vez de con todo su organismo... Encerrados en nuestra mente, hemos olvidado cómo pensar con nuestro cuerpo, cómo servirnos de él para llegar al conocimiento; asimismo, nos hemos alejado de nuestro entorno natural y nos hemos olvidado de coexistir y cooperar con una rica variedad de organismos vivientes.

1.5. El mito como metalenguaje integrador

1.5.1. Planteamiento del problema ético y teórico del exégeta latinoamericano.

Es en consonancia con el planteamiento anterior de Capra, aunque no inspirado por él, que escogí como tema de este trabajo el lenguaje mitológico y su aporte a la hermenéutica latinoamericana. Nuestra intención es explorar las posibilidades de articulación epistemológica de distintos lenguajes que nos conforman como seres humanos y abandonar la ilusión parcializante de que el conocimiento racional es la única vía válida y segura de comprender la realidad. Esta inquietud surge, en primer lugar, como crítica a la prepotencia de una perspectiva que considera que el ser humano siembra su desarrollo individual y colectivo sobre la base material de la ciencia y la técnica olvidando que es vital para este ser de finales de milenio, reencontrarse conscientemente con una sensibilidad creadora de símbolos, de lenguajes alternativos a los impuestos por los medios de comunicación masiva, y de sentido de la vida.

Así, la ética de cara al desarrollo de la tecnología de la comunicación que es el campo dominante cultural y económicamente en este momento, no se puede derivar del cálculo cuantitativo de las ciencias exactas sino del caos creador de ambigüedad de la simbólica, o quizá mejor, de la tensión sistémica entre estas dos fuerzas. La tensión entre el poder y el deber, entre la potencialidad creadora de la ciencia y la necesidad fundante del misterio es la vía apropiada para la elaboración de una hermenéutica más humana y menos excluyente.

En segundo lugar, la urgencia de una epistemología alternativa que enriquezca la actividad hermenéutica en el campo bíblico se acentúa por el conocimiento adquirido a través de mi experiencia en la formación teológica. Fruto de esta experiencia, uno de los aspectos que más me ha impactado es que dentro del ámbito de la llamada educación popular o que se identifica con ésta en seminarios progresistas, impera una doble descalificación de los/las estudiantes. El primer aspecto de esta descalificación es que a estas personas no se les enseñan los instrumentos teóricos y metodológicos que propician un desarrollo creativo del conocimiento. Al contrario, se les ofrece en muchos casos, sólo el producto de una digestión intelectual de los docentes, quienes no logran comprender apropiadamente el ser de las personas que estudian con ellos/ellas. El segundo aspecto de esta descalificación es que el modelo del profesional (si se me permite este concepto aquí) de la teología está constituido por este cuerpo docente formado en Estados Unidos o Europa dentro de estructuras jerárquicas muy estrictas y de orientación cientificista, modelo que las personas que estudian jamás alcanzarán por razones de escolaridad, tiempo, dinero y compromisos comunitarios. El resultado de ambos aspectos es alguien que confunde contenidos elaborados por intermediarios

del saber con la eficacia de la producción de un conocimiento creativo elaborado en confrontación directa con la realidad y con el ejercicio diestro de instrumentos teóricos de calidad.

Pero esta confusión es sólo el primer paso, dado que el problema sociocultural se agrava con la ansiedad por reproducir un modelo jerarquizado del saber en contextos en donde apenas se sobrevive. Reproducción de estructuras jerárquicas, reproducción de contenidos sin la apropiada mediación crítica, son estos los aportes de un sistema educacional que en su afán de servir al sur sigue idolatrando solapadamente al norte y un modelo cultural que con todo y el esfuerzo de globalización sigue siendo extraño para la mayoría de nosotros latinoamericanos.

Esta búsqueda de retornar al mito como lenguaje basal de la condición humana no es un simple ejercicio teórico sino parte de una lucha por construir un conocimiento que realmente provenga “desde el reverso”. El concepto de ruptura epistemológica utilizado para explicar la elaboración de una teología “desde abajo” es imposible desde la situacionalidad de una epistemología que precisamente debe ubicarse “arriba” para identificar el “abajo”. Hablar de una “opción por los pobres” desde una mesa llena de los frutos de un sistema que ha creado a esos que son denominados como pobres es sólo posible merced de la distanciación producida por la impronta de un esquema teórico que permite la objetivación de la vitalidad de quienes son estudiados o “movilizados” en el campo político. Los conceptos que cruzan libros y reflexiones teológicas en América Latina (opción por los pobres, teología desde abajo, etc.), aún aquellos escritos por personas verdaderamente comprometidas con las mayorías empobrecidas o excluidas, deben ser evaluados en sentido inverso como productos de una epistemología que aún proviene y se alimenta del “arriba” que se critica. Si ha existido alguna teología de la liberación en América Latina es aquella que surge de la entrega desinteresada y libre de la vida para construir los sueños y para defender la dignidad de las personas, pero tal teología que libera no es una teología en cuanto sistematización o reflexión teórica de la praxis de liberación, es un acontecer del Espíritu irreductible a la reflexión teológica pero recuperado por el lenguaje del mito.

Lo que proponemos es que el lenguaje mitológico con toda su plasticidad e integridad puede darle un vuelco a nuestra concepción del conocimiento científico de tal modo que nos permita volver a pensar con el cuerpo como señala Capra. Recuperar el cuerpo en el campo del conocimiento es recuperar una vida cultural ahogada por la abrumadora carga simbólica de una cultura de mercado ajena a nuestra matriz cultural amerindia y afroamericana.

Definición del mito como espíritu-energía de la creación humana

Consideramos que el mito es el sustrato último, basal de la conciencia humana en donde las fuerzas más profundas que luchan en su interior, esto es, la sed de vida y la conciencia de la inevitabilidad de la muerte, se dan con toda su fuerza.

Para Durand, el mito representa la primera emergencia de la conciencia, el comienzo de la derivación cultural en la que se actualiza la naturaleza humana, el surgimiento de la “diferencia”. Siendo un discurso último que lleva a cabo la primera interpretación vivencial de hombre y mundo, el mito viene a instaurar la significación afectiva en la que enraíza todo posterior despliegue de sentido, sea en el lenguaje natural, en el artístico o en el científico, etc. Aquí, en este metalenguaje último (o, en terminología de Ortiz-Osés protolenguaje), se establece el sistema último de integración asintótica de los antagonismos irreductibles para cualquier otro tipo de logos, dándose así el primer tránsito de lo sentido a su representación figurada. De este modo, el discurso mítico aparece como un intento de conciliar diacrónicamente las entidades semánticas que sincrónicamente (en

abstracto) no se pueden sobreponer, y su campo de aplicación se extiende entre las cuestiones y problemáticas que Kant consideraba antinómicas para la razón pura.

El mito es el espíritu de lo humano, la energía que potencia la transformación evolutiva (tercera fuente) de la pura animalidad (primera fuente) a la de animalidad humana (segunda fuente). Aclaremos de nuevo que el mito no es el acervo de relatos que denominamos mitologías o mitos. El mito es la constitución de la tercera fuente que expusimos anteriormente y que se constituye por la vinculación de la experiencia bio-psicológica primordial del animal humano. En otras palabras, antes de que existieran los lenguajes de señas o vocales los prehumanos desarrollaron por diferentes condiciones fisiológicas y ambientales un sistema de vinculación de la nueva corporalidad aún en desarrollo y de valores (símbolos) que conformaran como apoyo creativo, las bases para la construcción de diversos medios de adaptación al ambiente. Aquí aparece el primer nivel de profundidad en donde lo humano se suscita en hueco como potencia latente en gestación. Aún lo humano no existe como lo conocemos hoy, existe como inició o principio de posibilidad, para que exista tendrá que sobrevivir frente al medio y a otras especies. Por eso, el contenido más profundo de esta vinculación entre cuerpo y valor es la tensión entre vida y muerte y la creación, el nacimiento, entonces, del sentido como elemento fundamental para sustentar la vida humana. Como señaló Garagalza acerca de Durand en la cita anterior “es la primera interpretación vivencial de hombre y mundo, el mito viene a instaurar la significación afectiva en la que enraíza todo posterior despliegue de sentido, sea en el lenguaje natural, en el artístico o en el científico, etc.”.

Por estas razones unidas al punto de vista que ofrece Durand, podemos ubicar el mito como generado-en/generador-de la tercera fuente de la experiencia hermenéutica: lo humano como posibilidad. Al definir el mito como espíritu de lo humano, indicamos su calidad energética fundamental. El mito posibilita y potencia la constitución de las creaciones humanas posteriores que nacen de él y de él se alimentan. Este lenguaje está constituido por la experiencia de ruptura entre el instinto y la cultura como medios de adaptación al ambiente. Como consecuencia nace ese animal que más allá de ser “homo sapiens” es “homo significifer”.

Profundicemos un poco más este peregrinaje de la especie tal y como lo entiende Francisco Avendaño quien ha inspirado y apoyado teóricamente es trabajo. Avendaño lo explica de la siguiente manera:

La genética del símbolo hay que ubicarla en el ámbito de lo antropológico. Al respecto Blumenberg habla del salto situacional. Con esta expresión se designa el hecho de que las criaturas pre-humanas, por un cambio forzado o accidental de su medio ambiente se vieron inducidos a disponer de una nueva capacidad sensorial con la evolución a su postura erecta de bípedos. Es decir, se vieron ante la alternativa de estabilizar esta ventaja desarrollándola y esto, a pesar de las desventajas internas que esta conlleva en el funcionamiento de los órganos. Abandonaron la protección de una forma de vida más oculta y adaptada (determinada) y se expusieron a los riesgos de un horizonte más amplio de percepción. Se trata en realidad, no de la exaltación de su verticalidad sino sólo del aprovechamiento de una oportunidad favorable de sobrevivencia. De esa forma pudieron evitar la presión de la selección natural que los hubiese conducido hacia una especialización irreversible.

Es posible que ante el desarrollo cultural y tecnológico actual el ser humano pierda el contacto con su ser más fundamental que se fue creando en este proceso complejo de adaptación. En unos pocos cientos de años hemos logrado construir la ilusión de estar por encima de todo el resto de la naturaleza y hemos olvidado nuestro propio parto evolutivo. Pero esta ilusión, así como los logros que nos permiten alimentarla, nacieron con este proceso que no es otra cosa que el desarrollo de nuestra capacidad simbolizadora.

El símbolo comienza a surgir como capacidad de adaptación frente a la inadaptación de nuestro cuerpo al medio. Para sobrevivir debimos generar lo que Avendaño denomina la capacidad de prevención “capacidad de anticipar lo que todavía no ha acontecido, de prepararse para lo que está ausente, más allá del horizonte de lo inmediato. Todo esto converge en lo que se alcanza por medio de las formas simbólicas.”. Continúa diciendo:

Antes de la prevención lo que se da es un estado de anticipación indefinida: la ansiedad, la intencionalidad del conocimiento carente de objeto. La transición de reacción a estímulos puntuales en el presente genera un estado de tensión y de suspenso del sistema orgánico que lo coloca en un estado de alarma. Esto hace que las criaturas humanas dependan de medios creados por ellas para afrontar situaciones peligrosas, aun cuando estas no pueden ser evitadas. El ser humano se enfrenta a la realidad de tal forma que lo que no está presente se convierte en objeto de alerta, de conjuro, de encausamiento de una acción reductora de poder. Es desde esta perspectiva que se entiende la actividad por la que los seres humanos tienden a dar nombre a las cosas y a los fenómenos. Por medio de los nombres se vislumbran las identidades de los factores no tangibles y se les hace tangibles; se genera una especie de equivalente de presencia, en cuanto forma de tratar con ellos. La ansiedad es el equivalente de ese horizonte “hueco” de lo que puede acontecer.

El símbolo como mediación y superación entre el ser instintivo y la realidad supone un salto cualitativo de la especie humana. La realidad-ausente-presente-en-hueco a través de su representación, también requirió del desarrollo de un aparato que le permitiera discernir la factibilidad de lo ausente, así nació la razón como apoyo equilibrador, por medio de la crítica, de la capacidad simbolizadora.

El sustrato motivacional del desarrollo de la capacidad simbolizante y del mito es el temor, el temor a perecer, a la muerte. En su esfuerzo por vivir que no es otra cosa que la titánica lucha de una especie en evolución por permanecer, desde los pre-humanos hasta ahora, el ser humano se enfrenta a la presencia asoladora de la destrucción de la especie. Este temor a la extinción que fue vivido recientemente con profunda intensidad durante los años de la “guerra fría” nunca ha sido superado, es una presencia que trasciende las historias particulares para mostrar que su simiente es parte sistémica de la conciencia del estar viviendo. Correctamente inicia Avendaño su reflexión sobre el mito con las palabras de Campbell: “El sufrimiento, la búsqueda, la imperfección, son el núcleo de los mitos. El centro umbilical, lo humano, lo que nos hace humanos y no sobrenaturales e inmortales es la fuente mítica” 55. Desde este ángulo, aún los trabajos de crítica epistemológica de las mismas ciencias se alimentan de esta lucha fundante entre el ser humano y su conciencia de mortalidad, o dicho en forma positiva, de su necesidad de trascendencia.

Resumen

Entendemos que el cuerpo humano es el primer significativo de donde se derivan las culturas como productos finamente desarrollados de la capacidad simbolizadora humana que se articulan con este cuerpo como significados. Pero esta relación no sería posible sin la aparición de un sistema que logró desarrollar los fundamentos de tal capacidad simbolizadora. Eso que llamamos seres humanos y con los que nos identificamos no surgieron de la nada pertenecen a la sabiduría creadora de la naturaleza y por ende han tenido que ganar su puesto en el universo jugando con las mismas leyes que los gestaron. La tercera fuente apareció en un momento de crisis de la especie como posibilidad o latencia de una creación nueva y cualitativamente diferente. El ser humano, la especie que hoy podemos identificar con nosotros mismos pudo no haber sucedido, pero en el contexto crítico de un momento de la evolución, la tercera fuente pudo vincular la violencia de

esa crisis por medio de una operación diferente de adaptación y creó un vínculo de valor entre el cuerpo en proceso y ese proceso. Así nacieron los mitos como el primer lenguaje que llevaba la impronta de ser posibilidad de lo humano. De este lenguaje nació la satisfacción por el logro primordial de sobrevivir. En la oscuridad de una caverna se gestó el nacimiento de nuestra especie entre el temor a perecer y la alegría de ir creando los medios para sobrevivir. Por esta razón el mito es el espíritu de lo humano, no la cultura que es su producto. El símbolo es la plastificación de estas tres fuentes: significante-significado-hueco que es potencia latente. Es importante meditar en este punto porque nos lleva a concluir que, desde el punto de vista de la evolución, el ser humano es una especie en proceso, aún inacabada.

Surge también como parte de este proceso de creación un elemento más, un sistema equilibrante que podía por medio de un complejo campo potencial sistematizar todo ese cúmulo de experiencias de diversas maneras que permitieran la comunicación solidaria entre la especie: la imaginación simbólica. Diferenciación e identidad fueron los ejes fundamentales de la sobrevivencia y esto debía de ser procesado en líneas finas, por medio de la creación de lenguajes más detallados y efectivos. Este otro nivel está caracterizado por la superficialidad de lo efímero de sus construcciones en donde el caos de las experiencias producidas en las tres fuentes puede ser ordenado de modo inteligible y solidario, pero con un sesgo de inmediatez y maleabilidad pues las experiencias en si eran y son hoy ambiguas.

Los textos nacen de este cuarto nivel, producto humano como cultura, pero potencialmente humano como formación de ese ser en proceso. El conocimiento adquirido en las diferentes fuentes es organizado y expuesto por medio de una construcción coherente que nos da la impresión de estabilidad pero que está en constante reconstrucción y desconstrucción. La creación del texto, aún y cuando este se exprese por medio de conceptos bien definidos continúa siendo representación y por eso mismo símbolo de una especie en evolución.

Esta evolución al estar constituida por una inmensa capacidad creadora requiere, como elemento constante en su quehacer, de un sentido que impulse sus actos, les de coherencia y valía. Esta búsqueda permanente de sentido para la vida es la expresión del espíritu de lo humano, es decir, del mito como lenguaje potenciador de vida. Es esta fuerza la que nos mueve constantemente a reconstruir los orígenes y a desarrollar la reconstrucción de la historia cada vez que un momento sociohistórico nos pone en crisis. Entonces, reconstruir, representar, reordenar, poner en nueva perspectiva las cosas, fijar por escrito los resultados de estas búsquedas, son acciones básicas del ser humano, parte del proceso de hacernos humanos aún y cuando en el contexto de una cultura o momento histórico particular eso haya significado caminar al borde la extinción.

Mientras que la razón ha dominado a la humanidad como principio ordenador y fiable del caos de las experiencias cotidianas e institucionales, el ser humano se sintió con la seguridad de haber llegado a tierra firme, y de ver el futuro con ojos esperanzados. Pero al ver alrededor, ese mismo ser humano debe abandonar tal confianza ya que a simple vista se puede constatar la sinrazón de un sistema todopoderoso que condena a muerte a millones de personas merced a su racionalidad. La matemática fracasa al olvidar el caos de un ser que aún está en proceso de evolución y sin una definición fiable. Tal definición sólo será posible cuando el ser humano ya no exista y pueda ser estudiado desde otra forma de vida diferente.

Para quienes ponen su confianza personal y de futuro de la humanidad en la planificación con base en fórmulas matemáticas, porque tienen el poder para hacerlo, debemos indicarles que fuera de los muros de silicón de los microchips existe una especie en peligro de extinción que es el mismo ser humano. Desde esta contradicción proponemos el mito como clave para reconstruir las bases de la hermenéutica bíblica.

1.5.3. Confrontación de nuestra propuesta de definición sobre el mito y la perspectiva tradicional imperante en las ciencias bíblicas.

Esta perspectiva sobre el mito como espíritu de lo humano se opone a otras perspectivas que han dominado la tradición exegética occidental. Un caso que me parece relevante es el libro de John L. McKenzie *Mito y realidad en el Antiguo Testamento*. McKenzie quien se esfuerza por recomprender la relación entre el mito y el Antiguo Testamento reflexionando con base en las definiciones sobre el mito de Cassirer entre otros, afirma que “los que utilizaron el pensamiento mítico no lo hicieron porque lo prefirieran al discursivo, al menos cuando se enfrentaban a determinados problemas ni porque pensaran que con ello conseguirían una intuición más profunda que si utilizaran este, sino que lo hicieron porque no tenían posibilidad de usar otro tipo de pensamiento.” Continúa diciendo que el desarrollo en los griegos del pensamiento discursivo creó un conflicto entre ambos y eso los llevó a un “empleo” “consciente del último como ornamento poético o alegoría, siendo el paso siguiente la racionalización del mito y su transformación en términos de pensamiento discursivo, y, por último, el abandono del mismo en forma clásica”. Aunque afirma con Leenhardt que ambos tipos de pensamiento continúan coexistiendo aún en civilizaciones muy avanzadas.

El mito, piensa McKenzie, es una forma en que el ser humano se relaciona con lo desconocido, en donde lo desconocido se mantiene como tal, pero de algún modo se ha logrado tocar “como de pasada, por medio de la intuición, a la realidad desconocida, dándole a continuación la única expresión que es capaz de darle: el símbolo. La realidad desconocida que aparece así expresada, abarca, en general, al tipo de realidad que se escapa a la observación sensorial y a las deducciones simples de un proceso intelectual que no ha alcanzado el arte del discurso lógico o no sabe cómo hacer uso de él, cuando se trata de aplicarlo a la realidad desconocida”.

El autor ejemplifica así lo que ha venido diciendo:

La causalidad en el pensamiento mítico consiste en la intuición de un hecho cósmico que está reflejado en la sucesión de hechos en el mundo fenoménico. Sin el hecho cósmico, el fenoménico no ocurriría o cesaría. La sucesión de los fenómenos no estaba regida por las leyes y propiedades conocidas de los cuerpos naturales ni de las fuerzas de esta misma índole; ni unas ni otras, en cuanto tales, eran conocidas, ni se había establecido ninguna ley sobre actividad. La sucesión de los fenómenos culminaba en la interacción y algunas veces en el conflicto de voluntades personales a escala cósmica. Esto no quiere decir como ya he dejado claro anteriormente, que las numerosas fuerzas personalizadas, bien se trate de dioses o de demonios, que el autor del mito captó en la realidad desconocida, fueron meras figuras alegóricas del viento, de la lluvia, etc. Se distingue a los dioses de los fenómenos, y el simbolismo que se utiliza es más sutil que la burda alegoría que identificaría a Hadad con la tormenta; si Hadad no fuera un ser personal, la tormenta no mostraría las manifestaciones tan caprichosas que la convierten para el hombre en una bendición y en una maldición, al mismo tiempo. El gran mito estacional de la fertilidad es una expresión del misterioso hecho de que la vida, tal como el hombre la experimenta, procede solamente de la muerte de ahí que la distinción entre ambas sea algo oscuro. El mundo se recrea anualmente, si no fuera renovado por la creación original anualmente, el ciclo de la fertilidad no perduraría en el mundo de los fenómenos y el monstruo del caos se aseguraría un dominio permanente. Pero los dioses de la fertilidad no son meros símbolos de las fuerzas naturales, sino que la sucesión de los fenómenos se basa en el ciclo perpetuo vida-muerte a escala cósmica, siendo precisamente estos dioses los que hacen el ciclo. Ahora bien, el acontecimiento cósmico solamente puede expresarse bajo la forma de una narración. Sin el auxilio del pensamiento discursivo el autor del mito no puede elaborar el concreto universal abstracto, ni deducir principios generales. Tanto la narración como el acontecimiento cósmico concreto aparecen fuera de una localización temporal, como son conocidos en el mundo de los fenómenos; se convierten en algo que se repite periódicamente de forma eterna.”

Mackenzie continúa su reflexión incursionando en el problema de la verdad o falsedad del mito. Al respecto afirma que el fracaso de los autores del mito para expresar la verdad acerca de la realidad trascendente no fue producto necesariamente de la inadecuación entre el pensamiento y la expresión lingüística empleada. Concluye “Al tratar de referir un relato, que simbolizara la realidad trascendental solamente, se vieron coronados por el éxito en su intento de captar en una narración el mundo fenoménico a una escala superior. No atravesaron, sin embargo, los límites de la observación de los fenómenos, y sus símbolos representaban lo desconocido sin manifestar su carácter de “completamente otro”. No consiguieron alcanzar lo divino, sino que lo bajaron a su propio nivel y, sin duda alguna creyeron que lo habían alcanzado por el mero hecho de reducirlo. En mi opinión, estaban satisfechos con esta concepción de lo divino, porque era una visión sumamente sencilla que les planteaba pocos problemas; la razón última de su error no radicaba en su forma de pensar, sino en su deseo”.

Luego de estudiar lo que el autor llama “arquetipos míticos en el Antiguo Testamento”, afirma que hay una coincidencia entre la manera de hablar de la Biblia y la de otras culturas que trataron temas similares. Me interesa destacar dos citas que Mckenzie usa para analizar esta convergencia de pensamientos. La primera es de J. Henninger: “Así se ve cómo la revelación, que no es un hecho mítico, sino un hecho preciso desde el punto de vista histórico pudo utilizar el lenguaje del mito dando por supuesto que esta es la forma más adecuada para que la pedagogía divina alcanzara al hombre. Se ve también cómo las tendencias más profundas de la actitud mítica -entre otras, la actualización de los acontecimientos primordiales-pudieron hallar su realización y su sublimación en el cristianismo”. La segunda es de H. Cazzeles “Por muy trascendente que el mensaje bíblico sea, está demasiado inmerso en el mundo literario oriental para no ser expresado en las formas comunes en este último... El mito es la forma literaria que expresa la necesidad que el hombre tiene de conocer a la divinidad, no de forma abstracta y metafísica, sino de una manera personal y concreta. El mito expresa el carácter personal de las fuerzas que operan sobre el hombre dentro y por medio de la misma naturaleza. La religión bíblica es una religión en la que el hombre tiene relación personal con Dios, conociéndole como voluntad y espíritu”.

Concluye Mckenzie este apartado de su libro con dos afirmaciones fundamentales. En primer lugar, que en el AT el carácter de Dios es único y que este carácter de Dios se da a conocer por medio de la revelación que el hizo de sí mismo. Lo que lleva a la segunda afirmación: “Cuando los hebreos llegaban al problema de las relaciones de Dios con la naturaleza, con el hombre y con la sociedad, ¿qué clase de recursos les eran asequibles para dar forma a este impacto de la realidad misteriosa sobre los fenómenos y sobre sus propias mentes? No tenían la capacidad lógico-discursiva del pensamiento científico y filosófico para expresar estas relaciones. No es un punto de vista defendible el decir que Dios al revelarse a Sí mismo hizo lo mismo de forma directa y detallada con cosas como la creación y la caída del hombre; la misma presencia de tantos elementos míticos que aparecen en su tradición es suficiente para eliminar tal punto de vista. Todo lo que podían hacer era representar por medio de formas simbólicas la actividad de la realidad desconocida que percibían místicamente y no míticamente, a través de la revelación que El hacía de sí mismo.”.

Es evidente que la perspectiva de Mckenzie privilegia el lenguaje discursivo por encima del simbólico. Según él el lenguaje mítico fue un medio válido para expresar lo desconocido, pero hoy contamos con el desarrollo del lenguaje discursivo, más preciso y claro. El error de los antiguos, y realmente estaban equivocados, fue el deseo de alcanzar lo divino por medio del lenguaje indirecto. Entonces el mito fracasa en su pretensión de expresar la verdad desconocida porque esta sólo es posible, como se aprecia en la tradición bíblica por medio de la revelación que la divinidad hace de sí misma.

El concepto de revelación le permite al autor descalificar el lenguaje mitológico y calificar como únicamente válido el lenguaje teológico (lenguaje discursivo) que proviene de la reflexión acerca de tal revelación. Por ende, el mito como lenguaje expresa a su pesar una falsificación no en sus simbologías sino en sus pretensiones. Queda claro que McKenzie confía en el lenguaje teológico como medio apropiado para expresar la verdad de la divinidad. Hecho posible dado que la revelación no es un hecho mítico, sino histórico (Henninger), entiendo que histórico implica objetivo, concreto, real, verdadero. Es partiendo de la palabra autorizada y directa que Dios da de parte de Sí mismo, como la teología tiene un asidero fuerte y no endeble como el del mito.

Mientras Croatto señalaba que de Dios sólo se puede hablar por medio de símbolos, McKenzie apunta a la adecuada mediación de los conceptos. McKenzie confía su discurso a la fortaleza del concepto de revelación que pone el juego la bondad de la creación misma de Dios. El ser humano no surgió de la nada fue parido por la dinámica de la naturaleza y tiene la tarea de formarse, de hacerse humano, tarea que está inconclusa, en proceso. De aquí que el vínculo del ser humano con Dios se da en la matriz del mito como hueco que potencia la creación de esa novedad que es lo humano. La revelación es un concepto que trata de organizar una experiencia profunda de gratuidad de la vida, más allá de las luchas cotidianas y de los fracasos de la especie. Como si para este ser recién llegado a la vida, su propio proceso de evolución fuese sólo un accidente en donde debe encontrar al Dios que lo formó quien le habla desde afuera.

Entiendo revelación como la experiencia del ser humano, en su lento proceso de gestación, de descubrir que existe una fuerza de vida que en contra de la evidencia de la muerte sigue con toda terquedad gestando posibilidades. Esta es la simiente simbólica a la que el concepto de revelación debe aludir. No a una verdad o verdades que proviniendo de fuera de la creación explican a Dios y que el ser humano tiene la responsabilidad de encontrar impresas en las cosas o en la historia. Revelación indica una sensibilidad para encontrar en las mismas entrañas del ser humano en formación, la alegría y satisfacción de la gratuidad de su estar-viviendo. Si la revelación es exterior al ser humano, si está proviene de un lugar distinto que el de su propia formación, entonces no podrá encontrar en él mismo sino el vacío existencial de su sinsentido.

Hablar de revelación de Dios, en referencia a Yahvé o a Jesús, es indicar que, siguiendo un hilo particular del complejo tejido de la existencia humana, podemos percibir la vida en su persistencia y devoción a continuar. La verdad histórica del éxodo o de Jesús de Nazaret son menos relevantes que su fuerza potencial -en hueco- como arquetipos de la propia sed de vida de cada uno de nosotros: todos peregrinos en la experiencia de sobrevivir.

Propuesta metodológica para una hermenéutica bíblica a partir del lenguaje del mito

En este capítulo desarrollaremos las pautas metodológicas que se derivan del mito como espíritu de lo humano tal y como lo planteamos en el capítulo anterior con el propósito de desarrollar una hermenéutica bíblica alternativa.

2.1. Una definición del texto bíblico

Comúnmente los cristianos afirmamos que, en la Biblia, están contenidos textos sagrados que fueron seleccionados con el apoyo de la mano divina para que quedase un testimonio válido de la voluntad de Dios para toda época posterior. Esto significaría que nuestros textos bíblicos son el producto de un proceso divino de producción y selección en el cual debemos creer y en el cual confiamos por medio de esa fe. La Biblia, se confiesa, es Palabra de Dios. Esta cualidad divina de los textos bíblicos los hace trascender su propia matriz histórica, humana, particular, constituyéndose así, para unos en un modelo a imitar y para otros, en luz para interpretar nuevas situaciones desde la óptica divina.

En contraposición con el párrafo anterior y según la perspectiva antropológica que propusimos en el capítulo primero, entendemos los textos bíblicos como un esfuerzo en pro de ordenar el caótico proceso de formación del ser humano. Inspirados por el mito como espíritu de lo humano y siendo éste la fuerza que los hace comunicables y significativos para nosotros hoy, los textos bíblicos son paisajes que nos evocan la vitalidad de las luchas humanas por conquistar el continuar-viviendo. Dicho de otro modo, porque el peregrinaje de la especie no ha terminado, el recuerdo escrito de sus azares y luchas se convierte en fuerza movilizadora para quienes leemos siglos después.

En estos textos se testifica, más allá de sus géneros literarios o sus teologías, sobre la potencialidad de lo humano, del estar siendo humanos en hueco. Este testimonio profundo emerge desde la superficialidad del texto que sólo puede hablarnos de momentos específicos, pero que, al ponernos en contacto con la profundidad potencial de lo humano en formación, puede superar el tiempo y el espacio entre los úteros históricos, constituyéndose a sí mismo, en mito. Desde mi perspectiva, la Biblia tiene validez hoy porque es un eco de este potencial que impulsa la vida, de ahí su sacralidad, pues nos narra la lucha persistente de las comunidades humanas por seguir-viviendo.

Para reforzar esta idea basta ojear lo que este Libro de los Libros contiene: el nacimiento de la humanidad, historias de pueblos que se van uniendo hasta conformar una nación que emerge desde el caos opresor de Egipto; pueblos peregrinos, esclavos, oprimidos, vagabundos que encuentran en el nombre de Yahveh un vínculo que los proyecta hasta ser Israel: una nación organizada y creciendo, la nación escogida; pueblos que se desintegran, son deportados pero no desaparecen del todo sino que resucitan y continúan en su peregrinación por conquistar una tierra que les fue prometida, otorgada y arrebatada. Esta es la historia contenida en el A.T.

Luego, en lo que hoy llamamos N.T., se narra el nacimiento de una persona que padece injustamente, es abandonada por su Dios y asesinada, Dios que los cristianos entienden como el mismo que constituyó a Israel como pueblo, Su pueblo, y lo fundamentó sobre la base de la ley, Su ley. Pero la historia no termina con su muerte, esta persona resucitó, venció la muerte, y de un simple carpintero hijo de madre soltera (a quien después se le asigna un padre que se sabe no es su padre biológico), surge un ser que está sentado a la diestra de Dios, en quien, por medio de la fe, el ser humano es justificado y constituido en ser humano nuevo, que resucita en hueco ahora mismo, pero que espera una resurrección del cuerpo.

Van surgiendo diversos grupos dispersos, al transcurrir el tiempo, que luchan unos con otros y con las sociedades donde constituyen su ser humano, por llegar a la verdad acerca de esa persona; pasa el tiempo y estos grupos, aún bajo represión continúan existiendo y reflexionando sobre sus luchas y logros y esperanzas. Este proceso de buscar sentido vital se puede observar en las investigaciones acerca de la cristología del Nuevo Testamento. En este punto debemos admitir que no existe una cristología del Nuevo Testamento, existen cristologías (desagradable plural) que reflejan formaciones comunitarias de representación de Jesús que, no es más el carpintero de Nazaret, sino ahora, el Cristo. Pero algunas de estas comunidades se vieron en la urgencia de descristianizar a Cristo y van surgiendo múltiples narraciones acerca de sus vivencias de las cuales tenemos cuatro canónicas. ¹

Pero volviendo atrás al, A.T., existe un problema parecido, pero más complejo desde el punto de vista de las ciencias bíblicas. Estas pasaron en cuestión de tres siglos, de la fe en Moisés como escritor de puño y letra del Pentateuco a un laberinto de autores y circunstancias históricas que le dieron “el verdadero” origen a estos cinco libros con que inicia la Biblia ². De estas investigaciones se desprende que no existió un Moisés escritor, o un solo éxodo, o un solo pueblo que saliera de Egipto. Si pensamos en estas conclusiones (o hipótesis) seriamente se nos plantea un problema

aterrador: el reposo que el origen divino de los textos bíblicos nos ofrecía se quiebra y sale a la superficie el problema humano como problema fundamental: las luchas de unos seres humanos para continuar-viviendo con sentido en un mundo caótico. El cosmos que estos textos nos ofrecían debido a su trascendencia de todo lo humano se traduce en el caos de reflejar las crisis más básicas de una existencia que está aún en situación crítica: la vida no está garantizada.

Valorando el resumen anterior sobre el contenido de la Biblia, desde el punto de vista antropológico que desarrollamos en el capítulo primero, encontramos que en ella están contenidas las luchas más básicas de la especie por sobrevivir en un ambiente adverso. Canto a la vida como persistencia, ese es el contenido de la Biblia, que evoca esa fuerza que ha hecho a nuestra especie sobrevivir aún en puntos críticos. La Biblia es un libro sagrado porque cose nuestra orfandad de crear-vivir en un presente siempre desconocido y caótico a las luchas fundantes de una especie que apenas se está formando. La Biblia es un eco de esta energía creadora que nos ha parido y por eso podemos volver al libro para identificar a nuestra madre y por ende nuestra herencia espiritual. La Biblia es un boceto de nuestra identidad humana en formación.

Por esta razón y sin pretender que el anterior sea un esbozo exhaustivo del contenido de la Biblia, se puede concordar que casi cualquier persona o grupo humano encuentra en ella un eco de sus mismas luchas, tanto en líneas generales como, incluso, en hechos particulares, de su trama. Esto se debe a que la Biblia antes de ser Palabra de Dios es memoria (Pablo Richard dirá “memoria histórica de los pobres”) de la especie y fuerza que estimula la fe en la continuidad de la vida. Esta memoria proviene del núcleo mítico que la genera y sólo es Palabra de Dios al ser puesta por escrito y clausurada en un canon. Es decir, es Palabra divina cuando nos alivia de la carga del existir como proceso por medio de la exposición de narraciones que tienen un principio y un fin. Así se nos asegura un orden, o un punto quieto de referencia en donde el cambio no es ya posible, tornándose en fundamento.

El texto bíblico tiene vida porque nosotros estamos viviendo y lo entendemos como referente fundamental que nos habla hoy, que ilumina nuestras propias luchas, aún y cuando estas sean en su forma totalmente diferentes a las que los textos comunican. La fuerza del texto está dada por ese espíritu de lo humano del que también hoy participamos y continúa estimulando ansiosamente nuestras búsquedas. El texto antiguo está umbilicalmente unido a este texto en caos que es nuestra realidad y que estamos escribiendo empujados por el espíritu humano que nos lanza a la aventura de continuar-viviendo.

2.2. La tarea exegética en un nuevo contexto hermenéutico

El problema de hacer exégesis desde este nuevo marco es abandonar la convicción de que jugamos, en esta historia nuestra, con cartas marcadas: si el principio es un apunte de la arbitrariedad de nuestras necesidades profundas hoy, el final aún no ha sido anunciado por una mano divina que nos ve como a peces dentro de una pecera, sólo tenemos, en hueco, unos sueños que se van construyendo cotidianamente o/y también destruyendo. La esperanza es la fe en que la especie como un todo pueda continuar-viviendo.

Así el exégeta debe ir a los textos bíblicos con la convicción de que no sabe lo que cree que sabe, no porque Dios no exista, sino porque él/ella misma descubre que apenas está empezando a existir. Su fe no proviene de la certeza de una dogmática o de un credo, sino de sus entrañas que le permiten tomar conciencia de ser una especie en peligro de extinción y luchar por continuar viviendo. Todo el poder humano simbolizado en la capacidad tecnológica actual no es suficiente para liberarlo de la amenaza de su desaparición total (o ¿quizá si pueda?), al contrario, parece que lo ha llevado a este punto crítico.

El dilema está en renegar en parte o totalmente de la fe en la dictadura del concepto, que es un artículo moderno finamente acabado, deliciosamente elaborado, y reencontrarse con el caótico devenir de una zona profunda de su constitución que ubica a la humanidad en el punto de quiebra de su orgullo artesano: sólo somos una especie más que se aferra con garras y colmillos al continuar-viviendo. El presente trabajo está sustentado en la confianza de que este reencuentro es un reencuentro con la simiente de la vida y a la que el concepto, por más que lo niegue, le debe su poder. El retorno al mito es el retorno a la búsqueda más elemental de la especie: la preservación de la vida.

Como explicamos en el capítulo anterior, la tercera fuente contiene la experiencia humana en hueco, como potencial del estar-siendo-humanos, lo que constituye un nivel profundo del proceso hermenéutico. Mientras tanto el cuarto nivel, en su papel de constructor de órdenes que se alimenta de las tres fuentes, permite crear espacios de comunicabilidad (los conceptos de comunicabilidad y sistema de significancias se verán en el punto 3.1.) y comunicación directa entre los seres humanos, esto es el *nivel superficial*. Aquí debemos ubicar los textos en su forma actual. La exégesis reconstruye diversos aspectos de sentido en el contexto de las cualidades de comunicabilidad y comunicación. Estudios en lingüística o historia o sociología del Nuevo Testamento, por ejemplo, nos ayudan a comprender el sistema de significancias en donde el texto se ubica como reordenador de esas significancias. Con la ayuda de las ciencias sociales, la exégesis paso de representar ese sistema por medio de modelos de dos dimensiones, es decir la lingüística y la histórica a modelos de tres dimensiones en donde lingüística e historia se enriquecen con la densidad de valores y representaciones sociales que alimentaban ambas.

Como también señalamos en el capítulo anterior, nuestra propuesta no renuncia a la ciencia y a la razón, sino que las reubica como apoyo crítico, como equilibrio del papel equilibrante de la imaginación simbólica en su construcción de órdenes viables que continúen en su camino de posibilitar el continuar-viviendo. Pero, el punto nuevo que aportamos es que el exégeta deberá partir de que su búsqueda no es la verdad científica de tal o cual hipótesis sino, la construcción de significancias que nos pongan en contacto con el espíritu de lo humano: el mito como metalenguaje. Esto es lo que quisimos indicar cuando señalamos que debemos potenciar una revalorización de las fuentes primera y tercera, es decir, un volver a pensar con el cuerpo.

2.2.1. Lectura del nivel profundo

El origen de todo sentido está contenido en la tercera fuente como potencia latente de la especie, es decir, de lo humano. Aquí está el retorno a los orígenes que proponemos. Este retorno no está en los textos sino en la búsqueda del espíritu que los inspiró. El sentido último de toda la humanidad es la sobrevivencia de la especie. Sobrevivencia en donde el destino de cada miembro es el destino de todos, de aquí la importancia de la solidaridad. La especie, aunque así lo quieran pensar algunos, no sobrevivirá eliminando a los más débiles, y si esto es cierto en otras especies, en la humana, por su particular desarrollo del símbolo como valor-medio de adaptación, la muerte de uno es el anuncio de la mía propia y la de todos, la vida de uno es anuncio, en hueco, de mi posibilidad de continuar-viviendo para todos. Este sería el espíritu latente en el éxodo.

El mito como espíritu de lo humano, como energía creadora, nos empuja a participar en la re-creación de toda la especie y en particular de los miembros más débiles de la misma, para esto hemos desarrollado la ciencia y la tecnología, para posibilitar la vida de la especie en aquellas personas que viven en el filo de la muerte. Los mesianismos serían el eco de esta fuerza primordial de no soportar que ninguno perezca, con el problema eso sí, de pretender la exclusividad y fe absolutas de/en sus prácticas y valores que, al final los tornan en fuerza destructiva.

La tarea exegética de fondo sería, entonces, el vincularnos con esta energía fundamental que nos alimenta en el proceso de ser humanos. El producto científico es un esfuerzo por tomar distancia y valorar críticamente las representaciones que vamos construyendo y que nos dan un orden en donde reposar en medio del caos de un presente siempre cambiante y arriesgado. Por ende, el trabajo exegético como tarea científica no puede abandonar este eje que evita que se desprege de la cotidianidad en donde la humanidad se está apenas formando. La creación de sentidos que apelen a la humanidad para que reconstruya sus representaciones es al fin y al cabo el objetivo de las ciencias bíblicas.

Desde este punto de vista, si en el nivel superficial la ciencia nos permite, ahora, crear representaciones tridimensionales de la densidad humana a partir de los textos, a la hermenéutica, potenciada con el lenguaje del mito, le toca movilizar e inspirar la energía creadora que labora constantemente al nivel profundo en aras de crear presentes que, desde las luchas más básicas de la especie humana posibiliten la sobrevivencia de todos.

Claves metodológicas para una hermenéutica desde el lenguaje mitológico

Una palabra sobre la cuestión de “la opción por los pobres”

No renuncio en este trabajo a mi compromiso con aquellos que han sido denominados por la Teología de la Liberación como “los pobres” o “los/las excluidas”, al contrario, creo que la exégesis y la hermenéutica latinoamericanas (no todas), se han ubicado en el “desde arriba” que quieren cuestionar dado que ya no pertenecen a ese “los pobres” de quienes dicen, de algún modo, se voz (sistematizadores/as). Para hacer una lectura de la Biblia “desde abajo” se debe uno des-instalar del arriba que la misma formación profesional de la permitido obtener. Los intelectuales somos parte de ese “arriba” aunque nuestro campo disciplinar no sea valorado al nivel de las ciencias que producen actualmente la tecnología. Lo cierto es que, en nuestro actual momento sociohistórico, una parte reducida de la humanidad tiene el poder sobre la vida de billones de seres humanos que, si no lo son ya, serán tarde o temprano excluidos del derecho a la vida y a la dignidad de ser personas. Esto nos obliga a ser radicalmente autocríticos de nuestra ciencia y de nuestra posición en el sistema dominante.

Este trabajo es un esfuerzo por humanizar la cualidad profesional (científica) de aquellas personas que han olvidado que, si bien tienen una ubicación social mayor a las mayorías dentro del actual sistema, sus destinos están en potencia guardados en aquellos de quienes se dicen voz. Nosotros también participamos del asesinato de “los pobres”. Al seguir escalando posiciones y adquiriendo estatus el/la teóloga, tanto sus representaciones de la realidad, como la creación de sentidos que genera, únicamente aportarán elementos para una mayor frustración de sus interlocutores y estimularán la reproducción de los mismos esquemas de valores que se desea destruir. Somos una clase social que en general degusta los placeres que el sistema dominante ofrece y llevamos una vida radicalmente opuesta a aquella que se da entre las personas de los tugurios o de los barrios marginales que son efectivamente excluidos de esa “calidad de vida”. Podemos invertir en libros mientras estas personas apenas pueden comprar comida, participamos en congresos y reuniones en donde nuestro nombre es antecedido del prefijo Dr./Dra., gozamos del poder de abrir puertas que para otras personas están selladas, disfrutamos de una cuota de poder mayor y del reconocimiento de la colectividad de ese poder. Esta contradicción de clase nos pone contra la espada y la pared ¿qué significa la solidaridad humana dentro de la cual todos participamos de un destino común?

Quisiera señalar que en este trabajo consideramos que los conceptos “opción por los pobres” o “por los excluidos/as” no son claves en tanto enunciados de una posición hermenéutica. Más

bien considero que la radicalidad opresiva del momento actual y el peligro de exterminio de la mayor parte de la humanidad al quedar fuera de la dinámica del mercado, suponen una crisis de la especie como tal. “Optar por” supone una posición excluyente que no podemos aceptar, mientras que yo hablo de reconocer un destino común. Así, el destino de toda la especie y la historia está en la dignificación de los/las más débiles y en el reencuentro de la humanidad con el medio ambiente como espacio sagrado que nos ofrece el don de continuar-viviendo. No admitimos ya el postulado epistemológico de leer “desde abajo” pues el “arriba” por estar en un punto crítico de la especie es sólo una ilusión.

Por esta razón sólo nos queda, a quienes nos consideramos en conciencia comprometidos con los más débiles, la aceptación humilde de que el destino de la humanidad completa se juega en el destino de las mayorías que han sido, están siendo, y serán sacrificadas por el mismo mercado que hace de los libros teológicos una mercancía apetecida. En este sentido considero que asumo la responsabilidad de identificar mi destino particular con el destino de esos billones de personas: si ellos mueren yo muero, si ellos viven yo seguiré viviendo aún después de mi muerte. Esto, sin embargo, no en la trascendencia de mi pensamiento o mis publicaciones sino en el hecho de que la sobrevivencia de cada vida a punto de perecer y su dignificación es también la preservación y dignificación de la mía propia.

Cómo recuperar el lenguaje mitológico para el proceso hermenéutico

La primera categoría que necesitamos explicar dentro de este abordaje metodológico es la de “sistema de significancias”. Con esta categoría queremos significar que, en un momento dado de la historia humana, un grupo determinado vinculó sistémicamente diversos aspectos (económicos, éticos, sociales, culturales, corporales, etc.) en símbolos matrices que funcionaron como referentes para el desarrollo de la experiencia humana. En Centro América este hecho es evidente alrededor de la significancia “paz” en los años que van desde mediados de los setenta hasta alrededores del 93. Hablar de paz fue hablar de una experiencia vital de la que emanaron diversas posibilidades de creación de sentidos, que involucraban tanto el desarrollo económico, como y hasta el ensanchamiento de la cantidad de mártires centroamericanos. Paz supuso entonces una matriz de donde partieron luchas populares, movimientos políticos, música, utopías, estrategias militares, inversiones, etc. La paz fue punto de partida y de llegada para el desarrollo de unas seguridades básicas tanto en el presente como en el futuro.

La otra categoría es la de comunicabilidad, la cual hace referencia a todos los discursos (incluyendo la producción artística) posibles de comprender y que hacen eco dentro de aquel sistema de significancias en donde la paz, por ejemplo, era una de ellas. Es la cualidad íntima en un discurso que le posibilita ser recibido con sentido en un contexto sociohistórico dado. Un discurso sobre la secularización no podía en principio participar de esta experiencia humana movilizadora por la significancia “paz”.

Significancia es un símbolo matriz del cual emana energía emocional que moviliza a una sociedad, aún y cuando dentro de esa sociedad grupos diferentes hagan lecturas opuestas del mismo. Rescatamos de este concepto su potencial creador, generador de alternativas en donde se camina al filo entre el caos y el orden. La comunicabilidad es una condición emocional colectiva en donde sólo un cierto sistema de organización del discurso puede ser comunicado apelando a los interlocutores.

En el caso de los cristianismos, la cruz, puede ser considerada una significancia hacia la cual se orientan las personas y a su vez son movilizadas por ella. Envuelta en su hálito de sacralidad, la cruz, no puede ser escupida o tirada al suelo sin que esto apele a los sentimientos más profundos de

una comunidad. No es sólo un símbolo que transita dentro del peregrinaje humano en los últimos dos mil años, sino una matriz de valores y de fuerza movilizadora de las comunidades humanas.

Estas dos categorías son básicas para el desarrollo de la siguiente propuesta. Junto a estas dos categorías que hacen referencia al texto y a su articulación con su entorno vital, proponemos otras tres que funcionan ya como orientaciones metodológicas que posibilitan una lectura de los textos bíblicos desde la perspectiva del mito. Estas tres categorías metodológicas son: la flexibilidad, la ambigüedad y la plasticidad.

La flexibilidad

Partimos de que el sentido original es también construcción del lector, este lo fabrica con mayor o menor precisión de acuerdo con las fuentes con que trabaja, a suposiciones e hipótesis y a su capacidad imaginativa. Pero lo fabrica con la luz (u oscuridad) que le proporciona su propio sistema de significancias. En este caso la imaginación de la persona que lee tiene el poder de acercar o alejar a esta persona del sistema de significaciones que el texto manifiesta. Pero el sentido que el texto expresa es piriforme en relación con las lecturas posibles de sus contemporáneos, no se trata entonces sólo de explicar que es lo que un/una escritora quería decir sino también de cómo pudo ser leído y de las reacciones que de tales lecturas se generaron.

Aún si la persona que escribe tenía una sola cosa clara para comunicar esto tampoco significa que en su afán de comunicar haya logrado decir esa sola cosa, es decir, la persona que escribe puede decir más de lo que piensa o de lo que quiere decir pues la palabra tiene la cualidad de ser flexible y de anclarse en diversos puntos de un sistema de significancias particular. Así que como principio podemos decir que la persona que escribe aun haciendo el esfuerzo de explicitar un sólo sentido por medio de la más rigurosa elaboración conceptual es traicionada por los anclajes que su logos hace en el contexto de un sistema de significancias. En consecuencia, no hay un solo sentido en un texto, sino que los sentidos de un texto van mutando de acuerdo a los hilos de significación posibles dentro del sistema desde el que, las personas que lo leyeron y las que lo leen ahora, van ejercitando la lectura.

Estamos de acuerdo en que un texto particular ofrece claves lingüísticas para que, por medio de la lectura crítica, se puedan identificar cuáles lecturas son más viables que otras ³. Pero afirmar eso dista mucho de aceptar que un texto ofrezca un sólo sentido válido o auténtico cómo a veces se percibe en las investigaciones exegéticas. El concepto de flexibilidad dice referencia a esta condición de polivalencia de las palabras en el sistema de un texto y su relación con el sistema mayor de significancias que posibilitó su calidad comunicativa. Lo que la persona que escribe quería decir y lo que dijo sin querer abren el texto a una gama de posibilidades válidas de lectura, en otras palabras, el texto se abre a los varios sentidos que engarzan en el marco mayor del sistema de significancias en donde el texto fue parido. El acceso exegético a un pasaje bíblico particular implica la selección de, no sólo un modo de acercamiento (método), sino también de la escogencia de un modelo de organización de los sentidos dentro ese sistema con base a ciertas claves lingüísticas del texto mismo y de la propia persona que lee. Así más que sentido o sentidos, el texto muestra una experiencia de vida y tiende a ser ambiguo.

Esta es una puerta para encontrar en el texto el lenguaje del mito como hueco, como lo humano en potencia. El discurso acerca del discurso de un texto más que una explicación de su sentido original, que es imposible de definir a ciencia cierta, debe provocar un metadiscurso originante de evocaciones de las significancias que por su capacidad de comunicabilidad nos unen en el vínculo continuo de ser seres en proceso de formarnos como humanos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, un discurso sobre el discurso de un texto tiene mayor relevancia para el desarrollo de lo humano en la medida en que al hablar de la opción por la vida o el Dios de la vida se vincule por medio de la evocación estos postulados con el mito que con una verdad científica. Así que hablar de Dios que está presente con los pobres como comprobación de una hipótesis es relativamente inútil, mientras que expresar la energía creadora de esta experiencia (la fe en la continuidad de la vida) dice referencia a esa otra experiencia fundante de preservar la vida con la que los seres humanos luchamos día a día a pesar incluso, de que en esa cotidianidad se compruebe lo contrario. Quedamos cosidos así, nosotros mismos y luego nuestro discurso, al peregrinaje de la especie que no acepta la pérdida de aquellos que son más débiles.

Flexibilidad es la valorización del poder que existe en la evocación, a su potencia germinal, a su capacidad para vincularnos con el metalenguaje (protolenguaje) del mito que es el espíritu de lo humano y que impulsa su formación.

Desde el punto de vista analítico hablar de flexibilidad es hablar del desarrollo de una epistemología integrativa que construya los modelos de representación del texto y de su útero histórico por medio de la mayor cantidad de variables integradas sistémicamente. Abrir opciones de interpretación, abrirse a la imaginación y potenciar la competencia hermenéutica de las personas que leen, en esto consiste el papel de exégeta, no tanto en explicar el sentido original de un texto que de por sí es una representación de validez relativa. A la vez, esta epistemología incorpora el concepto de evolución como proceso de formación de la especie por medio de la capacidad simbolizadora.

Aunque existen puntos específicos en la historia en que se pueden ver cambios cualitativos en donde se confrontan las nociones de lo nuevo y lo viejo, en general, el corte histórico que efectúa el exégeta en relación con un texto bíblico supone la convergencia de sistemas de significancias “viejos” y “nuevos” juntos, operando armónicamente en unos aspectos y conflictivamente en otros. En esto consiste el incorporar el concepto de evolución como parte de la base epistemológica de las ciencias bíblicas: lo pasado está latente en el presente lado a lado con el futuro. El crecimiento cultural no puede sólo ser medido por el avance de los sectores intelectuales o de la ciencia y la tecnología, este crecimiento es polivalente, basado en determinado grado de tolerancia entre diferentes visiones de mundo y competencias hermenéuticas.

Desde el punto de vista creativo, la flexibilidad potencia la capacidad de evocación que una persona pueda, en su investigación, desplegar y generando diversos anclajes dentro del sistema de significancias vigentes. Entendemos que la evocación no necesariamente se maneja a nivel consciente y esto hace que la tarea de evocar sea una responsabilidad ética de alto nivel.

La ambigüedad

Usualmente en los textos bíblicos encontramos una cierta coherencia en el discurso que determina nuestra posición sobre algunos personajes o situaciones o problemas. Este es el orden del discurso en donde la persona que escribe organiza, de una pluralidad de elementos y sus relaciones posibles, un sistema (texto) que procura eliminar la ambigüedad. Podemos aceptar o rechazar ese orden, clarificarlo o matizarlo según sea nuestro punto de vista como lectores. Sin embargo, el reordenamiento exegético del discurso también implica una segunda operación de eliminación de la ambigüedad, en muchos casos por medio de la aclaración histórica del sentido de unos hechos o palabras. Surge la pregunta ¿qué ganamos al eliminar tales ambigüedades? o más incisivamente ¿por qué eliminamos unas ambigüedades permitiéndole a otras su existencia?

Jesús, como modelo de líder que optó por los pobres, es dibujado por los evangelios sentado a la mesa de aquellos a quienes hoy connotamos un papel opresor: fariseos y publicanos. Con los fariseos la ambigüedad casi ha desaparecido: son los oponentes; mientras que, con los publicanos, se ha

cubierto por medio del concepto de marginado dentro del sistema de pureza. Pero, a los fariseos que no pertenecían a los grupos de poder económico y más bien habían desarrollado una intensa campaña de formación popular por medio de la enseñanza de la Tora en las sinagogas, se les valora como opresores del pueblo al imponer un complejo sistema preceptos para salvaguardar la pureza que era esencialmente excluyente. Los publicanos, aún y cuando no pertenecieron todos a la misma clase social, aprovecharon su posición dentro del sistema económico dominante para beneficiarse por medio del cobro excesivo de impuestos. Entonces ¿por qué no ver en Jesús una persona que compartió su mensaje de buenas nuevas en la mesa de ambos sectores “opresores” de tal modo que se alió con aquellos que económicamente tendrían más poder económico para financiar su ministerio? ¿Sería posible una lectura de la práctica de Jesús desde este ángulo? ¿Qué elementos, no sólo en el texto, sino en nuestras preconcepciones nos impedirían hacer tal tipo de lectura?

Eliminar la ambigüedad es caer en la trampa de darle una fiabilidad científica al producto de una lectura posicionada políticamente. Lo que propongo para hacer una lectura desde la clave del mito es dejar al descubierto al máximo las ambigüedades. Esto es posible admitiendo que una acción históricamente determinada no sólo puede ser leída desde varias posiciones contradictorias entre sí, sino que en sí misma, tal acción es en parte contradictoria. La coherencia es fruto del arte de representar órdenes a niveles muy abstractos o demasiado superficiales. La experiencia cotidiana nos indica que el ser humano no es coherente, sino que sus prácticas conllevan la impronta de una incertidumbre sobre su validez y significación.

Volvemos a valorar el mito como lo humano en potencia renunciando a jugar la vida con cartas marcadas y mano segura. El admitir que Jesús o Pablo o un profeta fueron personas ambiguas o en crisis sicológicas profundas, que no siempre supieron para donde ir o que cuando fueron más allá del límite de la claridad que los caminos trazados por su sistema de significancias les permitió, se enfrentaron al caos de lo nuevo con su consiguiente carga de angustia, es valorado como un desvirtuar la inspiración divina de las escrituras. Afirmar la ambigüedad en estos casos es cuestionar la concepción de lo sagrado. Pero, estando lo humano apenas en hueco, se tiene que aceptar que lo sagrado no es más que un referente operativo, instrumento relativamente eficiente que nos permite un margen razonable de seguridad dentro del caos de un presente en construcción. Mostrar la ambigüedad es mostrar la dinámica del proceso constitutivo de la especie.

La tarea exegética, que cuenta ahora con amplias investigaciones en el campo de las ciencias sociales, tiene la responsabilidad de identificar lo que podrían ser ambigüedades mostrando en ellas su valor en momentos críticos de la condición humana. El ser humano invierte gran parte de su esfuerzo para superar las crisis que el mundo construido por medio de sus manos le devuelve, muchas veces con sentido trascendente. El mostrar las ambigüedades dentro de textos que consideramos originarios y divinos supone encontrarnos con ese ser en formación, en lucha constante por sobrevivir que habita en cada uno de nosotros. Afirmar que las prácticas de Jesús, aún y cuando este haya estado “optando por los pobres”, puedan ser ambiguas, supone un salto cualitativo: aceptar la plena humanidad de Jesús como latencia y ver en él, dibujado, nuestro destino que apenas se está escribiendo.

Desde el punto de vista analítico la tarea exegética consiste en mostrar, desde un punto de vista particular la dualidad de las prácticas dentro de un sistema de significancias. El discurso científico debe mostrar cómo una práctica particular no sólo puede ser leída desde distintas ópticas sino también cómo, en sí misma, toda práctica humana se alinea al mismo tiempo con posiciones contradictorias.

Desde el punto de vista creativo la tarea exegética debe tender a desdemonizar a los personajes de los textos y mostrar también la validez de sus prácticas, al fin y al cabo, el lector de hoy

no puede aferrarse a la verdad de su lectura pues esta verdad tendría, por más santa que parezca la impronta de una blasfemia. Así el texto nos habla de personas que luchan y que ven en otras personas, que también luchan, aliados o enemigos, siendo la línea divisoria entre ambos tan gruesa como un cabello.

La plasticidad

La producción exegética, en tanto que trabajo científico, usualmente se expresa por medio del discurso. Aquí entendemos discurso como elaboración conceptual y, por ende, fundamentado en el desarrollo de signos, es decir, de palabras a las que se les asignan, con la mayor precisión posible, unos contenidos particulares. Desde el marco de una hermenéutica que se alimenta del mito y por lo tanto de la pluridimensionalidad de la capacidad simbolizadora, el concepto no es suficiente, el discurso requiere de una cierta plasticidad que le permita mostrar la fuente de donde se alimenta: el hueco de las posibilidades humanas. Los conceptos son instrumentos teóricos que tienden a la univocidad de sus contenidos, pero, a la vez, están articulados al aparato mayor que es la imaginación simbólica, por eso su precisión debe siempre mostrar los rasgos de esa profundidad que hemos venido mencionando.

La tarea exegética debe también buscar una cierta plasticidad del uso de la lengua, la forma de escribir debe suscitar continuamente la imagen de un más allá en el concepto mismo que haga, de este, una herramienta relativa y lo alivie de su prepotencia teológica al pretender saber por definición la verdad de las cosas a las que hace referencia. La sequedad de los textos científicos que estudian textos, algunos de calidad literaria, es un obstáculo comunicacional que mostraría más la belleza de su objeto y sus descubrimientos por medio de la metáfora y la imagen. El concepto es un símbolo restringido, pero símbolo al fin, que debe expresar la pureza de su falta de claridad absoluta. La plasticidad es un rasgo que posibilita una mayor comunicabilidad de nuestras propuestas y nos devuelve a esa fuente de donde nace lo humano como ser-en-proceso, haciendo de la verdad una intuición.

Bibliografía

- Alves, Rubem. *Teología como juego*. Aurora, Buenos Aires, 1982. 143pp.
- Avendaño, Francisco. *El Regreso al mito*. Trabajo de investigación inédito para la Cátedra Oscar Arnulfo Romero y Galdámez, 1994. 54pp.
- Boff, Clodovis. *Teología de lo político*. Sigüeme, Salamanca, 1980. 429pp. Traducido por Alfonso Ortiz.
- Bonnard, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, 2da. Edición. 632pp. Traducido por J. Antonio Mugica.
- Cabezas, Omar. *La montaña es una inmensa estepa verde*. Siglo XXI, México, 1987. 6ta. Edición. 289pp.
- Capra, Fritjof. *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Integral, Barcelona, 1985. 514pp. Traducido por Graciela de Luis.
- Casalis, Georges. *Las buenas ideas no caen del cielo*. Educa, Centroamérica, 1979. 196pp. Traducido del francés por Ana Cecilia Molina y Eduardo Bonnin.
- Cazelles, Henri (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder 1981, 916 pp.
- Chalmers, David J. «The Puzzle of Conscious Experience», in *Scientific American*. December, 1995.
- Croatto, J. Severino. *Hermenéutica bíblica*. Aurora, Buenos Aires, 1984. 108pp.

- Decanato Facultad de Filosofía y Letras. Proyecto de Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana. Universidad Nacional, Abril 1995.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Little Brown & Company, Canada, 1991. 511pp.
- Durand, Gilbert. *De la mitocrítica al mitoanálisis. figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos, España, 1993. (primera ed. francés 1979), Traducido por Alain Verjat. 366pp.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1971. 100pp.
- Fromm, Erick . *El corazón del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Décima Reimpresión.
- Garagalza, Luis . *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Anthropos, España, 1990. 206pp.
- Jenny, E., Westermann, C. Eds. *Diccionario Teológico Manual del A.T.* Cristiandad, Madrid, 1978. Vol.1, 1272pp.
- Mckenzie, John L. *Mito y realidad en el Antiguo Testamento*. Marova, España, 1971. 185pp.
- Müller-Fahrenholz, Geiko. «¿Qué es el fundamentalismo contemporáneo? Perspectivas psicológicas.» en *Concilium* # 241. Junio, 1992. Separata.
- Prieto, Jaime. «Historia y Desarrollo de la teología de la liberación (1962-1993).» en *Senderos*, ITAC, San José, Año XV-No. 43. Enero-abril, 1993. 149pp.
- Richard, Pablo. «La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas.» en *Senderos*, ITAC, San José, Año XV-No. 43. Enero-abril, 1993. 149pp.
- Robles, Amando. «La creación de valores en la nueva sociedad según Mariano Corbí.» Ponencia presentada en el Seminario Ética, Universidad y Sociedad del Futuro organizado por la Comisión de Carrera Académica y la Universidad Nacional del 22 al 26 de agosto de 1994. Fotocopiado. 24pp.
- Segundo, Juan Luis . «El círculo hermenéutico.» en Victorio Araya. *La hermenéutica bíblica desde una óptica liberadora*. Seminario Bíblico Latinoamericano. San José, 1985. 2da. Edición. 90pp.
- Zimmer, Carl. *Early Signifiers*, en Discovery. Walt Disney Co., U.S.A., May 1995.

La espiritualidad del caos: hermenéutica bíblica desde comunidades aprendientes (2008)⁴³

El problema

De las muchas preguntas que subyacen al tema propuesto, la que me interesa reflexionar es esta: ¿cómo la teología puede aportar al cultivo de una espiritualidad que se nutra de la interculturalidad, la biodiversidad, las relaciones en equidad de género y que, por lo mismo, sea capaz de producir un conocimiento rico y transformador de la condición humana situada en estas tierras, entonces, un conocimiento creativo, solidario y regenerador del tejido social y la biosfera?⁴⁴ Al irse acumulando perspectivas más complejas sobre la constitución del cosmos, y de la humanidad en este, la historia de ambos, la simbiosis entre ambos, la forma cómo respondamos teológicamente a interrogantes fundamentales para la sustentabilidad de la vida implica un redimensionamiento del quehacer teológico. La manera en que deseo acercarme al problema irá en esa dirección: hacia la complejidad⁴⁵.

Siendo la espiritualidad el tema de fondo de esta reflexión, apuntamos hacia una realidad última⁴⁶ en donde el lenguaje no puede acceder por vía directa. La espiritualidad es una cuestión antropológica, atañe a los seres humanos en cuanto conciencia de que la realidad vivida está permeada por una fuerza mayor, no sometida a los procesos sociales, pero identificable socialmente donde, lo humano, se potencia como capacidad de amar gratuitamente. No se accede a la espiritualidad por medio de las religiones, los dogmas, los productos teológicos, ni los ritos, aún y cuando, exista la presencia de esta fuerza en todos ellos (o en algunos de estos medios). Para Humberto Maturana (biólogo chileno) “La experiencia espiritual es una experiencia de expansión de la conciencia de pertenencia a un ámbito más amplio que aquel del entorno particular del propio vivir. Este espacio mayor puede ser la comunidad humana a la que se pertenece, el ámbito vital de la biosfera, el cosmos como el dominio de toda existencia, etc. En la experiencia espiritual, el que la tiene se vive a sí mismo como sin límites, en ese ámbito de conciencia expandida. La experiencia espiritual no se distingue desde la razón ni queda señalada en la descripción, sino que pertenece a la emoción y sólo es connotable como una experiencia de unidad de un ámbito más amplio que aparece como expansión de la conciencia del ser. La experiencia espiritual es diferente de la experiencia religiosa porque no se asocia a ninguna doctrina ni a ninguna proposición de la realidad que

43 Mena, Francisco. 2008. Teología y espiritualidad: hacia una hermenéutica bíblica aprendiente. En, *En el camino hacia la luz. Homenaje a Victorio Araya-Guillén*. San José: SEBILA.

44 Müller-Fahrenholz, 1996, pág. 15

45 Morin, Edgar. 1998. *Introducción al pensamiento complejo*. España: GEDISA. Pág. 32. Morín, Edgar, Ciurana, Emilio, Motta, Raúl. 2003. *Educación en la era planetaria*. España: GEDISA. Págs. 31-45. Prigogine, Ilya. 1997. *El fin de las certidumbres*. Chile: Editorial Andrés Bello. Págs. 205ss. Assmann, Hugo. *Reencantar a educação*. Brasil: Editora Vozes. Págs. 148-149.

46 Boff, 2001, pág. 32

pueda preexistir en la cultura que venga después. La expansión de la conciencia de pertenencia (la experiencia de unidad con el todo) que la experiencia espiritual es, amplía la sensibilidad, abre la visión, suelta el apego. En la experiencia espiritual y en el cambio que esta trae consigo, y mientras este cambio dura, se amplía la mirada poética de la existencia y el que la vive se hace visionario, ve donde antes era ciego. Entendida así, la experiencia espiritual es una expansión del amor.⁴⁷

En perspectiva latinoamericana esta concepción de espiritualidad parece más cercana en Juan Luis Segundo y el concepto de fe antropológica que implica que todo ser humano es capaz de iniciar búsquedas que provienen de su deseo de humanidad, de este modo, Segundo ve en la revelación una congruencia de sensibilidades, no una suerte de encuentro con enunciados que son verdaderos, dados por un Dios que lo es sin más⁴⁸. Los seres humanos descubren en la potenciación del amor por la vida un punto de encuentro, un entrelazamiento de pasiones, con el ser que consideran último y que nombran a tientas: Dios.

El nombre no es importante, lo realmente significativo es el camino que se abre al querer nombrar una experiencia densa y rica para comunicar aquello que entrelaza a las personas entre sí a estas con el cosmos, pero que como enunciado lógico se reduce a un concepto inútil. Sin embargo, el deseo de nombrar, la pasión por expresar lo que amarra a los seres vivos en la convivencia, para procurar campos de conciencia en la comunicación, refleja el aprecio y el cuidado por el cultivo del amor por la vida. El acto de donar sin más propósito que el de ver la vida seguir su curso, maravillarse con la vida que resurge, reconstituir la convivencia en el amor, apunta en la dirección de reproducir creativamente el eco del corazón de Dios. De esto trata la espiritualidad. Sobre cómo los seres humanos hemos sido capaces de cultivar la vida mía, nuestra, de nuestro entorno, de quienes han sido excluidos/as de los procesos sociales, en una suerte de simbiosis tal que emule el eco del corazón de Dios que late en la tierra que nos ha provisto de un lenguaje.

La espiritualidad es el término que usamos para designar la experiencia relacional, consciente y esforzada, congruente con nuestro entorno biodiverso, de convivencia altruista en el amor como experiencia de unidad con el Todo. Por eso la referencia, dentro del pensamiento cristiano, al Espíritu: caos creativo (Gn 1.2), transformador de desiertos (Is 32.15-18), incógnita e imprevisibilidad (Jn 3), es fundamental. El Espíritu es la metáfora que aglutina la energía vital en la que los sistemas vivos subsisten como vida en gestión de gratuidad (para una discusión de esta perspectiva dentro de la teología trinitaria ver el libro de Geiko Müller *El Espíritu de Dios*⁴⁹. Lo que no podemos asir con nuestras manos o con nuestra razón, espacio de incertidumbre confiada en la bondad de la vida, por lo mismo comunicación de vida gratuita. El biblista judío Nahum M. Sarna ve al Espíritu en Gn 1.2, entre varias interpretaciones posibles, como energía sustentadora de Dios, creativa y dadora de vida⁵⁰.

Para las tradiciones Mayas la percepción expuesta del Espíritu y de la espiritualidad es convergente: “Para los pueblos indígenas, la Espiritualidad es energía, esencia y acción; el espíritu está dentro de la materia. El espíritu es la **esencia** que da vida a la materia (los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales) y aquí la relación intrínseca con el **cosmos**, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos esta tierra (sentimientos, pensamientos, acciones etc.). La visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno, y todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo que adquiere un valor **sagrado**: encontramos tierra, cerros, planicies, cuevas, plantas, animales, piedras, agua, aire, luna, sol, estrellas. La espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza tienen vida y se

47 Maturana, 1999, pág. 18

48 Segundo, 1994

49 Müller-Fahrenheit, 1996

50 Sarna, 1989, pág. 6

interrelacionan. La espiritualidad está ligada al sentido **comunitario**, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia.”⁵¹

La reflexión que proviene de esta experiencia es a lo que llamamos teología. El theos hace referencia al amor por la vida, al propósito no interesado que esta fructifique y mute, se entrelace y conviva. El logos que le acompaña procura comunicar una experiencia razonadamente incommunicable. Crisis de todo sentido que se pretenda último, recurrencia infinita que hace explotar todo intento de atrapar aquello que es necesariamente libre y creativo.

Este es el camino que tratamos de seguir para identificar cómo la lectura de la Biblia podría aportar elementos para una espiritualidad amorosa.

Dios se hace hombre

La antropomorfización de Dios como persona, con voluntad y proyecto, supone un error grave del pensamiento teológico contemporáneo. Una persona no existe fuera de una cultura. Por eso, si definimos a Dios de esa manera, este quedaría anclado en el tiempo y el espacio como parte de una cultura particular que le atrapa y le define. Cuando se interpreta a Dios desde allí, el discurso emergente, expresa la homologación entre Dios y la cultura desde la que se hace la formulación. Entonces, toda palabra nacida de un útero concreto se universaliza y con este proceso se anula cualquier validez de otras palabras culturalmente situadas y que se refieren al theos. Otros discursos nacidos de otras culturas quedan bajo el escrutinio de la cultura que le ha objetivado. Las consecuencias son evidentes. Personas de la talla de Jon Sobrino, Ivone Gebara, Leonardo Boff, Hans Küng y muchas otras han recibido orden de silencio, prohibición de enseñar teología y se han visto obligadas a salir de la institución eclesiástica. La antropomorfización de Dios resulta en un proceso sistemático de validación de la violencia como instrumento de sustento de la Verdad: “Cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia. Esta fe... es una virtud sobrenatural por la que... creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas... sino por la autoridad del mismo Dios que revela (D. 1789).”

Es por eso por lo que se requiere de una semántica estricta que reduzca la riqueza significativa de los procesos reflexivos. Se hace indispensable que el saber sea preciso, capaz de ordenar coherentemente el conocimiento de Dios y expresarlo de forma apropiada. Así se puede saber, sin duda, lo que es correcto de lo que es incorrecto, lo verdadero de lo falso. Al contrario, Croatto había dicho que de Dios solo se puede hablar en símbolos cuestionando ese tipo de discursos⁵². La oposición entre signo y símbolo muestra ambas tendencias. Mientras el valor sígnico se da en la precisión que permite comunicar un concepto eliminando al máximo el ruido comunicacional, el símbolo resulta inverso: evoca, provoca a la imaginación, subvierte los contenidos comunicacionales, crea ruido.

En el ámbito de lo simbólico se gesta un proceso creacional en constante interacción intercultural. Allí es donde aprendemos a escuchar y conversar sobre lo profundo de nuestra experiencia humana de estar viviendo. Lo simbólico existe como convivencia en la con-sensualidad, es decir, en la capacidad de seducirnos consensualmente a la creatividad. No existe, allí, competencia o relaciones de poder sino experiencia humana entrelazándose en torno a la vida. Cuando una cultura actúa para imponer símbolos propios sobre otra cultura estos pierden su cualidad creativa y se tornan en signos que habrá que creer o aceptar bajo la mediación del temor a la respuesta violenta del sistema que se impone. Sin embargo, aún en estas condiciones violentas, la plasticidad del

51 Vázquez, Juana, Laynes, Lorenza y Zapeta, María Teresa, 2003.

52 Croatto, 1984, pág. 47

símbolo permite procesos de transformación, adaptación y simbiosis. Los símbolos dominantes serán reelaborados creativamente por quienes son dominados.⁵³

De nuevo el nombrar supone un proceso de enriquecimiento que florece en dimensiones impredecibles. Este es el punto central de nuestra reflexión: en el contexto cultural cristiano de América Latina entrelazado en los procesos culturales de la globalización, leer la Biblia con sentido, conlleva enriquecer la espiritualidad de modo que lo nuevo y lo viejo se entrelacen en relaciones de respeto y convivencia altruista, eso será posible merced a la capacidad de enriquecer constantemente el lenguaje simbólico. Pero lo nuevo y lo viejo no hacen referencia únicamente a estos dos mundos: los cristianismos latinoamericanos y la globalización. Al contrario, implican una reconstrucción de lo que entendemos por nuevo y de lo que entendemos por viejo.

Entrelazamiento de lo viejo y lo nuevo

Lo viejo

Desde la clave de la interculturalidad lo viejo, este constructo que llamamos América Latina emerge como un complejo diverso de culturas y geografías. No conforma una sola cultura fuerte, clara y delimitada. Es más bien un conjunto marcado por la conquista española y portuguesa en donde las culturas originarias fueron violentadas al punto de negárseles incluso la legitimidad de existir como tales⁵⁴. Al mismo tiempo, y producto de esa misma conquista llegaron a nuestras tierras personas de África en el marco de un secuestro masivo en condiciones inhumanas de existencia. En quinientos años, las grandes culturas autóctonas fueron reducidas a grupos sin capacidad de gestionar sus propias vidas. Los distintos grupos culturales tendieron a la mezcla, a romper límites entre culturas y a entremezclarse. De ahí el concepto clave de “mestizaje cultural”⁵⁵, así lo ve Fornet-Betancourt.

El mestizaje cultural, se piensa, no es un invento ni una simple teoría. Es realidad, América Latina, y de modo especial su cultura, es una realidad mestiza y el mestizaje cultural es la expresión que corresponde a dicha realidad de fusión de razas, lenguas, culturas y religiones.⁵⁶

Este primer paso que convoca a esclarecer la realidad compleja encubierta por el mismo nombre dado a esta geografía plural y pluralidad cultural: América Latina, según Fornet-Betancourt, inicia su desarrollo explícito en torno a la reflexión sobre el quinto centenario de América Latina⁵⁷. Allí emergen diversas voces que ponen sobre la mesa el problema de la interculturalidad de estas tierras. Se da un reencuentro con su diversidad y pluralidad y en ese sentido aparece un mapa diferente “un complejo conjunto de pueblos con culturas y religiones que no han dejado nunca de luchar contra el olvido o el “borre” de sus tradiciones”⁵⁸.

53 Severino Croatto ha mostrado esta dinámica que podríamos llamar intercultural en varios momentos, el texto que me parece más claro por su latinoamericanidad se encuentra en RIBLA # 26 y se titula Simbólica cultural y hermenéutica bíblica: “al formarse la tradición cristiana se incorporaron muchos elementos de las cosmovisiones donde se enraizaba. Por eso se pueden detectar en el N. T. representaciones tanto bíblicas como estoicas, (pre)gnósticas, de los cultos místicos y hasta de la religión oficial del imperio. A veces como recurso contracultural, esto es, usando una simbólica dada para darle otro contenido o para crear una tradición paralela que distrajesse del peligro la fascinación “por el otro”. Hay infinidad de ejemplos de ello en la Biblia, tanto en el Primero como en el Segundo Testamento”, pág. 69.

54 Una dura crítica del proceso de mestizaje y de la invisibilización y deslegitimación de los pueblos originarios en Centro América se encuentra en Soto Quirós, Ronald y Díaz Arias, David. 2006. *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica. De la Colonia a las Repúblicas Liberales*. San José, FLACSO.

55 Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, 2007, pág. 121

56 Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, 2007, pág. 121

57 Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, 2007, pág. 124

58 Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, 2007, pág. 126

Fornet-Betancourt señala la nueva agenda que surge desde este punto crucial para nuestro mundo:

Poniendo en su agenda de trabajo el tema del verdadero “Descubrimiento” de América como primer eje de reflexión del pensamiento filosófico-teológico intercultural se entiende, así como una aportación a la recuperación de los muchos nombres de América, que en este caso concreto quiere decir reivindicación de su plural capacidad de auto-interpretación filosófico-teológica. Por eso se insiste en que el verdadero “Descubrimiento” tiene que ser resultado de un acto comunitario en el que se comparte la palabra y se funda una comunidad de intérpretes donde el “descubrimiento” del otro es encuentro acogedor con su palabra. Este “Descubrimiento” de América es progreso en la convivencia de alteridades, y no dinámica de superposición de memorias.⁵⁹

La categoría de mestizaje cultural encierra una trampa en sus entrañas. Y es que eso que llamamos “América” no es solo mestiza, es quechua, maya, aymará, blanca (germánica, española, italiana, portuguesa, holandesa...) y afroamericana. Bien ha señalado Fornet-Betancourt que se trata de un complejo conjunto de pueblos y culturas, así como una suerte de convivencia de alteridades. No se trata de una fusión que arroja algo nuevo, sino de procesos de convivencia que requieren ser visibilizados. Esto será posible en la medida en que aprendamos a escuchar las diferentes formas de nombrar que convergen en nuestro mundo. Raúl Fornet había dicho en un Seminario⁶⁰ que es necesario dejar que la voz del otro resuene en uno. Esa imagen supone una apertura a la alteridad sustentada en la legitimidad por sí del otro. Es aquí donde lo viejo se torna nuevo como espacio de convivencia plural legítima y productiva, creativa y transformadora. Nuestra palabra no es unívoca sino eco de muchas voces en simbiosis, laboratorio de vida. Aprender a escuchar es un tema que aparece como lugar común en la pedagogía, no obstante, este aprendizaje implica procesos de atención, con-sentimiento, y solidaridad que no son evidentes en los espacios académicos costarricenses. El mundo del otro, en Nuestra América, es también mi mundo, el cual comparto, sin conciencia de su gramática. Gramática que es necesario, en honor a la verdad de nuestra historia, hacer manifiesta y digna.

Lo nuevo

En el campo de lo nuevo emerge un mundo caracterizado por la red cuya estructura ha dejado de ser vertical y lineal, asumiendo, más bien, una dinámica cercana a los procesos biológicos. La información transita con mayor libertad y con mayor accesibilidad. Pero la información sería un material en bruto que requiere ser elevado a conocimiento⁶¹. Saber más cosas no supone un avance cualitativo. Este avance se realiza cuando lo sabido es capaz de ampliar la conciencia antropológica, crear humanidad entrelazada en la dinámica de los sistemas vivos y del ecosistema como un todo. Por eso, siguiendo el devenir científico actual, el conocimiento es la capacidad humana de crear modelos de los procesos de un sistema para entender, no su funcionamiento final, sino esos procesos en sí, en su conjunto, en su dinámica e interacción. Las ciencias han aprendido que el producto fundamental de su quehacer es comprender la red de interacciones que crean propiedades emergentes, cualitativamente diversas a los sistemas particulares. El conocimiento sería la capacidad humana de comprender lo cualitativo que conforma la vida. Esto resulta claro del Informe de la UNESCO titulado *Hacia las sociedades del conocimiento*:

Un elemento central de las sociedades del conocimiento es la “capacidad para identificar, producir, tratar, transformar, difundir y utilizar la información con vistas a crear y aplicar los

59 Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, 2007, pág. 127

60 Fornet-Betancourt, *Pedagogía de la interculturalidad*, 2006

61 UNESCO, 2005, pág. 19

conocimientos necesarios para el desarrollo humano. Estas sociedades se basan en una visión de la sociedad que propicia la autonomía y engloba las nociones de pluralidad, integración, solidaridad y participación”. Tal como la UNESCO puso de relieve en la primera parte de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI), la noción de sociedades del conocimiento es más enriquecedora y promueve más la autonomía que los conceptos de tecnología y capacidad de conexión que a menudo constituyen un elemento central en los debates sobre la sociedad de la información. Las cuestiones relativas a la tecnología y la capacidad de conexión hacen hincapié en las infraestructuras y la gobernanza del universo de las redes. Aunque revisten una importancia fundamental evidente, no deberían considerarse como un fin en sí mismas. En otras palabras, la sociedad mundial de la información sólo cobra sentido si propicia el desarrollo de sociedades del conocimiento y se asigna como finalidad “ir hacia un desarrollo del ser humano basado en los derechos de éste”. Este objetivo es fundamental porque la tercera revolución industrial –la de las nuevas tecnologías– y la nueva fase de mundialización que la acompaña han modificado radicalmente numerosos puntos de referencia y aumentado las brechas existentes entre ricos y pobres, entre países industrializados y países en desarrollo, e incluso entre los ciudadanos de un mismo país. La UNESCO estima que la edificación de las sociedades del conocimiento es la que “abre camino a la humanización del proceso de mundialización”.⁶²

El uso del término red aporta una comprensión de la realidad sustentada en la interacción cooperativa y la congruencia co-evolutiva⁶³. No existe dentro de esta perspectiva una jerarquización de relaciones causa-efecto, ni siquiera la pretensión de establecer una relación causal de fenómenos que conllevan a un resultado. Esta tarea puede ser ilustrativa en alguna medida para vincularnos a la tradición historicista que nos ha marcado desde la Ilustración. No obstante, la dinámica de la red supone procesos conjuntos que conllevan propiedades emergentes que generan nuevos procesos conjuntos que, eventualmente, harán de un ecosistema, otra cosa permitiéndole una más larga sobrevivencia. Diríamos, en este contexto que, no sabemos si el ser humano es una propiedad emergente de los ecosistemas africanos o una propiedad emergente de las bacterias y sistemas vivos microscópicos para quienes, nosotros, somos su ecosistema. Una visión macro de esta afirmación es la Teoría GAIA⁶⁴.

Si el conocimiento se torna como asunto central en la conformación de nuevas sociedades, implica que todo el conocimiento nuevo y viejo es valioso en sí mismo. También se torna valioso el conocimiento que proviene de las mujeres, los niños y la naturaleza misma. Podemos hablar de una sabiduría de las mujeres, de los niños y de la naturaleza. Así que el conocimiento deja de ser androcéntrico y muta en diversas direcciones potenciando su capacidad de construir humanidad. El mismo concepto de naturaleza, en ese contexto, ha dejado de ser útil.

Cada vez más se entiende al ser humano como proceso congruente (o no) con los ecosistemas en donde habita. La cultura, en ese sentido sería la forma en que los seres humanos creamos capacidad comunicativa para aprender a ser congruentes como sistema vivo y con otros sistemas en que nos entrelazamos. Este fenómeno es conocido como autoorganización: la capacidad de los seres vivos de autoproducirse⁶⁵.

La creación de categorías de estudio como la diversidad supone un aporte para la modelación de nuevas formas de entender las dimensiones complejas de la vida. De cualquier manera que uno se sitúe en este contexto, la comunicación, será el punto más relevante a tratar. Para entender

62 UNESCO, 2005, pág. 28

63 UNESCO, 2005, pág. 20

64 La Teoría GAIA plantea que la tierra es mantenida y regulada de forma activa por la vida de la superficie. Lovelock, James. 2000. *Las edades de GAIA. Una biografía de nuestro planeta*. España: Tusquets Editores.

65 Maturana, Humberto. 1999. *Transformación en la convivencia*. Chile: Ediciones Dolmen. Pág. 23.

apropiadamente la comunicación esta se considera como apertura respetuosa a la alteridad, sea esta, otro ser humano, una cultura, un sistema vivo, un ecosistema, o una visión provisoria de la constitución de la realidad. Lo nuevo y lo viejo se entrelazan en este punto: vivir es conocer (Maturana). Un principio que no parte del desarrollo científico-tecnológico sino de la comprensión de los diversos procesos biológicos que conforman la vida. En este punto conocimiento y comunicación resultan sinónimos. Y eso es posible gracias a que todo proceso de comunicación trasciende el tránsito de informaciones para constituir una resonancia persistente y perturbadora de un sistema en otro. Entonces, entendemos la sociedad de conocimiento como un modelo de sociedad que se autoorganiza a partir del respeto y la inclusión, la escucha atenta de la alteridad:

Una sociedad del conocimiento ha de poder integrar a cada uno de sus miembros y promover nuevas formas de solidaridad con las generaciones presentes y venideras. No deberían existir marginados en las sociedades del conocimiento, ya que éste es un bien público que ha de estar a disposición de todos.⁶⁶

Resulta ilustrativa la teoría de David Bohm sobre el orden implicado. Esta teoría permite entender la relación congruente entre lo nuevo y lo viejo ya que explica cómo el uno está en el otro.

... parece claro que el orden implicado es particularmente adecuado para la comprensión de tal totalidad no fragmentada en movimiento fluyente porque, en el orden implicado, la totalidad de la existencia está plegado dentro de cada región de espacio (y del tiempo). Así cualquiera de las partes, elementos o aspectos que podamos abstraer en el pensamiento, estará plegado en el todo y, por consiguiente, estará relacionado intrínsecamente con la totalidad de la cual ha sido abstraído. De este modo, la totalidad impregna todo lo que se está discutiendo desde el mismo principio.⁶⁷

Esta dimensión aportada por la física cuántica permite explicar el principio de la comunicación entre partes subatómicas a largas distancias. Un tipo de comunicación que no es medible ya que es instantánea, dos partes de un sistema separadas por el espacio-tiempo, asumen conductas idénticas ¿Por qué? La respuesta se sitúa no en la comunicación como proceso realizado por elementos individuales separados en el espacio-tiempo, sino porque ambos elementos participan de un mismo conocimiento plegado en cada uno de ellos de la totalidad.

Sin ir más allá para tratar de presentar una metafísica que surgiera de la física cuántica, lo que este punto aporta a nuestra reflexión es simple: conocer-comunicar constituyen estructuras profundas de eso que llamamos existencia que no es otra cosa que la conciencia de estar profundamente entrelazados. Este principio que nos permite trabajar con nuevos instrumentos y perspectivas el entramado de la vida resulta fascinante para establecer la capacidad de la nueva época que construimos de comprender la realidad. Entendiendo que realidad es un constructo humano producto de la cultura y que esta se constituye desde adentro de nosotros mismos a través de conversaciones significativas. A la vez, nos hace entender el potencial creativo ante el que estamos. Potencial que, para dar sus mejores logros, se plantea como relaciones simétricas de cooperación y convivencia⁶⁸.

Esta relacionalidad tan particular de la existencia como totalidad se ha denominado en física cuántica como enredo. Los sistemas que conforman nuestro mundo se comunican enredadamente al ser parte unos de otros y al vincularse en el fluir de su existencia, todos los elementos del sistema

66 UNESCO, 2005, pág. 18

67 Bohm, 2002, pág. 240

68 Sobre cultura he preferido asumir el concepto de Humberto Maturana, dentro de su teoría biológica, las culturas son redes cerradas de conversaciones. Dado que aquí no puedo extenderme en este tema sugiero la lectura de su libro *Transformación en la conversación* ya citado.

(macro o micro) tendrán conocimiento de gran cantidad de procesos y por eso tenderán a tomar un ritmo, una consonancia, de modo que la vida toda sea sustentable.

Simbiosis, enredo y constitución del mundo latinoamericano

Pero a estas alturas de la reflexión no encuentro mejor modo de expresar este modelo que el propio nicho biológico neotrópico en que surge mi pensamiento. El enredo es lo que ha caracterizado a nuestra cultura, que por el momento llamaré caribeña. Lo hago así porque el Caribe, como ha dicho Carpentier, es simbiosis en entrelazamientos enredados de plantas, geografía, culturas, y animales, de allí surge un lenguaje propio del cual necesitamos estar conscientes:

Pero obsérvese que cuando André Masson quiso dibujar la selva de la isla de Martinica, con el increíble entrelazamiento de sus plantas y la obscena promiscuidad de ciertos frutos, la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco. Y tuvo que ser un pintor de América, el cubano Wilfredo Lam, quien nos enseñara la magia de la vegetación tropical, la desenfadada Creación de Formas de nuestra naturaleza –con todas sus metamorfosis y simbiosis–, en cuadros monumentales de una expresión única en la pintura contemporánea... Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de la iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de estado límite.⁶⁹

André Mason no pudo pintar nuestra selva porque no la sintió suya, esta no resonó en él. Mientras que para Wilfredo Lam esta selva era su mundo, su lenguaje, estaba entrelazado con ella. La conocía. Es en este punto donde toda mi perspectiva de la teología se transformó. Me di cuenta de la distancia que creaba usando un lenguaje que me era extraño, y no solo eso, sino que me había empezado a endurecer la capacidad de escuchar en respeto. Esa selva también era mía y solo tenía que dejarla hablar. La magia de las palabras no surgía de su formalidad y certidumbre sino de su riqueza y maravillosidad. Nada, en los últimos años, me ha llamado más la atención que observar detenidamente el paisaje del Parque Nacional Braulio Carrillo. Pero ¿qué es lo que se ve allí? A distancia, un conjunto de verdores infinitos que mutan en azules nubosos. Pero de cerca, no se puede ver más que una muralla entramada en cientos de plantas que parecen indicar que se está ante una barrera infranqueable de diversidad. Eso es lo que somos: una maraña de vida, rica en agua, en calor, en fermentos de plantas, frutos y flores que muchas veces se han considerado insalubres (término este muy usado para explicar porque el Canal de Panamá fue tan difícil de construir). Claro, significativamente fértil y lujuriosa, nuestra selva es lo que somos.

Hay que decir que a pesar de la intención militarista que ha tratado de doblegar nuestros cuerpos y culturas, parece que ha triunfado mejor esa cualidad particular de los cuerpos semidesnudos de abrazarse, que aquella de matarse. Lo que hoy vemos como productos de una historia de violencia no es lo que somos. Es lo que hemos tenido que asumir como extranjeros en nuestro mundo para satisfacer el anhelo de poder de otros mundos venidos acá con mejores tecnologías para la guerra. No es que antes de la conquista fuésemos culturas pacifistas o ecológicamente viables. No es que el antes sea mejor a secas que el ahora. De lo que se trata es que nunca tendremos la oportunidad de saber cómo hubiesen aprendido nuestras culturas autóctonas a lidiar con su propio mundo y qué hubiese pasado si estas hubieran tenido la libertad de hacerlo. Gran parte de

69 Carpentier, *Concierto barroco y El reino de este mundo*, 2001, págs. 92-93

nuestros conocimientos ancestrales ya no existen. Tampoco sabremos cómo se hubiesen entrelazado las culturas si los europeos hubiesen venido para aprender a escuchar nuestras voces, o si los africanos hubiesen venido para compartir los sonidos. Esta posibilidad se perdió. Pero asumir la pérdida para abrazar el presente globalizado como única posibilidad resulta una estupidez al calor fermental de las sociedades de conocimiento. Así, el mestizaje cobra una nueva significación. Todo conocimiento es valioso, el pasado, el presente y aquel que soñamos. Conocimiento en simbiosis, entrelazamiento fontal de vida.

En el Caribe no tenemos estaciones para medir el tiempo, no tenemos desiertos o montañas áridas. Por ende, hablar de espiritualidad en este mundo es aprender de aquello que es evidentemente nuestro: la selva rica, el río corto pero caudaloso, los mares llenos de vida, el abrazo, las historias, la música. Nuestra experiencia espiritual es la simpatía, no la apatía. Simpatía para recuperar lo que se pueda de todos los ríos que conforman el caudal de lo que somos hoy. Simpatía para hablar con otros ríos lejanos y cercanos que comparten otras geografías que, en la red, se comunican aportando nuevas dimensiones a la experiencia del estar viviendo en este mundo de acá abajo. Dirá Carpentier: “Ocuparse de ese mundo, de ese pequeño mundo, de ese grandísimo mundo, es la tarea del novelista actual. Entenderse con él, con ese pueblo combatiente, criticarlo, exaltarlo, pintarlo, amarlo, tratar de comprenderlo, tratar de hablarle, de hablar de él, de mostrarlo, de mostrar en él las entretelas, los errores, las grandezas y las miserias, de hablar de él más y más, a quienes permanecen sentados al borde del camino, inertes, esperando no sé qué, o quizás nada, pero que tiene, sin embargo, necesidad de que se les diga algo para removerlos... No se puede hacer mucho más, y ya es bastante.”⁷⁰

Esta visión sobre el novelista parece pertinente para la persona que hace teología y que, desde el punto de vista propuesto aquí, lo hace para cultivar la espiritualidad. Una espiritualidad barroca: “¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criollidad con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente –y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez- la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es un espíritu barroco. Y, al efecto quiero recordar la gracia con que Simón Rodríguez, que veía genialmente esas realidades, en un fragmento de sus escritos, nos recuerda lo siguiente: que al lado de hombres que hablan el español sin ser ya españoles, que legislan, que pleitean, en español sin ser españoles, puesto que son criollos –dice Simón Rodríguez- “tenemos huasos, chinos y bárbaros, gauchos, cholos y guachimangos, negros, prietos y gentiles, serranos, calentanos, indígenas, gentes de color y de ruana, morenos, mulatos y zambos, blancos porfiados y patas amarillas y un mundo de cruzados: tercerones, cuarterones, quinterones, y saltatrás”. Con tales elementos en presencia, aportándole cada cual su barroquismo, entroncamos directamente con lo que yo he llamado “real maravilloso”.⁷¹

Para Carpentier el barroco es un espíritu, una constante humana, “en el barroco predomina la creatividad sin límites, una vitalidad desbordante; cada obra maestra del barroco constituye un triunfo de la imaginación creadora que, incluso, rompe moldes y choca con los gustos estereotipados y las modas imperantes en cada época. Es por eso por lo que sólo el barroco es la auténtica forma en que se expresa lo mejor de la creatividad y el genio original de cada pueblo, de cada cultura a través de la historia y en todos los pueblos de la humanidad.”⁷² El espíritu barroco se caracteriza

70 Carpentier, *Concierto barroco y El reino de este mundo*, 2001, pág. 6

71 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 126

72 Mora, 2001, págs. 82-83

por el horror al vacío, a la superficie desnuda, a la armonía lineal geométrica⁷³ y en este punto se homologa a los ecosistemas que conforman nuestra biodiversidad. El enredo, el entrelazamiento sin fin, la simbiosis de plantas y animales son elementos que caracterizan nuestra manera de ser biodiversos. Ningún orden cabe en nuestra conciencia más que por imposición. Para las culturas ajenas, todo es caos y desorden, ambiente insalubre, porque para otras culturas la promiscuidad biodiversa es insalubre, nefasta, mortal. Para nosotros vivir entreverados con este mundo es gratuidad y riqueza de vida.

Un dato que es por demás ilustrativo de esta tendencia terca hacia la vida se encuentra en nuestra música, en particular, aquella que conocemos como nueva trova. Veamos algunos ejemplos: “Vengo a ofrecer mi corazón...”, “Gracias a la vida...”, “Por tus antiguas rebeldías y por la edad de tu dolor, por tu esperanza interminable, mi amor, yo quiero vivir en vos” (Serenata para la tierra de uno), “Tantas veces me mataron, tantas veces me morí, sin embargo, estoy aquí resucitando. Gracias doy a la desgracia y a la mano con puñal porque me mató tan mal, y seguí cantando” (La cigarra), “Amada mía, querida mía, ¡ay patria mía! de tumbo en tumbo, se pierde el rumbo de la alegría. Vamos arriba, que no se diga que estás llorando, que tus heridas mal avenidas se irán curando. Defiende tu derecho a la vida y juntas seguiremos andando (Canción de amor para mi patria), “Americana soy, y en esta tierra yo crecí. Vibran en mí milenios indios y centurias de español. Mestizo corazón que late en su extensión, hambriento de justicia, paz y libertad. Yo derramo mis palabras y la Cruz del Sur bendice el canto que yo canto como un largo crucifijo popular” (Es Suramérica mi voz), “Todavía cantamos, todavía pedimos, todavía soñamos, todavía esperamos... a pesar de los golpes que asestó en nuestras vidas del ingenio del odio, desterrando al olvido a nuestros seres queridos” (Todavía cantamos).

Cada letra apunta hacia la misma dirección: el amor. Un amor que es simbiótico, rico en formas y colores, triste y alegre, esperanzador y crítico. Memorias de fuego, memorias vivas del pasado en tiempo presente que no son normativas, ni obligatorias, sino latentes en el corazón de quien las oiga y las cante. De las letras anteriores, así como de los proyectos de Rubén Blades, Maná y Carlos Santana, se puede concluir que nuestra cultura está marcada por la tendencia de abrazar antes que la de matar, o de cultivar la venganza. No es que tales experiencias estén ausentes de nosotros, pero no son, en modo alguno, el horizonte que mueve nuestra cultura. Todo esto apunta al barroquismo que nos ha constituido como tendencia creativa hacia la vida, emulación creativa de nuestra naturaleza y de nuestra interculturalidad.

Lo real maravilloso de la gratuidad

A lo antes dicho es significativo agregar lo que Alejo Carpentier define como “real maravilloso”: “Lo real maravilloso... es lo real maravilloso nuestro, es el que encontramos en estado bruto, latente, omnipresente en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano.”⁷⁴ Carpentier ve lo maravilloso en los acontecimientos excepcionales que conforman nuestra historia y tomará las palabras de Hernán Cortés para señalar lo riquísimo de esa realidad: “Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso” dirá a Carlos V para hablar de lo que ve en Nuestra América⁷⁵.

A esa maravillosidad de lo cotidiano la llamará barroca “nuestro mundo es barroco por la arquitectura –eso no hay ni que demostrarlo– por el enrevesamiento y la complejidad de su naturaleza y su vegetación, por la policromía de cuanto nos circunda, por la pulsión telúrica de los

73 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 117

74 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 130)

75 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 131

fenómenos a que estamos sometidos todavía”⁷⁶. Y continúa “Y si nuestro deber es el de revelar este mundo, debemos mostrar, interpretar las cosas nuestras. Y esas cosas se presentan como cosas nuevas a nuestros ojos. La descripción es ineludible, y la descripción de un mundo barroco ha de ser necesariamente barroca, es decir, el qué y el cómo en este caso se compaginan ante una realidad barroca. Ante un *Árbol de la vida*, de Oaxaca, yo no puedo hacer una descripción de tipo, llamaríamos, clásico o académico. Tengo que lograr con mis palabras un barroquismo paralelo al barroquismo del paisaje del trópico templado. Y nos encontramos con que eso conduce lógicamente a un barroquismo que se produce espontáneamente en nuestra literatura.”⁷⁷ “Pero ante los futuros hechos insólitos de ese mundo de lo real maravilloso que nos esperan, no habremos de decir ya como Hernán Cortés “Por no saber los nombres de las cosas no las expreso”. Hoy conocemos los nombres de las cosas, las formas de las cosas, la textura de las cosas nuestras; sabemos dónde están nuestros enemigos internos y externos; nos hemos forjado un lenguaje apto para expresar nuestras realidades, y el acontecimiento que nos venga al encuentro hallará en nosotros, novelistas de América Latina, los testigos, cronistas e intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana.”⁷⁸

Pues bien, lo que Carpentier decía a los novelistas es lo que, también, pertenece a las personas que hacemos teología. Somos también testigos, cronistas, intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana. Esta nos ha provisto de un lenguaje y eso implica, por más dolor que cause, la renuncia a decir lo nuestro con los códigos de otros mundos a los que no pertenecemos. En otras palabras, la teología (latinoamericana) es una creación nuestra, producto de ese barroquismo, un eco del espíritu de nuestro mundo. Esto se evidencia en la forma como la Teología de la Liberación construye una visión integrada de la historia, una relación fundamental entre espiritualidad y praxis, y a nivel teórico entre marxismo, teología y vivencia de la fe.⁷⁹

Cuando hablamos de gratuidad nuestra experiencia inmediata hablará de la riqueza biodiversa de nuestro mundo, de su cualidad de entrelazar culturas, de su potenciación de amores legales o prohibidos, de luchas que antes que la espada se armó de abrazos y de sueños de libertad y liberación. Nuestra América es poesía y canto en la fragua de una histórica de violencia sagrada. Pero esta historia que ha dejado huellas terribles en nuestra piel no ha logrado envenenarnos el corazón: “yo vengo a ofrecer mi corazón, como un documento inalterable, yo vengo a ofrecer mi corazón.” De un modo análogo este espíritu se expresa en el himno cristiano que dice: “Cuando el pobre nada tiene y aún comparte, cuando el pobre pasa sed y agua nos da...” Son estas las formas de hablar de la gratuidad en nuestro mundo. No se trata de conceptos, o concepciones, o dogmas, se trata de emular la riqueza que recibimos como mundo para realizar la vida.

Teología desde Nuestra América

¿Cómo se puede hablar de esta experiencia de gratuidad? Pues no con la teología como la conocemos hoy: un discurso sobre Dios en el que se conjugan revelación por un lado y fe por el otro, Iglesia como marco de un lenguaje posible sobre Dios⁸⁰. Mundo como espacio en donde se vive la fe

76 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 132

77 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 133

78 Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, 1981, pág. 135

79 Es importante considerar la reflexión que hace Horacio Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1992. México: Fondo de Cultura Económica) en el Capítulo III. Uno de los puntos clave para dilucidar este barroquismo es el acento de la teología de la liberación en construir como campo de la salvación el concepto de una sola historia y esta tiene un carácter positivo, Samuel Silva Gotay cita al teólogo argentino Lucio Gera: “La raíz de la historia está en la libertad de ese hombre y esos grupos. Esta libertad es buena, y por eso, en su raíz es buena la historia que se origina en esa libertad...Dios crea un hombre que puede hacerse hombre para que se haga hombre ejercitándose en su libertad.” *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme. 1983. Pág. 114.

80 Fisichella, 1999

cristianizada. Se pueden aportar gran cantidad de definiciones y reflexiones en torno a este punto. No lo haremos aquí. Pero, en el camino que venimos trazando, la teología trata sobre la espiritualidad y sobre una espiritualidad en condiciones contextuales particulares: Nuestra América. La revelación del theos aparece como experiencia de gratuidad y de esta en las condiciones que nos son propias. En primera instancia, no recibimos en este contexto una revelación con palabras sino como entrelazamientos de vida, como abundancia de flores, frutos y animales, así como de culturas y pueblos. Pero también, luego de la conquista, como experiencia de personas que se entrelazan, como mestizaje cultural, simbiosis de pueblos. Esta es nuestra experiencia fundante para un mundo que, surgido de la violencia, toma el camino de la esperanza en el amor. Y no es que aquí el odio haya desaparecido, sino que antes que el odio envenene nuestro mundo, Nuestra América, optó por dar gratuitamente un cobijo tanto para la biodiversidad como para la diversidad de culturas.

Así también, antes de la praxis como acción humana de transformación, emergió de nuestras entrañas el principio de emular la simbiosis que formó nuestro lenguaje. Nuestro mundo fue probado con fuego y de su interior brotó algo más valioso que el oro: el amor por la vida. Por eso mismo, antes que grandes doctrinas y sistemas de pensamiento coherente, nuestro mundo produjo poesía y música. Creó un lenguaje lleno de color y de sonidos. Nuestra teología no puede, si es latinoamericana, referirse a un theos como voluntad de poder, sino como metáfora de nuestra raigambre cultural en la biodiversidad. El lenguaje nuestro, que no viene de Europa, es el que cuenta la vida como el asombro producido por lo real maravilloso de su experiencia cotidiana. Por lo mismo, la innovación autóctona no está relacionada con máquinas, ciencia o tecnología, sino con el aprender a convivir. Escribir un relato de creación con nuestro lenguaje no podría hablar de un pecado original, o de la infertilidad de la tierra como castigo, de una ruptura con Dios, al contrario, contaría cómo Caín luego de matar a Abel, convive con el espíritu de este aprendiendo a vivir en paz. En las obras de Carpentier y García Márquez, lo mismo que en Isabel Allende, los muertos conviven con los vivos. ¿Qué más ejemplo que la canción de María Helena Walsh “La Cigarra”?

Es cierto también que la historia de América ha sido y es una historia de lo real horroroso. Pero en la deshumanizada violencia con que hemos sido tratados, en la deslegitimación de nuestras culturas, la respuesta directa y contundente no ha sido el odio, la violencia o la guerra, sino el sueño de “Nuestra América”, un lugar en donde todas las personas quepamos.

Como consecuencia, también los textos fundantes cristianos tienen un lugar. Especialmente el éxodo y Jesús de Nazareth. En el primer caso, se vivencia en Nuestra América una enorme sed de libertad que aún no ha podido ser apagada, en el segundo caso, la comprensión de que, quien está colgado en la cruz, somos un pueblo: mestizo, indio, negro y también blanco. Se homologa así una historia de crucifixiones que los poderosos, sean estos Faraón, Herodes, Sumos Sacerdotes, España o cualquier otro poder militar y represivo, necesitan para ejercer un control férreo de la creatividad. Pero también se indica el camino de una creatividad que es espíritu y es vida que no ha cedido en su búsqueda por un mundo habitable como aquel que gratuitamente nos cobija. Un ejemplo complejo de esta creatividad ha sido el duro camino que ha tenido que recorrer la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana (TLC) en Costa Rica. Con todas las condiciones políticas para dar el sí a este tratado, aun la aprobación de los requisitos para su implementación, están detenidos o retardados en la Asamblea Legislativa. Lo real maravilloso en torno al tema del TLC se da en la capacidad organizativa de los grupos sociales por el NO y el logro de casi el cincuenta por ciento de los votos en el pasado referéndum, así como la constitución de Comités Patrióticos que siguen funcionando a partir de la llamada Agenda de Implementación, así como de la consideración de problemas comunales y nacionales significativos (el caso del agua en Heredia).

El texto bíblico resuena en nosotros de esta manera. No como un paradigma extraño, sino como eco de un poderoso deseo de vida. Leer la Biblia con sentido desde este mundo nuestro sería el proceso por medio del cual lo que ha llegado a ser normativo y depósito de revelación se transforma en caos creativo. El barroquismo de nuestras lecturas de la Biblia deviene de nuestro esfuerzo por cultivar una creatividad simbiótica tal y como ha sido nuestra historia. Lejos de explicar para dominar, la lectura de la Biblia genera ruido para desconocer. La Biblia ha llegado a ser en nosotros violencia de un poder trascendente y, sin embargo, reserva de sentido de creatividad y liberación. Pero no es necesario que sea, la Biblia, la Palabra de un Dios personal, como autorrevelación, sino texto en el hipertexto de nuestra historia.

Exégesis intercultural

¿Cómo leer un texto bíblico? En primer lugar, la Biblia es un texto que ahora forma parte de nuestro paisaje. No es extraño ya que en él se manifiestan dos elementos que conviven entrelazados en nosotros: crucifixión y liberación. De aquí se desprende la paradoja del tiempo: pasado y presente, presente y futuro, futuro y pasado se entretejen en América Latina haciendo de cada evento algo digno de ser poesía. Carlos Fuentes indica: “El viajero busca la Edad de Oro primigenia, pero ésta ya rememora su propia Edad de Oro perdida. Y, sin embargo, esta anulación del tiempo por el tiempo es repetible porque es mítica y es mítica porque es ejemplar, porque es eminentemente presentable. El tiempo primordial prefigura el tiempo total. Todo mito –toda novela– podría titular, como el excelente libro de Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*. Y la obra entera de Carpentier es una doble adivinación: a la vez, memoria del futuro y predicción de pasado.”⁸¹

Lo lineal y cronológico pierden fuerza en Nuestra América: historia de crucifixiones y resurrecciones, esclavitudes y liberaciones que se implican unas a otras en cualquier orden posible (“Tantas veces me mataron tantas resucitaré”). Lo “real maravilloso” nos conduce por la senda de la imaginación a una creatividad sin límites. El futuro solo podrá decir lo que ya se había escrito en nuestras entrañas: la creatividad permanente. Fuentes dice sobre Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*: “Como en Faulkner, en García Márquez la novela es autogénesis: toda creación es un hechizo, una fecundación andrógina del creador y en consecuencia un mito, un acto fundamental: la representación del acto de la fundación. Cien años de soledad, al nivel mítico, es ante todo una interrogación permanente: ¿Qué sabe Macondo de sí mismo? Es decir: ¿Qué sabe Macondo de su creación? La novela constituye una respuesta totalizante: para saber, Macondo debe contarse toda la historia “real” y toda la historia “fictiva”, todas las pruebas del notario y todos los rumores, leyendas, maledicencias, mentiras piadosas, exageraciones y fábulas que nadie ha escrito, que los viejos han contado a los niños, que las comadres han susurrado al cura, que los brujos han invocado en el centro de la noche y que los merolicos han representado en el centro de la plaza. La saga de Macondo y los Buendía incluye la totalidad del pasado oral, legendario, para decirnos que no podemos contentarnos con la historia oficial, documentada, que la historia es, también, todo el Bien y todo el Mal que los hombres soñaron, imaginaron y desearon para conservarse y destruirse.”⁸² Úrsula “se estremeció con la comprobación de que el tiempo no pasaba, como ella lo acababa de admitir, sino que daba vueltas en redondo.”⁸³

Al mismo tiempo, el individuo desaparece como tal y se torna cultura, colectivo, pueblos. En el mito no existe en el ser humano solo: será siempre un colectivo, un ejemplo, un ritual. Al mismo tiempo el mito no es la narración de uno solo para otro solo sino un paisaje compartido, una

81 Fuentes, 1972, pág. 51

82 Fuentes, 1972, pág. 62

83 García Márquez, 1999, pág. 407

conciencia del nosotros. En el caso nuestro, con Carpentier, es la vinculación uterina de naturaleza y cultura que se transfiguran la una a la otra en una constante de caos y cosmos⁸⁴. En cada personaje individual coexiste un mundo, nuestro mundo, la relación de los eventos se entreteje entre gentes que se afectan unas a otras, que se metamorfosean constantemente e incurrir en profundos procesos de revelación a partir de esos procesos colectivos ambiguos, que no se resignan. Por eso, en *Cien años de soledad*, desde las primeras páginas, se narra la historia de un grupo de familias. El individuo no se levanta como punto central de las historias sino como narrador de otras vidas, entre ellas, la suya, que está entremezclada con otras. Muta con ellas, y en ese mutar constituye un lenguaje que deja los dualismos para hacer posible la convivencia de las ambigüedades, en beneficio de una dinámica intercultural. Y esto es necesario porque como en *La hojarasca* o en *La vorágine* naturaleza y cultura se han encontrado aquí para resolver el enigma de la convivencia de alteridades⁸⁵. Arnoldo Mora citando a Augusto Roa Bastos dice:

Hubo épocas en la historia de la humanidad en que el escritor era una persona sagrada. Escribió libros sacros. Libros universales. Los códigos. La épica. Los oráculos. Sentencias inscriptas en las paredes de las criptas; ejemplos en los pórticos de los templos. No asquerosos pasquines. Pero en aquellos tiempos el escritor no era un individuo solo; era un pueblo. Transmitía sus misterios de edad en edad. Así fueron escritos los Libros Antiguos. Siempre nuevos. Siempre futuros. Tienen los libros un destino, pero el destino no tiene ningún libro. Los propios profetas, sin el pueblo del que habían sido cortados por señal y por fábula, no hubieran podido escribir La Biblia. Los egipcios y los chinos dictaron sus historias a escribientes que soñaron ser el pueblo, no a copistas que estornudaban como tú sobre lo escrito. El pueblo-Homero hace una novela. Por tal la dio. Por tal fue recibida. Nadie duda que Troya y Agamenón hayan existido menos que el Vello de Oro, que el Candire del Perú, que la Tierra-sin-mal y la Ciudad-Resplandeciente de nuestras leyendas indígenas.⁸⁶

Desde estas coordenadas de imbricaciones múltiples, se puede iniciar la tarea de pensar Nuestra América y desde ese lugar mítico, real maravilloso, leer la Biblia, otro conjunto mítico. La cuestión que surge de esta conclusión sería ¿cómo vincular un conjunto mítico con otro conjunto mítico cuando ambos han sido despojados de su legitimidad? Pues debemos seguir el camino de nuestra propia gramática: la simbiosis de culturas, la interculturalidad. Con García Canclini entendemos la interculturalidad como aquello que “remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios... interculturalidad implica que los diferentes son los que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.”⁸⁷

En el principio era la palabra

Tratar de leer el Prólogo del Cuarto Evangelio (en adelante CE) desde la perspectiva que proponemos resulta un riesgo. Se trata de un texto que ha desafiado a la exégesis desde sus inicios. Bien hace Raymond Brown cuando al inicio de su comentario sobre este pasaje señala: “Al comparar la exégesis que del Prólogo hace Agustín con la de Juan Crisóstomo, M. A. Aucoin señala

84 Fuentes, 1972, pág. 50

85 Fuentes, 1972, pág. 68

86 Mora, 2001, págs. 88-89

87 García Canclini, 2006, pág. 15

que ambos coinciden en afirmar que está más allá de toda capacidad humana hablar como Juan lo hace en el Prólogo”⁸⁸.

No obstante, la historia de la exégesis del Prólogo muestra un esfuerzo continuado para tratar de comprender, en el contexto de la intertextualidad del siglo primero, algunos modelos de interpretación del Prólogo. El tema central en discusión es el significado de logos (Palabra en griego). Este ha sido interpretado a la luz de las tradiciones sobre la Sabiduría⁸⁹, la Torá⁹⁰, el logos filónico⁹¹. O como elemento que trasciende estas concepciones “designio primordial, palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás” y, en consecuencia, refuta la vinculación con la Ley y la Sabiduría⁹². O como fusión de todas ellas en un nuevo contexto⁹³.

Lo que queda claro en el Prólogo es que cualquier cosa que se diga o implique del logos recae en la persona de Jesucristo (Jn 1.17-18). Al comprender el Prólogo como un poema⁹⁴ gran parte de las discusiones tenderán a relativizarse, estamos ante un texto que es polisémico en sí mismo, relaciona cosas que, en el discurso lógico no se podrían relacionar fácilmente. Así el Prólogo teje una serie de relaciones de riquísimo significado antropológico: palabra-vida-luz-corporalidad-gracia-verdad-adopción en una nueva familia-Dios. Esta lista no comprende una explicación de términos teológicos en primera instancia, sino un conjunto de riqueza simbólica y abre dimensiones nuevas a la experiencia de quienes formaron parte de la comunidad o comunidades que compartían un mundo común con el autor del CE. Pero también, a la vez, el Prólogo teje con otros hilos que forman parte orgánica de su tejido: luz-oscuridad, aceptación-rechazo, lo propio-lo que es ajeno, Moisés-Jesús, Juan-Jesús, testimonio.

El volumen de información es tan rico y denso que resulta imposible, e innecesario, elaborar una explicación de su sentido. Siendo este, como poema que es, algo no unívoco, sino abrumadoramente ruidoso⁹⁵. K. Hayles indica sobre el ruido en la información lo siguiente:

Paulson observa que cuando leemos una obra literaria difícil, por ejemplo, un poema, hay partes típicamente de él que no entendemos, las cuales nosotros procesamos solo como ruido en lugar de información. Como un resultado de la primera lectura nuestros procesos cognitivos son ligeramente reorganizados. Cuando leemos el poema otra vez, más de él es procesado como

88 Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 1979, pág. 192. Léon-Dufour señala: “A primera vista el prólogo resulta desconcertante para nuestra lógica de occidentales. Sus afirmaciones, según su ritmo, su movimiento y suscesión, obedecen a unas estructuras mentales distintas de las nuestras.” 1989. *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme. Vol. I. Pág. 34.

89 Brown, *El evangelio según San Juan XIII-XXI*, 1979, pág. 1501

90 Malina B. 1998, pág. 36

91 Waetjen, 2001

92 Mateos, 1982, pág. 54

93 Schnackenburg, 1980, pág. 308

94 Malina B. y., 1998, pág. 34. En su amplio estudio de la metáfora Paul Ricoeur, define la poesía en el contexto de los orígenes de la retórica del siguiente modo, que es por demás significativo para esta reflexión: “La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.” Ricoeur. 2001. *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta. Pág. 20.

95 Entendemos ruido en el marco de la teoría de la información que proponen Claude Shannon Norbert Wiener en donde el mayor contenido informacional de una señal potencia las probabilidades de interpretación y el menor contenido informacional de una señal las reduce. Así lo dice K. Hayles: “Supongamos que envío un mensaje que contiene la serie 2, 4, 6, 8... y le pido que continúe la secuencia. Como usted capta el modelo subyacente, puede ampliar la serie indefinidamente, aun cuando se especifiquen unos pocos números. La información que tiene un modelo puede ser comprimida en formas más compactas... Supongamos, por el contrario que le envío a usted la salida de un generador de números al azar. Cualquiera que sea la cantidad de números que yo transmita, usted no podrá continuar la secuencia. Cada número es una sorpresa; cada número transmite nueva información. Según este razonamiento, mientras más aleatorio o caótico es un mensaje, más información conlleva.” Hayles. 1998. *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: GEDISA. Pág. 25. Esa cualidad de ser sorprendente se denomina ruido, cuando el tránsito de información no es expedito sino complejo. Esto sucede con la poesía o el lenguaje metafórico, en ambos casos, la riqueza de información genera procesos de selección en la interpretación ya que la comunicación no es unívoca, sino polisémica.

información porque ahora leemos a un más alto nivel de complejidad. En consecuencia, el proceso de lectura instancia la relación simbiótica entre complejidad y ruido, por eso es la presencia de ruido lo que fuerza el sistema a reorganizarse a sí mismo a un nivel más alto de complejidad. Siguiendo a Jurij Lotman en *The Structure of the Artistic Text*, Paulson señala que esta creciente complejidad lejos de ser accidental es de hecho el resultado (éxito) deseado de un texto artístico. El define literatura como comunicación elaborada para maximizar el rol positivo del ruido. Este punto de vista implica que el ruido o los elementos no asimilados en un sistema son cruciales para su desarrollo continuo. Entonces, la literatura puede jugar un rol importante en la cultura contemporánea, Paulson señala, precisamente porque es marginal. Percibida como demasiado ruido por una cultura inmersa en los medios electrónicos y en donde su condición de iletrada está incrementándose, la literatura tiene un potencial transformativo que podría no tener si estuviese posicionada en el centro. Una fortaleza del acercamiento de Paulson es la persuasiva conexión que forja entre la teoría de la información y el procesamiento cognitivo.⁹⁶

¿Qué se espera al abrir un texto como el CE con un poema? La discusión ha sido densa en torno a la relación del Prólogo con el resto del evangelio y es evidente que tal relación existe. Neyrey habla de una obertura que se irá desarrollando en el resto del evangelio⁹⁷. La imagen está en lo correcto más allá de las pretensiones del autor. Una obertura supone el anuncio de un tema que irá mutando a través de toda la obra, en algunas secciones de forma clara y en otras a manera de evocación o sugerencia. Se trata de una forma plástica de trabajar la una frase musical. Del mismo modo que un tema puede ser asociado a muchos otros temas que gatillaron la imaginación del compositor, la obra tendrá su propia manera de tratarlo y darle forma. Convergen en ella todo lo sabido y aquello que se intuye dentro de un mundo construido con un lenguaje particular con ciertos límites, pero a través de un producto infinito. Esto ha sido magistralmente propuesto por las Variaciones Goldberg de J. S. Bach.

Ordenado para mostrar este encabalgamiento de relaciones veamos el Prólogo:

Principio-Logos
 Logos-Dios
 Principio-Logos-Dios
Logos-creador de todo
Logos-vida
Vida-Luz de los seres humanos
Luz vs tinieblas
Juan-testimonio de la Luz
Luz-verdadera
Luz-que alumbró a todo ser humano
La Luz venía al mundo
La Luz estaba en el mundo
El mundo fue hecho por la Luz
El mundo no conoció a la Luz que vino
La Luz vino a los suyos
Los suyos no recibieron a la Luz
Los que recibieron a la Luz-creyeron, fueron hechos Hijos de Dios

96 K. Hayles. 1991. *Order and Chaos: Complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago: University of Chicago Press. Pág. 20.

97 Neyrey, 2007, pág. 42. Del mismo modo piensa Bultmann: "And yet the Prologue is an introduction—in the sense of being an overture, leading the reader out of the commonplace into a new and strange world of sounds and figures, and singling out particular motifs from the action that is now to be unfolded. He cannot yet fully understand then, but because they are half comprehensible, half mysterious, they arouse the tension, and awaken the question which is essential if he is to understand what is going to be said." *The Gospel of John. A Commentary*. 1971. Philadelphia: Fortress Press. Pág. 13.

El Logos se hizo carne
El Logos habitó entre nosotros
Vimos la gloria del Logos
Logos como el unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad
Juan dio testimonio del Logos
El Logos viene después de mí, pero era ante de mí
De la Plenitud del Logos tomamos todos
La Ley por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo
Solo el unigénito vio a Dios
El que está en el seno del Padre le ha dado a conocer.

Un tema presente: la luz

Al revisar el evangelio desde esta relación entre Logos y Luz vemos que, Luz aparece en otros 6 pasajes: 3.19-21, 5.35, 8.12, 9.5, 11.9-10, 12.35-36, 46. La relación Luz-Vida en 1.4 reaparece en 8.12 (ver Pro 6.23, Salmos de Salomón 3.12, Oseas 10.12 todos en la versión de los LXX). Al mismo tiempo 8.12 es retomado por 9.5. En 9.4 se había dicho “Me es necesario hacer las obras del que me envió, mientras dura el día; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.”, pasaje que tiene eco en Juan 11.9-10: “Respondió Jesús: --¿No tiene el día doce horas? Si uno camina de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo. Pero el que anda de noche, tropieza, porque no hay luz en él.”, y este en 12.35-36, 46: “Entonces Jesús les dijo: -- Aún por un poco de tiempo la luz está entre vosotros; andad entretanto que tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, porque el que anda en tinieblas no sabe a dónde va. Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz. Habiendo dicho Jesús esto, se fue y se ocultó de ellos... Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas.” Texto que cierra un círculo con 1.7: “Este vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él.” Sin embargo, el contexto anterior a 3.19-21, es decir 3.12-17 establecer la relación entre creer y tener vida para luego cerrar la sección con “Y esta es la condenación: la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas, pues todo aquel que hace lo malo detesta la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean puestas al descubierto. Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras son hechas en Dios.” En 12.46 el tema de la luz está entretejiendo de nuevo estos temas del capítulo 3:

Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas. Al que oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene quien lo juzgue: la palabra que he hablado, ella lo juzgará en el día final. Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre, que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar. Y sé que su mandamiento es vida eterna. Así pues, lo que yo hablo, lo hablo como el Padre me lo ha dicho”. Juan 12.46ss

Lo que deseo mostrar es que la decisión de abrir el CE con un poema es consecuente con una perspectiva que avanza en espirales, entrelazando temas, discursos y narraciones. El tema de la luz que reaparece en el capítulo 3 se da en medio de la noche, en la oscuridad, para luego volver de otro modo, en el capítulo 9 en donde la cuestión es la oscuridad de un ciego de nacimiento y las contradicciones que conlleva, para este hombre, recobrar la vista, es decir, poder andar en la luz.

Un tema ausente pero sugerido: el espíritu

Algo más complejo sucede con el testimonio de Juan 1.6ss. Este testimonio se retoma en 1.19-34. Pero se da un giro especial al presentar el tema del bautismo de Jesús en unión al descender del Espíritu sobre este: “Además, Juan testificó, diciendo: “Vi al Espíritu que descendía del cielo como paloma, y que permaneció sobre él. Yo no lo conocía; pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: “Sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo”. Y yo lo he visto y testifico que este es el Hijo de Dios”. (Juan 1:32-34)

El tema del Espíritu se retoma en el capítulo 3 vinculado con el agua (3.5). En un contexto en donde el agua es el motivo central, vuelve de nuevo el tema del Espíritu: 4.23-24: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque ciertamente a los tales el Padre busca que le adoren. Dios es Espíritu, y los que lo adoran, en espíritu y en verdad es necesario que lo adoren.” En el pasaje se vincula Espíritu y verdad. La verdad vinculada a la luz aparece 1.9, y vinculada a gracia y a Jesucristo en 1.17. En 6.63 de nuevo aparece el Espíritu: “El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida.”, texto que hace eco de 3.34: “porque aquel a quien Dios envió, las palabras de Dios habla, pues Dios no da el Espíritu por medida.”

En 7.38-39 se retoma el tema del Espíritu en un contexto que lo vincula directamente con el agua y con la vida: “El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior brotarán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado.” El tema del Espíritu seguirá mutando en Juan, asumiendo otras tonalidades con relación al nivel de intimidad en que se orienta la sección comprendida por los capítulos 13-17. Allí, se denomina Espíritu de la Verdad (14,17; 15.26, 16.13). El clímax de este tema llega en 20.22: “Y al decir esto, sopló y les dijo: -- Recibid el Espíritu Santo.” Esta última afirmación es el punto de referencia desde donde se puede iniciar la lectura del Prólogo. Es decir, el final nos hace recurrir al principio, pero a un principio significativamente enriquecido.

En realidad, los temas no se clarifican en el camino que van siguiendo en el tejido del texto. Por lo menos considero que este no es propósito. Al contrario, los temas van cobrando mayor profundidad y complejidad. El poema inicial no pretende ser un resumen de lo que se expondrá en el CE, quiere ser una obertura de una compleja sinfonía de posibilidades de sentido. Las imágenes se entrelazan con otras imágenes que cobran nueva luz pero que se mantienen en una cierta oscuridad. Tal vez esta complejidad es lo que en varios momentos reclaman diversos personajes de la trama en especial en los capítulos 7 y 8: “¿Qué significa esto que dijo: “Me buscaréis, pero no me hallaréis, y a donde yo estaré, ¿vosotros no podréis ir”? (7.36). Pero también los discípulos:

Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que nos dice: “Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis”; y “porque yo voy al Padre”? Juan 16:17

La incertidumbre de un antilenguaje

El CE genera incertidumbre. La luz aclara el caminar humano, permite diferenciar aquello que son sombras de aquello que es real. Pero, el motivo de la luz en el CE, no lo hace a través de una explicación sobre qué cosas están de un lado o de otro, sino que muestra a través de relatos y discursos la complejidad que existe entre los deseos, los hechos, los compromisos, las búsquedas de las personas frente al abrazar o no un nuevo punto de referencia, Jesús, en este caso. De ahí la incertidumbre, del construir un tejido en donde se dibujan las distintas crisis que un lenguaje propio, altamente enriquecido, crea. La mejor forma de mostrar este fenómeno es a través de diálogos

como los que encontramos en los capítulos 3, 4, 7-8, 9, 10, 13-16. Todos estos diálogos están entrelazados con los temas del Prólogo en esta recursiva espiral que va acumulando significación, que, a su vez, producen preguntas, cuestionamientos, nuevas crisis en todos los sectores dibujados. Excepto en dos: el autor y sus lectores. Ambos comparten un mismo lenguaje.

En esta última afirmación asumimos la posición de Bruce Malina, para quien el grupo juanino es una antisociedad y su producción escrita, en particular el CE, es antilenguaje. Una antisociedad “es una sociedad que se sitúa entre otra sociedad como alternativa consciente a la segunda, es un modo de resistencia que puede tomar la forma de simbiosis pasiva o de activa hostilidad o aún destrucción”⁹⁸. Las personas que participan en este tipo de sociedades son personas consideradas por la sociedad en general como “inconformes”, como personas que no caben plenamente dentro del mundo significativo de esta y son, en consecuencia, estereotipadas, reprimidas, exiliadas o encarceladas. Las antisociedades están marcadas por un distanciamiento o separación de la sociedad en donde habitan. Para usar un término contemporáneo –dice Malina– se trata de no-personas, personas que han experimentado despersonalización socialmente sancionada⁹⁹. Al tratarse de grupos que interactúan de forma constante, son capaces de crear condiciones de comunicación particulares que utilizan el idioma de la sociedad en donde habitan de un modo particular a su situación. En consecuencia, no se trata de un lenguaje técnico (por ejemplo, aquel usado por médicos, policías, y demás), sino de un lenguaje que comunica una percepción de la realidad tal y como es experimentada por el grupo y que se opone a otra percepción de la realidad que es la dominante:

In John's case, the document does indeed point to an audience composed of individual who emerged from, and stand opposed to society and its competing groups. In concrete terms, the larger groups, which John's collectivity opposes, include “the (this) world” (79 times in John; 9 times in Matthew, and 3 each in Mark and Luke), and “the Judeans” (71 times in John; 5 times in Matthew and Luke; 7 times in Mark) These groups adamantly refuse to believe in Jesus as Israel's Messiah, and therefore the Johannine group stands over against them. In addition, Raymond Brown (1979, 168-69) has singled out four other competing groups: the adherents of John the Baptist who do not as yet believe in Jesus, and three groups that claim to believe in Jesus –crypto-Christians, Christians from the house of Israel, and Christians of the apostolic churches. This last group comprises perhaps “the sheep that do not belong to this fold” (John 10.16) with which John's group has some relationship through the “shepherd”. John's antilanguage is a form of resistance to this range of competing groups and develops for positive and negative reasons to be considered shortly.¹⁰⁰

Entonces un antilenguaje funciona como proceso de interacción e interligazón afectiva a través de valores que distinguen a la antisociedad y la sitúan aparte de la sociedad en general en donde habita. Un antilenguaje sirve para mantener la solidaridad interna del grupo (amor) que está bajo presión. “En consecuencia, para mantener solidaridad con sus compañeros de la antisociedad y no caigan dentro de los márgenes de los grupos que abandonaron o de los cuales fueron expulsados, alguna clase de ideología junto con el anclaje emocional en la nueva colectividad es necesaria.”¹⁰¹. De este modo el proceso de constitución de la antisociedad y su antilenguaje requiere de un proceso de resocialización de modo que dentro del grupo se establezcan fuertes lazos afectivos. La mejor forma de relacionarse en un antilenguaje es la conversación y sus modos implícitos de reciprocidad¹⁰². En el CE esto es evidente en 3.1-4.42; 5.10ss; 6.22ss, 9.13-10.42; 11.1-44; 11.45-12.36a; 13-17.

98 Malina B., 1994, pág. 175

99 Malina B., 1994, pág. 175

100 Malina B., 1998, pág. 10. Esta, me parece, es una forma más consecuente de leer la posición de R. Brown en *La comunidad del discípulo amado*, donde este comprende al grupo juanino como una secta.

101 Malina B., 1994, pág. 176

102 Malina B., 1994, pág. 176

Además de la resocialización, el antilenguaje crea nuevos y únicos significados para palabras de uso común, por ejemplo “yo y el Padre somos uno” (Jn 10.30). Cualquiera en el contexto del CE podía entender las palabras mas no comprender el significado que de ellas se deriva. También la metaforización del significado de palabras o expresiones, de ahí la complejidad que se deriva de explicar el sentido de las afirmaciones “yo soy... pan, luz, una puerta, vida, camino vid” en el evangelio. Estas afirmaciones llevan el sentido a niveles de riqueza que no son propios del uso cotidiano. Malina concluye diciendo:

John writes for persons actually living in an alternate society embedded in a larger society, that of “this world” and of “Judeans”. While we may presume that John’s social situation does not determine his personal genius or the exact form that his work has taken, we can be reasonably certain that this social situation did determine and define the limits within which he was able to select features that would make sense to his audience as well as the general shape of the patterns of perception available to members of his group. The perceptions of the author of John and of the association to which he belonged were realized and articulated in language, and John’s language is antilanguage.¹⁰³

¿Quiénes son los héroes en el CE? De manera sucinta quisiera responder a esta pregunta con una serie de contrastes que resultan evidentes. Si consideramos que, en el Prólogo, en 1.12 se plantea de forma clara el valor central del Evangelio, a saber: “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.”, y vemos a través de este prisma el evangelio los contrastes son iluminadores.

El primer caso es el de Nicodemo en el capítulo 3. Este llega de noche a hablar con Jesús y afirma el honor de este: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.” (Juan 3:2) Luego en el devenir del diálogo “Jesús le respondió: -- Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto? De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio. Si os he dicho cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os digo las celestiales?” (Juan 3.10-12) La relación entre las palabras de Nicodemo “Rabí, sabemos...” y las de Jesús “Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto?”, muestran dos dimensiones experienciales distintas que luego Jesús señalará como pertenecientes a dos perspectivas distintas que no logran comunicarse entre sí: la que viene de arriba y la que viene de abajo.

En el siguiente capítulo (Juan 4), ocurre el diálogo entre Jesús y la mujer samaritana, justo a medio día, en el momento de mayor luz (en contraposición a la noche en que se mueve Nicodemo), luego de un diálogo que se torna juego, la mujer pasa del tema del agua (tema del juego) a la dimensión espiritual: ¿dónde debemos adorar? La cuestión lleva implícita un problema cultural: Jerusalén-ustedes-los de Judea/nuestros-padres-este-monte. En primera instancia la respuesta de Jesús aflora como contradicción religioso-cultural: ustedes adoran lo que no saben, la salvación viene de los de Judea. Sin embargo, luego, Jesús abre una posibilidad que permitirá que ambos (la mujer y Jesús) puedan compartir un lenguaje común: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre tales adoradores busca que lo adoren.” (Juan 4.23) La mujer profundiza el nivel de la conversación: “Le dijo la mujer: -- Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga nos declarará todas las cosas. Jesús le dijo: -- Yo soy, el que habla contigo.” (Juan 4.25-26) El conocimiento de Jesús resulta en la clave para que la mujer se torne en foco de iluminación para su comunidad: “Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba

103 Malina B., 1994, pág. 178

testimonio diciendo: “Me dijo todo lo que he hecho”. (Juan 4.39) El creer se transforma en convivir (Jesús se queda allí dos días según Jn 4.40), en el convivir la comunidad de samaritanos afirma: “Ya no creemos solamente por lo que has dicho, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente este es el Salvador del mundo, el Cristo.” (Juan 4.42)

En el episodio de Nicodemo los saberes se tornan distancia, cada uno habla desde su saber, y entre ellos no se da un proceso de comunicación. Nicodemo no aprende, no puede, su lenguaje no es capaz de interactuar con el lenguaje de Jesús. En el episodio de la mujer samaritana, sucede lo contrario: de la situación concreta (hora, calor, sed, pozo) se transita al juego (tú me pedirías de esa agua/dame de ella para que no tenga que volver al pozo), luego interrogante (¿Dónde debemos adorar?) para luego transformarse en relación con través de un conocimiento profundo de cada uno de los que hablan (me ha dicho todo lo que he hecho). Se da una comunicación de saberes compartidos, se conversa y en el conversar se establece una relación de confianza y hospitalidad (Jesús convive con ellos dos días). En el capítulo 4, quienes no entienden lo que sucede son los discípulos: se asombran de que hable con una mujer, no entienden el juego en torno al tema de la comida, pero no preguntan (Juan 4.27-38). Su experiencia en el lenguaje no les permite profundizar la relación con Jesús. Estos desaparecen en el verso 39.

Mujeres y enfermos sanados son los que comparten el lenguaje de Jesús. Los demás parecen no entender las cosas que Jesús habla. Estas marcas narrativas constituyen prueba de la hipótesis de Malina. La comunidad joánica es una comunidad de personas excluidas (despersonalizadas) como él mismo lo es: “Otros decían: “Este es el Cristo”. Pero algunos decían: “¿De Galilea ha de venir el Cristo?” (7.41); “Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.” 7.52). Quizá la peor crítica a la legitimidad de Jesús está entre las líneas del capítulo 8:

Respondieron y le dijeron: -- Nuestro padre es Abraham. Jesús les dijo: -- Si fuerais hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais. Pero ahora intentáis matarme a mí, que os he hablado la verdad, la cual he oído de Dios. No hizo esto Abraham. Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Entonces le dijeron: -- ¡Nosotros no hemos nacido de fornicación! ¡Un padre tenemos: ¡Dios! Jesús entonces les dijo: -- Si vuestro padre fuera Dios, entonces me amaríais, porque yo de Dios he salido y he venido, pues no he venido de mí mismo, sino que él me envió. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer. Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira. Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado? Y si digo la verdad, ¿por qué vosotros no me creéis? El que es de Dios, las palabras de Dios oyen; por esto no las oís vosotros, porque no sois de Dios. Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: -- ¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano y que tienes demonio? (Juan 8.39-48)

La pregunta clave es: “¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra.” (8.43) Diversos grupos presentados en el CE no pueden escuchar la palabra de Jesús porque viven en mundos distintos, que, si bien se entrelazan en un idioma común, tienen perspectivas diversas u opuestas de la realidad. Jesús es un galileo, un samaritano, un endemoniado, un hijo de fornicación, aún en la intimidad los discípulos no entienden lo que Jesús habla: “Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que nos dice: “Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis”; y “porque yo voy al Padre”?” (Juan 16:17) Es significativo que en este verso los discípulos, en la intimidad, no preguntan directamente a Jesús, sino que se preguntan entre ellos.

Pero el CE trata sobre la comunicación (logos/palabra) y sobre como esa comunicación no es lineal o semánticamente eficiente, sino lo contrario. La palabra en el CE es metafórica creando puntos de contacto con diversas realidades: logos/palabra es vida, luz, pan, puerta; Jesucristo. Lo que crea el carácter metafórico del discurso juanino es la interacción puntual entre el mundo de arriba y el mundo de abajo en una persona que es experimentada por los distintos personajes del texto como inapropiada: galileo, samaritano, endemoniado, producto de la prostitución. ¿Cómo un grupo pudo crear, participar en esa creación literaria y articular textualmente semejante catástrofe de percepción¹⁰⁴. Esto es lo que me parece que, con toda coherencia y seriedad, responde Malina: se trata de una antisociedad constituida por no-personas (mujeres, samaritana/os, ciegos de nacimiento, personas muertas). Su lenguaje metaforizado expresa la vivencia de personas cuyo lenguaje, que es ilegítimo, ha mutado dentro de la sociedad que les ha excluido, reprimido, expulsado, o marginalizado, para legitimarse dentro del interior de relaciones nuevas que les constituyen en comunidad. Es un lenguaje de resistencia que se mueve dentro del idioma que comparte con la sociedad en general.

Dirá Eco, “Una vez interpretada, la metáfora nos predispone a ver el mundo de manera distinta, pero para interpretarla hace falta preguntarse no por qué sino cómo nos muestra el mundo de esa forma nueva”¹⁰⁵. Esta implicación de las metáforas, la de ver el mundo de manera distinta, orienta el trabajo hermenéutico al leer el CE ¿Cómo este construye un mundo nuevo desde los mundos posibles de la sociedad en donde está entretejido tanto el autor como la comunidad a la que se dirige? La pregunta que no podemos responder ahora es ¿cómo hemos tornado ese mundo nuevo, desencadenante de catástrofes perceptivas, en un mundo domesticado por los mundos posibles de nuestra enciclopedia, especialmente por la interpretación del logos juánico como la razón? Lo que hace del CE una obra de arte es que su dinámica excesivamente recursiva responde a una situación espiritual en donde el núcleo simbólico fundamental es la imagen del Espíritu/viento: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu.” (Juan 3.8) El CE es poesía no teología, habla desde las entrañas de una comunidad ilegítimada, es expresión de una espiritualidad, no tiene que ver con un sistema religioso. Es una afirmación de la legitimidad de la existencia social.

Acostumbrados nosotros, en Nuestra América, al peso de hablar con un lenguaje que no es nuestro, no es de extrañar que, cuando nos apropiamos del lenguaje para decir algo propio, el camino de la literatura y la música sean vehículos apropiados y pertinentes. Dentro de las formas propias de expresar nuestra experiencia vital lo real maravilloso y la nueva trova han podido expresar experiencias fundamentales: “yo vengo a ofrecer mi corazón... Cuando los satélites no alcancen... Yo vengo a ofrecer mi corazón.” He aquí un punto de encuentro entre dos culturas: el lenguaje que recursivamente se torna metáfora para decir el mundo nuevo que se está gestando dentro. Todo lenguaje rico en significados nos lleva a estimular la imaginación y la creatividad, crea un estado de apertura al infinito y el infinito antropológico, en nuestro mundo, es biodiverso, enrevesado, abigarrada fauna y flora en convivencia:

Todo es lenguaje en América Latina: el poder y la libertad, la dominación y la esperanza. Pero si el lenguaje de la barbarie desea someternos al determinismo lineal del tiempo, el lenguaje de la imaginación desea romper esa fatalidad liberando los espacios simultáneos de lo real. Ha llegado, quizá el momento de cambiar la disyuntiva de Sarmiento - ¿civilización o barbarie?- por la que Carpentier, y con él los mejores artistas de nuestra parte del mundo, parecen indicarnos: ¿imaginación o barbarie?¹⁰⁶

104 Eco, 1992, pág. 169

105 Eco, 1992, pág. 169

106 Fuentes, 1972, pág. 58

El CE se puede leer desde nuestro mundo como estímulo a la imaginación, no necesariamente como teología, la Palabra (logos) es creadora de mundos, creadora de nosotros mismos, pero siempre creadora, imaginación desaforada, imaginación, sueños, creatividad, Palabra. Hablamos en español, pero no como en España, el español de acá es un mundo alternativo, lleno de nuestros colores y formas. El surrealismo es lenguaje europeo, lo real maravilloso caribeño, latinoamericano, universal, es la forma cómo hablamos sobre lo propio, en ese sentido es lengua sagrada, corazón de pueblos en simbiosis. “Nuestra literatura no es solo el testimonio de la irracionalidad delirante de un sistema, sino el eco vivo de una creatividad desbordante de todo un pueblo o, mejor, de un conjunto o comunidad de pueblos, cuya resonancia fluye a través de la pluma del escritor”¹⁰⁷

A través de la literatura (y de la música) nuestro lenguaje se ha legitimado, nuestra palabra es legítima: “Se trata del reconocimiento universal, quizá por primera vez en la historia, de un fenómeno no individual sino colectivo, de la palabra de los pueblos marginados, de pueblos periféricos, de pueblos que, al decir de Sartre, hasta ahora han sido tan solo mirados, cosificados, objetos de la mirada agresiva de Occidente y que ahora comienza a devolver la imagen a mirar ellos también asumiendo su conciencia de culturas relegadas.”¹⁰⁸ En palabras de Arnoldo Mora aquí el verbo no se hace carne, sino que la carne se hace verbo, la corporalidad se hace espíritu¹⁰⁹. Este es el punto de encuentro entre dos experiencias humanas, ambas elaboradas desde antisociedades, ambas son antilenguajes, ambas hacen del idioma un espacio de recreación constante.

Un punto de encuentro: la tragedia

El punto de encuentro entre estos dos mundos, el del Cuarto Evangelio y el de Nuestra América, es la tragedia. Paul Ricoeur hace el vínculo entre poesía, tragedia y mito al leer a Aristóteles:

La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.¹¹⁰

Reflexiono aquí en un campo muy frágil, quisiera apenas sugerir, para luego, en otro momento, profundizar. Lo real maravilloso y el realismo mágico hacen eco de nuestro mundo como tragedia y lo hace a través del ejercicio de construir mito. La presencia del mito en la novela de Gabriel García Márquez ha sido expuesta anteriormente en este artículo a través de la perspectiva de Carlos Fuentes. El tiempo se diluye, presente y pasado, pasado y futuro están entretejidos y se tornan paradigmáticos. Así como paradigmática es la sinfonía plural (de pueblos, culturas...) en la voz de los narradores. La cualidad trágica de la novela *Cien años de soledad* ha sido expuesta por Jean Franco “El acto de leer es en sí mismo un acto de soledad y de muerte que nunca puede repetirse. El desenlace enfrenta bruscamente al lector no con la comedia (porque superficialmente la novela parece cómica) sino con la tragedia.”¹¹¹

Con Paul Ricoeur, la poesía es tragedia y la tragedia es una forma de presentar lo humano como superior. El mythos es trama: “Todo se anuda en el término llamado mythos, que se puede traducir por intriga o trama. Efectivamente, aquí es donde se realiza esa especie de transposición de las acciones que Aristóteles llama la imitación de las acciones mejores: “El mythos constituye

107 Mora, 2001, pág. 89

108 Mora, 2001, pág. 90

109 Mora, 2001, pág. 91

110 Ricoeur. 2001. *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta. Pág. 20.

111 Franco, Jean. 1985. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel. S.A. Pág. 397.

la imitación de las acciones. Así pues, entre el *mythos* y la tragedia no hay sólo una relación de medio a fin o de causa natural a efecto, sino una relación de esencia; por este motivo, desde las primeras líneas del tratado, la investigación se centra en los modos de componer las tramas”. Por eso es importante para nuestro propósito comprender bien la proximidad entre el *mythos* del poema trágico y la *lexis* en la que se inscribe la metáfora.”¹¹² Dirá Ricoeur, “el *mythos* es la *mimesis*” para luego indicar “la *mimesis* es *poiesis* y recíprocamente”. Porque la imitación se realiza en la composición misma del *mythos*: “la *mimésis* es restauración de lo humano, no sólo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble. La tensión propia de la *mimesis* es doble: por una parte, la imitación es a la vez un cuadro de lo humano y una composición original; por otra, consiste en una restauración y en un desplazamiento hacia lo alto.”¹¹³

Ricoeur describe, entonces, la promoción del sentido que realiza la *mimésis*: “la elevación de sentido llevada a cabo por el *mythos* a nivel de poema, la elevación de sentido realizada por la metáfora a nivel de palabra debería indudablemente hacerse extensivo a la *katharsis*, que podríamos considerar como una elevación del sentimiento, semejante al de la acción y al lenguaje. La imitación, considerada desde el punto de vista de la función, constituirá un todo, en el cual la elevación al mito, el desplazamiento del lenguaje por la metáfora y la eliminación de los sentimientos de temor y de compasión irían juntos.”¹¹⁴

Entonces en el poema trágico tenemos como concluirá Ricoeur “la expresión viva es lo que dice la existencia viva.”¹¹⁵ Por ende, la *mimésis* en la poesía es *poiesis* vital, re-presenta, a través de un lenguaje creativo, es decir metafórico: “La metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que libera su función de descubrimiento.”¹¹⁶ Digo representa porque la realidad es presentada por el lenguaje descriptivo, lo que nos permite apegarnos a procesos sociales concretos, mientras que la representación aporta otra dimensión al lenguaje descriptivo que lo sobredimensiona, lo enriquece, lo transforma. De modo que, el lenguaje tiene una función “terrestre” que nos liga y nos vincula a la solución de la vida en el presente. Esta es la presencia. En el caso de la metáfora, esta re-presenta, vuelve a presentar lo que existe como descripción del lenguaje “terrestre” pero en una dimensión más elevada como había señalado Ricoeur. Lanza la existencia que se adormece en el lenguaje cotidiano, más formal y semántico, y le despierta a través de la creación de nuevas tramas (*mythos*) cuya plasticidad ira en relación proporcional con la capacidad creativa de quien genere la narración.

Esto funciona con mayor claridad en colectividades en donde la oralidad es el fundamento de la comunicación. El narrador se transforma en re-creador del relato cada vez que opera en la elocución de este, es un acto mimético en el sentido de Ricoeur, pero un acto mimético abierto, el *mythos* será recreado en cada elocución. El grupo interlocutor generará operadores particulares para, también, recrear lo que escucha. En culturas basadas en la escritura, el texto fija la narración y en cierto sentido la hace aséptica, no hay movimiento sino una suerte de adormecimiento. Quien lee el texto narrativo es quien recrea, hace una *mimesis* particular. Mientras los textos antiguos tendían a ser leídos en voz alta para un grupo, hoy, se lee en el silencio del individuo. La mente se encarga de recrear en la intimidad lo narrado. Pero, en todo caso, esta reapertura y recreación del sentido tendrá su génesis en la capacidad del *mythos* de abrir nuevas alternativas de significación.

112 Ibid., Pág. 55

113 Ibid., Pág. 61

114 Ibid., Pág. 62

115 Ibid., Pág. 66

116 Ibid., Pág. 326

En el caso del Prólogo del CE se da en cada palabra o frase una gran acumulación de relaciones que funcionan en dos vías: una la lógica, la palabra que se transforma en luz, vida, y otra inversa en donde el hacerse carne en una persona concreta, Jesús, hace que lo dicho se devuelva necesariamente en dirección opuesta. Esta dimensión que he señalado de crear recursividad a través de espirales de relaciones a través de palabras que van tomando nuevas formas en cada nueva mención sin lograr una solución descriptiva (presencia) sino que se abren en un complejo proceso de enriquecimiento simbólico constituyen la poiesis que cada uno, al escuchar, tendrá que realizar en un movimiento interpretativo que va desde el principio hasta el final y viceversa. Jesús es el héroe que, fracasado, logra superar el fracaso y es vindicado¹¹⁷. La trama, dice Culpepper, del evangelio como un todo se reproduce en cada escena¹¹⁸. Lo que hay que agregar es que al leer (oír) se da un efecto de mimesis tanto en la persona que lee como en quienes escuchan. La palabra se encarna en cada narración y teje en la trama a quienes participan del evento de elocución.

Del mismo modo, en el realismo mágico y en lo real maravilloso, sea el relato o sea la realidad, deambulan sin lograr una síntesis que sea susceptible al lenguaje descriptivo sino más bien al representacional o metafórico.

El lenguaje es lo determinante en ambos casos como *mythos* y como metáfora, como poiesis y mimesis. Se puede participar en la riqueza de esta forma de lenguaje en tanto no lleguemos a una conclusión, sino a una re-creación, a la elaboración de una nueva poesía que es la representación de la experiencia vida misma. La cuestión, desde la exégesis, no es que el texto lo lea a uno, sino que uno se haga texto, y uno, aquí, en Nuestra América, es un pueblo.

Sin embargo, esta solución hermenéutica sería totalmente cuestionable desde el punto de vista del lenguaje descriptivo. En ese contexto, la exégesis, pide claridad, explicación, historicidad, moraleja, lo que se dice debe ser útil y utilizable. Para quien asume la cualidad metafórica del lenguaje la única vía de comunicación intercultural es el juego de la imitación (mimesis), la recreación del *mythos* sin más sentido que la corporeización de la palabra por el puro placer de aprender. Cuando este juego se reduce a operaciones hermenéuticas descriptivas, cesa el placer, cesa el juego, y cesa la cualidad metafórica del lenguaje. De nuevo quedamos adormecidos y nuestra imaginación, así como la creatividad, se hacen ley y soledad, abandono de la expresión viva que dice la experiencia viva¹¹⁹.

Si en el caso del Cuarto Evangelio, el héroe es vindicado, en nuestra América, tal vindicación histórica es aún una búsqueda. No obstante, compartir la muerte, supone también abrirse a la vida y tragarla a cántaros. Este ha sido el camino de nuestro arte. Una búsqueda del conocimiento de lo que somos porque lo que somos no es una abstracción sino una reverberación de lo imposible: Nuestra América. Como decía Arnoldo Mora allá, la palabra se hace carne, aquí, la corporeidad se hace palabra. ¿Habrá algún punto de encuentro más allá de la textualidad en la incesante búsqueda

117 Culpepper, Allan. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press. Pág. 83.

118 Ibid., Pág. 89

119 Juan Mateos en 1982 publica el libro *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos* (Cristiandad). Un texto que podría servir a quien desee realizar un estudio exegético formal como modelo. Inicia con el planteamiento del problema de estudio, el cual resume en un breve párrafo. Es puntual y claro. Pero, en el transcurrir del libro el autor va aportando elementos para hacer una lectura teológica de diversos textos o palabras. Luego de la conclusión delimita un modelo de interpretación teológica de palabras o perícopas. Es allí donde el libro deja de ser un texto puramente exegético (en sentido formal) y abre la posibilidad de saborear el sentido simbólico de diversos pasajes de Marcos. Uno puede concluir que en la operación de descripción (exégesis formal) no se agota la lectura, sino que habría que realizar otra lectura, esta vez en el marco de la representacionalidad. Este autor muestra que en un pasaje existen gran cantidad de marcadores que permite una lectura teológica (simbólica). Según su proceder un texto tiene dos lecturas posibles y es la segunda en donde algunos de sus elementos hacen desplazar el sentido descriptivo al sentido metafórico. Habría que preguntarse ¿por qué es no se ha constituido en un libro de texto para aprender a hacer exégesis?

del conocimiento profundo de lo que somos en la paradoja de la deslegitimación y la muerte abrazada febrilmente con un amor por la vida a toda prueba? Tal vez, como en Cien años de soledad, para que la vida continúe habrá que seguir leyéndola y, al leer, continuar escribiéndola para que esta no acabe jamás. Y, como Ti Noel, habrá que encontrar la humanidad en la confianza absoluta que lo humano se realiza al imponerse tareas en la matriz del Reino de este mundo.

Teología y espiritualidad: hacia una hermenéutica bíblica aprendiente

A sociedade da informação precisa tornar-se uma sociedade aprendente. As novas tecnologias da informação e da comunicação assumem, cada vez mais, um papel ativo na configuração das ecologias cognitivas. Elas facilitam experiências de aprendizagem complexas e cooperativas. O hipertexto não é uma simples técnica. É uma espécie de metáfora epistemológica para a interatividade. As redes e a conectividade podem abrir nossas mentes para a sensibilidade solidária. A sociedade da informação requer um pensamento transversal e projetos transdisciplinares de pesquisa e aprendizagem. Hugo Assmann

La espiritualidad como experiencia del amor gratuito por la vida desde América Latina recoge los colores y formas plurales de nuestro paisaje. Hablamos de lo que sabemos y nuestro saber es plural producto de nuestra simbiosis biodiversa y cultural. Lenguaje rico en imágenes, creativo y plástico. Pocos son los paisajes latinoamericanos que permiten ver con claridad la vida, esta está enmarañada, enrevesada, mezclada, es concupiscente, voluptuosa. La selva es nuestra metáfora, tupida y vital, densa y multicolor, como nuestras pieles: parchones de blancos, negros, amarillos, cafés. Así que la metáfora de la red aún es muy elemental para lo que vivimos día a día. Pero si de algún modo podemos decir este mundo entreverado, será como redes de redes enredadas. Nuestro orden es complejo en simpática-empatía.

¿Cómo hacer justicia a esta riqueza vital a través de abstracciones, o puntualizaciones, fórmulas y discursos coherentes? Tomar conciencia de nuestros aprendizajes es una tarea estructuralmente pertinente. ¿Qué hemos aprendido? Pues hemos aprendido el arte de la mezcla y la simbiosis. Este conocimiento es gratuitamente ecológico como punto de partida. Cuando hablamos de él volvemos palabra esta corporalidad. El theos en nuestro mundo es evidente, hablar de su respiración y sus palpitaciones es tarea imposible. Nuestros artistas han logrado más que los teólogos, quizá porque la teología necesita una suerte de claridad conceptual que nos es ajena, mientras los artistas pueden presentar esta maraña comprendiendo sin comprender su totalidad y gratuidad. Más que claridad lo nuestro es continuar escribiendo este relato de lo que somos en el entrevero de nuestro mundo, la teología latinoamericana de la liberación como relato de espiritualidad tiene su mayor aporte en el relato mismo más que en sus productos terminados.

Nada más propio para una teología latinoamericana que acercarse al arte, aprender de nuestras artes, hacerse artista. El tema de la teología es dibujar los caminos caóticos que el Espíritu ha tomado en nosotros, observar cómo nuestros pueblos aprenden a vivir de un modo tan particular. No narramos nuestro mundo sino los mundos gratuitos que se entrelazan en los mundos maravillosos que vamos constituyendo en la historia real. Con la conciencia de que el lenguaje, lo que somos, desencadena otros mundos y que cultivar este, su poder, el del lenguaje, sería la tarea teológica. A este ejercicio del amor por la vida gratuita le podemos llamar, sin temor, teología como juego (Alves). Ante cada acto de violencia habrá de ponderar y exponer cuántos de gratuidad. En su narración de la vida en gratuidad, la persona teóloga, reelaborará los mitos, acogerá lo nuevo y lo viejo, y nos ayudará a identificar caminos en el corazón selvático de nuestro mundo, caminos de encuentro.

Es tarea de la persona teóloga aprender a aprender, ser aprendiente, construir el conocimiento necesario para que nos encontremos en la celebración de la vida. Conciencia de la espiritualidad, espiritualidad que crea nuevas formas de vida, no por nuestra voluntad, sino, a veces, a pesar de ella. Reflexividad más que reflexión, potenciación del lenguaje más que esclarecimiento de mismo.

En el encuentro, la teología, apoyará los procesos de regeneración del tejido social que han sido desgastados y atrofiados por la situación urbana (Rosero-Bixby, 2006). Siendo el proceso de urbanización y la conformación de ciudades y megaciudades un componente clave para la configuración de las sociedades de conocimiento. El encuentro del otro en las ciudades es una necesidad humana. Si bien las TIC posibilitan el acercamiento en la distancia esto no ha implicado un acercamiento con la persona vecina ¹²⁰ (CUDECA, 2007, pág. Capítulo 4). Así, las ciudades son conjuntos de soledades hipervinculadas a distancia mas no en la cercanía. La experiencia de encuentro, en este contexto, está mediada por la tecnología, es una suerte de encuentro aséptico. Sin embargo, aún hoy, la experiencia de encuentro humano requiere de contacto físico. Los grupos religiosos han podido, en algo, realizar este encuentro. Pero, estos encuentros, están lejos de transformarse en capital social, es decir, en desarrollo humano, que implica la vivencia de la cotidianidad en relaciones de confianza, como comunidades concretas.

La espiritualidad latinoamericana como hemos insistido tiene como metáfora de base el entrelazamiento simbiótico, el encuentro físico. Al buscar promover reflexividad en colectivos, la teología, haría un aporte significativo a la regeneración del tejido social. Esto como experiencia de gratuidad, es decir, acto legítimo, válido en sí, sin más propósito que la comunicación como tal. Sería la forma “natural” de estar vinculados, podemos hacerlo a distancia, pero ¿existe alguna razón para no hacerlo en la cercanía? La convivencia es un principio hermenéutico, convivir con las personas de mi alrededor, de mi familia, mis vecinos, mi barrio, permite potenciar el ejercicio lúdico del amor, el valor de estar entrelazados, sin más razón que el mutuo crecer en la confianza.

De esto se trata el ser aprendientes, del ejercicio de la relacionalidad humana, y este es el punto medular de una hermenéutica bíblica aprendiente. No es que el mundo se ha interconectado en una red, sino que los sistemas vivos, y los seres humanos somos una red. Lo que hemos construido como modelo llamado sociedades de conocimiento no es otra cosa que la ampliación de ese estar en-redados. Y lo que no podemos olvidar es que, en Nuestra América, este es un conocimiento culturalmente eficiente. No tenemos que aprender sino reproducir lo que entre nosotros/nosotras ha sido así por siglos, lo que sabemos es necesario volverlo conciencia.

La conciencia de convivir entrelazados tiene su mayor fuerza en la riqueza polisémica de nuestro lenguaje. Este es el gatillador de la reflexividad. Nuestro lenguaje aporta la capacidad de entrelazarse al crear espacios de conversación gratuita sin fin. Corporalidad que se hace palabras, palabras que son espíritu y son vida. Lo que subyace a esta afirmación es que el proceso de comunicación requiere no de un tránsito de información puntual y eficiente (síglica), tipo de comunicación que es esencial en el mundo globalizado del comercio y los servicios, sino de una comunicación rica en información que nos motive a crear mayor competencia interpretativa (simbólica).

Por esa razón, al afirmar que, en Nuestra América, ya tenemos un lenguaje y que ese lenguaje ha sido el del arte (literatura, música, plástica), también afirmamos que lo nuestro es una comunicación compleja, vivenciada en todo el cuerpo. Comunicación mítica que se representa a través de la elaboración de tramas más densas, mimesis de nuestro mundo entrelazado y simbiótico. Esta es nuestra manera de conocer: producir enredos. Lejos de la cualidad analítica de occidente (y no es que nosotros carezcamos de ella), lo nuestro es la imbricación, el entretejido, un conocimiento más amplio y divergente, menos sujeto a reglas de formalización.

120 CUDECA, 2007, Capítulo 4

Por eso cuando hablo de hermenéutica bíblica aprendiente quiero significar la competencia de hablar desde esta forma de conocer en la interrelacionalidad diversa y biodiversa. La teología podría tomar este camino junto al arte para hacer lenguaje sobre la experiencia de la espiritualidad, que es praxis, pero que sobre todo es simbiosis. No es de extrañar que uno pueda tomar ese camino en un campo disciplinar académico, en realidad esto no sería una innovación. Ya Humberto Maturana y Francisco Varela han creado en sus investigaciones en el campo de la biología, un lenguaje que es recursivo, un lenguaje sin fin, vivo, enrevesado. Esto porque los modelos científicos también son culturales (Prigogine) y asumen problemáticas culturales, ven desde la cultura que les ha dado un lenguaje de infancia, de hecho, lo que ven es cultura. Tener conciencia de que nuestro conocimiento constituye un lenguaje vivo porque es nuestro, porque nos ha parido, resulta una manera de comprender lo que somos y elevarlo como aporte digno al resto de conocimiento que se produce en el mundo. En esto recuperamos el sentir de Juan Luis Segundo sobre la necesidad de crear humanidad, también a Alves y su perspectiva de la teología como juego, pero sobre todo el espíritu que emana de la renuncia a la sacrificialidad como medida de lo auténticamente cristiano (Ivone Gebara, también Hinkelammert y Assmann).

En consecuencia, la búsqueda de regenerar tejido social, relaciones de confianza, relaciones de respeto, escucha, valoración positiva de la diversidad y la biodiversidad como aquello que somos, celebración del encuentro, expresan el principio y el fin de la tarea hermenéutica. El CE resuena como producción de palabras significativas por su complejidad estética, por su entrelazamiento formal, por su riqueza poética. Gestoras de aprendizajes no teológicos sino humanos. Son luz que no aclara, sino que estimula al camino y al trabajo, a realizar el theos en el amor gratuito que no es otra cosa que recuperar nuestra capacidad de hablar en símbolos que crean mundos distintos, mundos nuestros, Nuestra América.

Bibliografía

- Assmann, Hugo. (2000). *Reencantar a educação*. Brasil: Editora Vozes.
- Boff, L. (2001). *Espiritualidad, un camino de transformación*. Santander: Sal Terrae.
- Bohm, D. (2002). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Brown, R. (1979). *El evangelio según San Juan XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad.
- Brown, R. (1979). *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad.
- Bultmann, Rudolf. (1971). *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia: Fortress Press.
- Carpentier, A. (2001). *Concierto barroco y El reino de este mundo*. Chile: Andrés Bello.
- Carpentier, A. (1981). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1992. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica
- Croatto, J. S. (1984). *Hermenéutica bíblica*. Argentina: Aurora.
- CUDECA. (2007). *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José, Costa Rica: Sin publicar.
- Culpepper, Allan. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press
- Schnackenburg, R. (1980). *El evangelio según San Juan. I Versión y comentario*. Barcelona: Herder.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. España: Lumen.
- Fisichella, R. (1999). Teología. En L. y. Pacomio, *Diccionario teológico enciclopédico*. (págs. 946-947). Navarra: Verbo Divino.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *Pedagogía de la interculturalidad*. Heredia, Costa Rica.

- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Franco, Jean. (1985). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel. S.A.
- Fuentes, Carlos. (1972). *La nueva novela hispanoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A.
- García Canclini, N. (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. España: Editorial Gedisa.
- García Márquez, G. (1999). *Cien años de soledad*. Barcelona: Mondadori.
- Hayles, Katherine. (1991). *Order and Chaos: Complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, Katherine. (1998). *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: Gedisa.
- Léon-Dufour, Xavier. (1989). *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme. Vol. I. Pág. 34.
- Malina, B. (1994). John's: The Maverick Christina Group. *Biblical Theology bulletin*, 24 (4), 167-182.
- Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard. (1998). *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mateos, Juan y Barreto, Juan. (1982). *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad.
- Maturana, Humberto. 1999. *Transformación en la convivencia*. Chile: Ediciones Dolmen.
- Mora, Arnoldo. (2001). *La identidad de nuestra América*. Heredia: UNA.
- Morin, Edgar. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. España: GEDISA.
- Morin, Edgar, Ciurana, Emilio, Motta, Raúl. 2003. *Educación en la era planetaria*. España: GEDISA.
- Müller-Fahrenholz, G. (1996). *El Espíritu de Dios. Transformar un mundo en crisis*. Santander: Bilbao.
- Neyrey, J. (2007). *The Gospel of John*. New York: Cambridge University Press.
- Prigogine, Ilya. (1997). *El fin de las certidumbres*. Chile: Editorial Andrés Bello..
- Ricoeur, Paul. (2001). *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta.
- Rosero-Bixby, L. (2006). *Capital social, asentamientos urbanos y comportamiento demográfico en América Latina*. CEPAL, 81.
- Sarna, N. (1989). *The JPS Torah Commentary: Genesis*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Segundo, J. L. (1994). Revelación, fe, signos de los tiempos. *Pasos No. 56*
- Silva Gotay, Samuel. 1983. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme.
- Soto Quirós, Ronald y Díaz Arias, David. (2006). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica. De la Colonia a las Repúblicas Liberales*. San José, FLACSO
- UNESCO. (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento*. Francia: Ediciones UNESCO
- Waetjen, H. (2001). Logos προς τον θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel. *THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY*

El quehacer teológico: una reflexión desde la espiritualidad y la sabiduría (2012)¹²¹

1. Teología: un canto al amor por la vida

Iniciemos nuestra reflexión con una afirmación: la teología es una reflexión que parte del amor por la vida y de la conciencia de que la vida es gratuidad y regresa a la comunidad como un aporte o impulso para vivir más plenamente. Al tomar esta posición asumimos la responsabilidad de ubicarnos en un espacio aparte del sendero tradicional de la teología, sendero que Clodovis Boff expresa muy bien en la siguiente cita:

Como en toda ciencia, es preciso distinguir en la Teología el objeto material –lo que se estudia- del objeto formal –el aspecto bajo el cual se estudia algo-. Al objeto formal corresponde en el sujeto epistémico, como el lado subjetivo al objetivo. Ahora bien, el objeto determina el método.

El objeto material de la teología es, en primer lugar, Dios, y después todo lo demás. Por tanto, nada hay que no sea en principio teologizable. Sin embargo, en la práctica, se teologiza según cierta medida.

El objeto formal de la teología es Dios en cuando revelado y también toda y cualquier realidad en la medida en que se relaciona con el Dios revelado. Este es el aspecto determinante en teología, que da calidad teológica a su discurso. Por consiguiente, se hace teología siempre que se reflexiona algo “a la luz de la fe” o de la Revelación.

Es perfectamente legítimo hacer teología del proceso de liberación, como de cualquier otra cosa, siempre y cuando se analice el tema bajo el prisma crítico de la fe. Decir, pues, que la teología sólo se ocupa de Dios y excluye cualquier otro asunto es ignorar este principio elemental: lo que hace a una ciencia no es su asunto (objeto material), sino el modo de tratar ese asunto (objeto formal). En la medida en que la perspectiva propia de la teología se construye por la “luz de la fe”, tiene ella como presupuesto la iluminación propia de la fe y su iniciación. En virtud de tal iniciación, el teólogo es iluminado por el Espíritu y es capacitado para ver todo bañado en la luz divina. (Boff, 1998, pág. 21)

La diferencia entre ambos caminos es total. Para la persona creyente, de acuerdo con Boff, todas las cosas están referidas a Dios. En primera instancia, se entiende que Dios es el creador de todo y, por tanto, ese todo, tiene la impronta de su acción. Así, como consecuencia, toda la realidad es teologizable ya que, de algún modo, habla de Dios, de lo que es o lo que no es.

El presupuesto de esta argumentación es que el contenido de la palabra “Dios” expresa la realidad de un ser que razona y actúa como cualquier otra persona, pero con una capacidad infinita ya que no está limitado, como sí lo estamos nosotros, por el tiempo y el espacio. Dios es un ser,

121 Este texto fue publicado en Mena, F.; Rojas, A.; Ramírez, I. 2012. *Hacer Teología: apuntes para la concreción de trabajos teológicos y en enseñanza de la religión*. San José: SEBILA. Se vuelve a retomar aquí el capítulo 1 ya que trata sobre el pensamiento de Rubem Alves y el método teológico.

una persona (“Las facultades del hombre lo hacen capaz de conocer la existencia de un Dios personal.” No. 35 CIC). De ahí que Su palabra es el principio de la revelación: “El principio formal objetivo de la teología es la Revelación o la palabra de Dios. Hacer teología es ver todo “a la luz de la palabra de Dios”” (Boff, 1998, pág. 40).

Nuestra manera de producir teología no necesita esta perspectiva personal de Dios. Cuando hablamos de un Dios personal en realidad estamos proyectando sobre la palabra “Dios” aquello que consideramos nos hace diferentes del resto de la creación: ser personas. La palabra “Dios”, consideramos lleva hacia otro contenido: la riqueza de la vida. Pero la vida no existe en abstracto, la vivenciamos en las dinámicas de nuestros cuerpos cotidianamente. La vida es lo que vivimos entrelazados con otras personas: vivir es convivir. Por esto pensamos que, lo fundamental, es el amor por la vida. Pero no solo eso, sino que necesitamos desarrollar la conciencia de que la vida, esta concreta de cada día, es un don, una expresión de gratuidad.

Al hacer esta afirmación nos ubicamos en un espacio diferente a lo que usualmente escuchamos y creemos sin discusión lo cual se resumiría en la frase: **podemos hablar acerca de Dios y su voluntad**. En realidad, **no podemos hablar acerca de Dios** ya que la palabra “Dios” está cargada con el peso de las instituciones religiosas y los discursos de tales instituciones. En consecuencia, lo que vivimos de Dios es aquello que se nos ha enseñado. Y esta enseñanza parte de los supuestos propios de cada institución. Por esto la teología tradicionalmente, no habla sobre Dios, sino sobre sí misma como discurso institucional. En este sentido, todo discurso teológico es básicamente cerrado sobre sí mismo. Pero este no es el problema principal, sino que lo hace sin una adecuada conciencia de su situacionalidad. La teología, discurso desde y para las instituciones religiosas, se levanta como reflexión válida sobre Dios, esta es su mala conciencia. La teología siempre está situada dentro de la historia concreta, es un discurso que habla el mismo lenguaje de la institución desde la que se formula en un momento histórico particular. Por eso, la primera tarea de la persona que hace teología es renunciar a la pretensión de exponer la Palabra de Dios y comprender que, cuando habla, lo hace desde su mundo y desde su mundo expresa lo que considera es Dios. De modo que su hablar es la experiencia de lo divino entretejido en su humanidad. No podría ser, un discurso último, o sobre lo último, sino una palabra significativa para sí y para su comunidad, entonces, palabra finita, situada, pertinente o impertinente. Palabra del cuerpo y de los cuerpos, palabra de la vida que le traspasa y le hace amar u odiar.

El camino nuestro es el amor por la vida. Este es un aspecto dinámico de la existencia. No todo el mundo ama la vida de la misma manera, pero parece que, a la hora de las verdades, los seres humanos deseamos seguir estando vivos y este es un objetivo fundamental de nuestra especie. Dicho esto, el amor por la vida se torna en el punto medular de la producción teológica. No decimos **“Dios es Vida”**, de modo que un valor (vida) define a una persona (Dios). Si no que decimos **Dios-Vida** en donde ambos valores expresan una misma experiencia. Experiencia de por sí inexpressable. Este acercamiento surge, en nuestro caso, de los aportes del teólogo brasileño Rubem Alves.

2. Rubem Alves: “El teólogo no puede decir la verdad”

En 1980 Rubem Alves escribió el libro *La teología como juego*. Libro más bien desconocido en la formación teológica en nuestro país, aunque ya, hace treinta años, ponía las bases para un pensar teológico desde una perspectiva alternativa a la teología confesional. Lo que sigue es una conversación con este libro, no pretendemos explicar al autor sino mostrar algunos de sus puntos de vista y desde allí continuar su reflexión de acuerdo al carácter de este libro.

Alves nos habla del ser de la persona que hace teología como una persona que trabaja con símbolos del mismo modo que los grandes músicos construyeron obras con el nombre de “variaciones”. Esta perspectiva supone que la persona que hace teología juega con las mismas reglas que un músico y hace de la teología un juego creativo en donde las palabras se homologan a las recurrentes notas de una escala. Juega porque el juego, asunto particularmente serio, es una experiencia de la abundancia de la vida.

Antes había indicado que son pocas las cosas que se hacen a la luz del saber: “El pensamiento es dolencia del cuerpo” (Alves, 1981, pág. 15). De este modo, el ser humano recurre al conocimiento cuando las cosas se vuelven penosas y difíciles (Alves, 1981, pág. 15). Se piensa y se busca el conocimiento del mundo cuando este se transforma en algo desconocido e intimidante, algo que no está organizado de un modo comprensible.

Asumiendo del juego de abalorios de la orden de Castalia (Hermann Hesse) se pone la cuenta de vidrio sobre la cual se tejerá el juego, para Alves, el cuerpo: “mi cuerpo, cuerpo de todos los hombres, cuerpo de jóvenes y viejos, cuerpos torturados y cuerpos felices, cuerpos muertos y cuerpos resucitados, cuerpo que matan y cuerpos abrazados en amor. Y la congregación de teólogos y asistentes repite al unísono: Creo en la resurrección del cuerpo” (Alves, 1981, pág. 23).

Quien diga que existe otro punto de partida se equivoca. Es el cuerpo el que nos lleva a reflexionar sobre la vida y la muerte, sobre los sueños y las pesadillas. Rubem Alves recupera la perspectiva erótica del ser humano como uno de los espacios destruidos por la propiedad privada:

Después, al analizar la propiedad privada, Marx irá mostrando que su perversidad está en que destruye todos los sentidos eróticos del cuerpo y los sustituye por la relación de posesión. Ver, oír, oler, sentir en la piel, todo esto es de importancia secundaria, porque lo que importa es que las cosas estén bajo nuestro control. Y yo me atrevo a preguntar ¿para qué serviría una sociedad libre y justa si no fuese el espacio para la expansión del cuerpo en el placer, la felicidad y el entretenimiento? (Alves, 1981, pág. 26)

“Del cuerpo brota la imaginación” (Alves, 1981, pág. 26) Esta frase expresa la condición multidimensional del cuerpo, este no es solo materia negativa, pervertida o imperfecta, al contrario de este surgen los valores más ricos que ha acuñado gradualmente nuestra humanidad: el cuidado, la protección de las personas más frágiles de la sociedad, el amor por el medio ambiente, la experiencia de crear más vida de modo que con Spinoza (III, 6) Alves cita: “Cada cosa, en cuanto existe en sí, se esfuerza por perseverar su ser” (Alves, 1981, pág. 26).

Así mismo, Alves aporta una cita de Feuerbach: “Ningún ser puede negarse a sí mismo, a su propia naturaleza. Todo ser, al contrario, es en sí y por sí mismo, infinito, tiene su Dios, su más alto ser, en sí mismo” (Alves, 1981, pág. 27).

En cada caso se trata de una realidad que hoy la ciencia, en especial la física cuántica, ha descubierto: el ser humano es un eco de energía del grito del cosmos. Energía consciente, en parte, de sí misma, tiene la carga de velar por la vida ya que se sabe vivo y sabe que la muerte es parte de esta vida, por lo que orienta sus esfuerzos a vivir tan intensamente como se pueda, aunque esto signifique su propia muerte. No obstante, como energía que es, está integrado de forma esencial al todo del universo. Entendamos este principio como una forma de redefinir lo que es el ser humano: **energía que, aunque consciente de sí misma se ha olvidado de su ser y se considera por encima de todas las cosas.** Ahí está su más dura condena: el olvido de sí mismo y el abandono a la escisión racional de creer que la mente no forma parte de su cuerpo, que es energía. La mente es también energía.

Alves señala que cualquiera de las realidades con que uno se relaciona solo se conocen como reverberaciones del cuerpo: “los límites de mi cuerpo denotan los límites de mi mundo. Porque veo las estrellas, puedo decir con Bergson que mi cuerpo va hacia ellas” (Alves, 1981, págs. 27-28). Así cita la frase de Goldstein “**cada organismo es una melodía que se canta a sí misma**” (Alves, 1981, pág. 28). Y sigue: “un cuerpo vale más que todas las verdades que anuncian su pequeñez” (Alves, 1981, pág. 28):

Si no hubiera un cuerpo que sufre y espera, los dioses serían superfluos e innecesarios. Ellos viven por el cuerpo, porque prometen felicidad al cuerpo ¿Quién perdería el tiempo con un Dios que no promete la vida eterna? (Alves, 1981, pág. 28)

El giro sobre el que queremos apuntar es que el cuerpo, como una concentración particular vinculada por la energía, que comparte con el todo del universo, es el que genera las grandes metáforas de salvación y liberación que el ser humano construye. Su objetivo es la vida y considera que la vida debe ser más que la sobrevivencia, la vida es abundancia, no de cosas como lo implanta la sociedad capitalista actual, **sino abundancia de relaciones de amor, de juego, de intercambio, de creatividad**. Pero para que esto sea así, se requiere de condiciones fundamentales para la vida: comida, trabajo, techo, afecto, amor. Por eso a la teología le toca recuperar lo que las ciencias han olvidado en su esfuerzo por resultados objetivos y ciertos:

Y ahora, como teólogos, nos podemos vengar. Porque fuimos humillados cuando nuestro engaño fue descubierto: hicimos de cuenta que estábamos volando, cuando en realidad estábamos saltando. Pero ahora descubrimos que nuestros acusadores, metidos en otro juego de cuentas de vidrio llamado ciencia, también hicieron trampa. Porque intentaron engañarnos, presentándose como conocedores puros, sin creencias si supersticiones, espejos de cien ojos, reflejos fieles de sus objetos, sin deseo y sin pasión (Nietzsche) y ahora descubrimos que tales seres celestiales o infernales no existen en este mundo de los hombres

No existe un mundo neutro. El mundo es una extensión del cuerpo. Es vida aire, alimento, amor, sexo, entretenimiento, placer, amistad, playa, cielo azul, auroras, crepúsculos, dolor, mutilación, impotencia, vejez, soledad, muerte, lágrimas, silencios. No somos seres del conocimiento neutro, como quería Descartes. Somos seres del amor y del deseo. Y, es por esto, que mi experiencia de vida es esencialmente emoción. En verdad, ¿qué es la emoción sino el mundo percibido como reverberación en el cuerpo? Un leve temblor que indica que la vida está en juego... ¿neutralidad? Ni en los cementerios. Las flores, los silencios, los ángeles inmóviles, las palabras escritas nos hablan de tristezas que continúan reverberando en el universo de afuera. (Alves, 1981, pág. 29)

Al quitar el cuerpo como espacio cognitivo, lo que queda no es más que el eco de las instituciones y su acción violenta de decir lo que es verdad y diferenciarla de lo que considera mentira, o falso conocimiento: “La inteligencia sin amor sólo puede decir lo suyo después que el cuerpo fue reducido al silencio, siendo entonces incapaz de distinguir los gritos de las sonrisas. Y, es por esto, que el cuerpo, al tejer sus redes, lanza siempre los hilos del amor.” (Alves, 1981, pág. 30).

En este sentido, el interés, por ejemplo, no trata de ganancias sino del abrazo, del deseo por un mundo que se conoce en la esperanza y que se realiza en las prácticas que la viven como un presente. La esperanza no trata de horizontes sino de interacciones en el amor. De manera que no se puede esperar lo que no se vive en este momento, se espera lo que ya se vive, lo que ya se conoce como posibilidad real y como realidad posible en el deseo de vivirla aquí y ahora. El cuerpo no tiene futuro, no puede postergar sueño, comida, sed, amor, todo esto se puede postergar cuando todo

se tiene a la mano. Cuando se carece de estos elementos el cuerpo se concentra en ellos y vivencia su ausencia en el trabajo y la esperanza.

El desdoblamiento del ser humano en su capacidad de separar hecho y valor resulta en una escisión profunda de su propio ser que le impide comprender la vida en su dimensión compleja. El interés hace que unamos estas partes escindidas y así recuperamos nuestra humanidad cercenada por el egocentrismo y volvemos a ver el mundo como co-construcción, como colaboración entre los seres y las fuerzas del cosmos. Amar resulta la forma más natural de ser y de hacer conocimiento. Pero tal amor no puede repetir la escisión interna del mundo que hemos hecho en el esfuerzo para controlarlo y someterlo, el amor libera y potencia, el amor abre puertas y ventanas para ver la dinámica de las cosas en sus interacciones y de ellas aprende que solo a través del estar consciente de esta vinculación y del deseo de estarlo, puede comprender y su conocimiento se vuelve espiritualidad, fuerza creadora. Sigue así los senderos de la fuerza que generó el universo, la pulsión fundamental del deseo de ser que originó todo.

La energía busca transformar el mundo para que este siga vivo: volcanes, terremotos, ciclones, tornados, todos ellos son fuerzas que nos parecen destructivas, pero, al contrario, de esta valoración, son los movimientos vitales de la tierra que vive y necesita reorganizarse constantemente. La conciencia del ser humano no puede cerrarse ante el hecho de que la vida es principalmente caótica e incontenible. En ella convergen fuerzas, algunas conocidas otras desconocidas, pero fuerzas creacionales al final de cuentas. El conocimiento como tal supone la capacidad humana de verse como parte de este proceso. Si bien aceptamos el principio de que el cuerpo es el centro del universo, también es necesario advertir que este centro no es el centro rector sino la mediación para vincularnos al todo de la creación.

Por eso mismo, en el campo de la teología, **Dios no puede ser el centro, como tampoco lo puede ser una institución, la vida es el centro y nosotros en ella, como un hilo de su tejido, hilo consciente, pero hilo al fin.** No somos generadores de vida sino mediaciones de la generación cósmica de la vida. **En este sentido la teología expresa las reverberaciones de esa vida en su lenguaje humano y situado, de modo que, lo que dice, no es la verdad sino un eco de la dinámica del cosmos.** El lenguaje del amor recupera esta vinculación fundamental con el todo. Así que el símbolo como entidad abierta tiene una fuerza particular para indicar este movimiento de las entrañas del cosmos. El símbolo capta el todo, pero no lo reduce, puede bien presentar de forma articulada un modelo de la realidad pero no lo vincula con la verdad, al contrario, el símbolo comunica más de lo que desea decir, comunica lo indecible aquello que el modelo mismo no puede mostrar o demostrar: que la vida es impredecible y que solo cuando se segmentan las variables del modelo este muestra resultados demostrables. Pero al hacer esta segmentación, la vida misma queda sesgada, fracturada y confundida.

Cuando el lenguaje estructura discursos que de algún modo pretenden ser la realidad misma o sugieren que su gramática ha logrado penetrar el misterio, este se vuelve falso y violento. El discurso es parte de la condición humana de producción y reproducción de la vida, el discurso en un sentido crea y da forma a la vida, en él se articulan cosas fundamentales, hechos-valores y es la manera biológica cómo el ser humano puede sobrevivir frente a la realidad. No obstante, se ha perdido esta capacidad de mostrar que su fuerza es también su debilidad. **Esto en tanto y cuanto el discurso, entendido este como mediación científica que construye modelos del mundo y orienta la práctica humana dentro del cosmos, es básicamente parcial y situado, ve lo que puede y quiere ver, articula lo que está a su alcance no el todo.** El todo es inasible.

La teología, si admite este hecho, necesita reconsiderar su gramática, es decir, las reglas de su discurso. Debe asumir que es producto del cuerpo y que el cuerpo tiene condiciones limitadas

pero ricas de captar la realidad como un todo. Al adoptar esto como base epistemológica asume con responsabilidad la comprensión del cuerpo a partir de la antropología que se origina en las ciencias duras de modo que el cuerpo no es una entidad cerrada y limitada sino abierta al entorno social y ecológico, que el cuerpo es energía y comunica energía, es sin duda un proceso complejo multidimensional vinculado e interesado: **la pasión por la vida es su dinámica última**. De allí que Dios es fundamentalmente un símbolo de lo más significativo que tenemos los humanos para realizar nuestro ser y quehacer en el mundo. Pero si renunciamos a ver a Dios como un símbolo y le atribuimos cualidades orgánicas propias de la condición humana, pero como una entidad externa del ser humano no hacemos más que destruir el propio significado de Dios y, sobre todo, el significado de nosotros mismos.

Alves señala: “el hombre no solo crea un mundo distinto. Recrea su propio cuerpo” (Alves, 1981, pág. 35) y continúa:

No estamos a merced de la programación biológica. Nos movemos en la red cultural que tejemos. Como si fuésemos arañas, producimos nuestro mundo a partir de nuestras propias entrañas. Según nuestra voluntad mezclamos los duros materiales de nuestro alrededor con el deseo y el amor. Nuestros valores, por lo tanto, no serán los condicionamientos heredados. Son creaciones más poderosas que la propia naturaleza y que subsisten por medio de la palabra. (Alves, 1981, pág. 35)

Pero en este proceso de construcción de un tejido cultural el cuerpo toma forma según las condiciones de su poder. Alves propone dos caminos en torno al poder: el amor al poder (Orwell) el poder del amor. Uno se posiciona en una u otra o en variaciones de ambas. Pero uno necesita estar consciente de su posición. El lenguaje expresa este posicionamiento porque el lenguaje es acción, el lenguaje es gestión de la vida en la convivencia. La cultura es la interacción de nuestro lenguaje en las conversaciones que vamos entretejiendo cotidianamente en el tiempo. Por eso no se puede decir una cosa y hacer otra, se hace el lenguaje, se dice la acción. En este ejercicio del lenguaje emergen todas las paradojas y ambigüedades que uno vive.

Los posibles e imposibles del cuerpo es lo que nos ubica en los distintos sistemas sociales. De modo que al identificar estos posibles e imposibles logramos discernir la estructura social y en ella la lucha de clases: los que pueden vivir, los que pueden vivir más allá de cualquier condición porque tienen los medios para hacerlos, quienes no pueden apenas comer. Cuando se habla sobre la justicia se habla de cómo hacer posible que los imposibles a los cuerpos de los pobres sean posibles, cómo hacer que la violencia se transforme en solidaridad y compasión.

El amor al poder es la forma como se realiza toda forma de totalitarismo: el poder como fin último. No importa la argumentación o la racionalización y la justificación, lo que importa es tener el poder y por medio de él controlar la dinámica de seres humanos y sociedades, así como a la naturaleza misma.

Los impotentes de la historia solo tienen el amor y el deseo, no el poder. Lo cual no significa que toda persona sin poder es buena o mala por sí, no se trata de una valoración moral de la pobreza sino de una comprensión profunda de la riqueza humana de cada ser. La orientación de la vida emerge de esta paradoja. No obstante, los pobres solo tienen el amor y el deseo les falta el poder. Así, la ausencia de poder los lleva a poner su esperanza en el poder de Dios: “Se invoca el poder de Dios, cuando, derrotados, caen los brazos de los pobres” (Alves, 1981, pág. 53). También indica Alves “**Dios es el nombre que le damos a la esperanza cuando ella ocupa todos los espacios y se extiende por todos los tiempos**” (Alves, 1981, pág. 48).

Esta esperanza es la de permanecer vivos. La que se concentra en la expresión “a pesar de”... El camino de la experiencia humana de impotencia hace aflorar la omnipotencia de la imaginación y con esta la posibilidad de cambios en el presente y en el futuro (Alves, 1981, pág. 50). Así la oración “venga tu reino” recoge esta fuerza vital de la esperanza de los impotentes que logran a través del amor abrirse espacios de solidaridad y libertad. La imaginación es el primer paso para la libertad, sin ella solo queda la rendición, el suicidio o la prostitución.

¿Hacia dónde dirigir la mirada en medio de la impotencia y el dolor? Pues la respuesta es a las entrañas, allí donde se fragua la vida o la muerte: entrañas sin comida o calor o bebida, entrañas vacías que llevan tarde o temprano al fin de la existencia. Sin embargo, la fuerza del amor hace volver, a través de la imaginación la esperanza y con ella la lucha permanente por la sobrevivencia.

Alves cita las palabras del padre Antonio Vieira:

Si queréis profetizar sobre el futuro, consultad las entrañas de los hombres sacrificados: consúltense las entrañas de los que se sacrificaron y de los que se sacrifican; y lo que ellas dijeren, téngase por profecía. Pero con todo, consultad las entrañas de quienes no se sacrificaron, ni se sacrifican, ni han de sacrificarse, es no querer la verdadera profecía: es querer cegar el presente y no acertar el futuro. (Alves, 1981, pág. 55)

La teología, dice Alves, es un decir de lo que el cuerpo no puede llorar (Alves, 1981, pág. 54), y continúa, “de las entrañas de los sacrificados surge ese juego de las cuentas de vidrio que llamamos teología. Palabras nada más que palabras. Pero las palabras son ayes, suspiros, profecías. Y con ellas se construyen mundos” (Alves, 1981, pág. 55). La teología toma un camino distinto, rico y denso: **la teología habla desde el dolor vivido en esperanza de liberación, desde el hambre productora de alimentos, desde la soledad generadora de relaciones**. La terrible paradoja de la presencia de la muerte de cara a la concreción de la resurrección.

Los cuerpos de los sacrificados son las cuentas de vidrio de la teología. De este principio se puede reorganizar todo el sistema teológico actual. Veamos algunos aspectos e implicaciones:

- El lenguaje es la forma como el ser humano existe en el mundo. Así que el lenguaje describe los mundos que nos habitan en la convivencia. La cultura está constituida por todas las conversaciones que consideramos valiosas en el tiempo y que nos dan la posibilidad de interactuar como un colectivo y crear alguna identidad o varias. Pero también es la cultura la que nos permite interactuar con el medio en donde nos movemos y del cual somos parte, un hilo del tejido de la vida.
- Los sistemas sociales, entonces, son aquellas convivencias que consideramos valiosas y de las cuales nos consideramos miembros o miembras. Así el lenguaje en un sistema social nos permite continuar interactuando como miembros o miembras del mismo. El lenguaje en un sistema social tiende a ser estable. Pero también de esa estabilidad surge la mutación: nuevos lenguajes que hacen que los sistemas sociales tiendan al cambio.
- Si partimos de aquí para entender el papel y sentido del discurso teológico debemos asumir las implicaciones correspondientes: **una de ellas es que el sentido de la vida no nos es dado sino construido dentro del sistema social, otra es que el sentido de la vida en su forma más profunda y trascendente está fundamentalmente vinculado al cuerpo y este a su vez, es parte del cosmos, una tercera sería que, por estas dos razones anteriores, la religión es un medio de recuperar fuerza y poder (en el sentido que lo plantea Alves: el poder del amor), una cuarta es**

que todo este proceso es un acto del lenguaje por lo que todo aquello que es significativo es básicamente una reverberación del cuerpo no importa que tan trascendente sea considerado.

- De aquí que Dios no es algo o alguien, al contrario, es la conciencia del amor por la vida y all  convergen todas las esperanzas humanas más ricas y potenciadoras de vida. Pero la manera en que hablamos de Dios es afectada según el posicionamiento que uno tenga: el poder del amor o el amor al poder. Este no es un esquema dualista sino paradójico de la realidad.
- La teología se ubica en el campo del poder del amor y surge de los cuerpos de los sacrificados y las sacrificadas de la historia. De las entrañas mismas del dolor silente de quien ya no puede llorar ya que la impotencia oprime, aún, la posibilidad de asumir el desgarr  como un derecho. La teología es el discurso creativo sobre Dios, en este sentido del amor por la vida y habla de esa vida en el corazón de los sistemas sociales que se perpetúan reduciendo a las personas a la impotencia y la victimización. **Por ende, la teología no puede ser neutral. La palabra teológica recupera el poder del amor que fortalece los cuerpos hacia el deseo de vida y a las prácticas consecuentes para lograrla.**
- De esta lógica se puede concluir que la libertad de los seres humanos estaría en su capacidad de generar cada vez más palabras para convivir el mundo y con ellas hacer un mundo nuevo, lo cual de por sí sucede en la medida en que la cultura como sistema dinámico produce nuevas experiencias. Así un lenguaje más rico muestra la riqueza de nuestra convivencia y es básicamente más complejo y por lo tanto más creativo. Al contrario, como tanto ha señalado Alves a través de la novela de Orwell *1984*, una de las técnicas de control usadas por el Partido es la eliminación sistemática de las palabras de modo que al eliminarse estas las experiencias que describían ya no sean posibles y dejen de existir.
- **Así, la teología sería un posible sistema de estímulo a la imaginación de modo que esta pueda seguir produciendo palabras, metáforas, parábolas, discursos. La teología no tiene más objeto que el permitir la libre expresión del cuerpo como lenguaje y de este modo ayudar a que la imaginación y la creatividad est n siempre frescas y sean cada vez más complejas, de este modo se podría ver la abundancia de vida que hay dentro de nosotros y del entorno.**

Sigue Alves:

Cosas que dije: aproximar la teología al lenguaje mágico que, surgiendo de las profundidades del deseo, se transforma en un encantamiento del cual emergen mundos. De hecho, fue un atrevimiento, pues todos sabemos que la magia es una ilusión de pueblos primitivos y de personas neur ticas. Bien decía Freud que primitivos y neuróticos viven en medio de la intensidad de las emociones y confunden su eficacia psíquica con eficacia física, terminando por creer en la omnipotencia de los pensamientos que expresan tales emociones. Pero yo no tuve alternativa. De un lado fueron los símbolos de nuestro juego de cuentas de vidrio que me obligaron a tomar por ese camino. De otro lado, debemos reconocer que los débiles y oprimidos dependen de esperanzas mágicas  C mo podríamos ser solidarios con ellos s  presupusi ramos que les falta inteligencia y que no pueden ser tomados en serio por lo que dicen y piensan? Y me call  sobre aquello que ya se volvió lugar común: pensar la teología como formación ideológica. (Alves, 1981, págs. 64-65)

Por esta razón, para que la teología no se vuelva ideología, lenguaje de las instituciones eclesiásticas, expresión de la experiencia del amor al poder:

“el teólogo no tiene permiso para decir la verdad” (Alves, 1981, pág. 72)

Volvemos sobre la estructura de la teología, pero ahora pensado en las condiciones del pensamiento científico moderno. En este, la búsqueda de la verdad se sustenta en la comprensión subyacente a los fenómenos, las cosas visibles son cosas, lo que está detrás, sus causas, las cosas invisibles son la verdad, allí donde descansan las leyes que mueven al mundo. Sin embargo, este pensamiento toma un giro fundamental al asumir el lenguaje de la matemática (perspectiva cartesiana) y a partir de allí, tener la capacidad de explicar la realidad por medio de un lenguaje abstracto que podría describir la dinámica de la realidad de modo que esta hiciese clara la verdad de todos los misterios y erradicara de una vez por todas las grandes incógnitas del cosmos. El ser humano no necesitaba más a Dios como explicación del misterio, sino que el lenguaje matemático en su estructura abstracta podía desvelar las cosas invisibles que subyacen a las apariencias. La matemática fue la verdad y toda verdad y la verdad última solo podía ser dicha por medio de las matemáticas.

Fue la ciencia moderna la que transformó tal visión (griega) en realidad. Ella percibió, con Galileo, que las respuestas verdaderas no eran obtenidas porque las preguntas no eran hechas de manera correcta. La naturaleza habla el lenguaje de la matemática. Y fue así que la matemática se volvió el “ábrete sésamo” que abrió las cámaras ocultas de la realidad, donde habitan las leyes eternas. Las leyes eternas. Las leyes son, para la ciencia moderna, aquello que el ser era para los griegos antiguos ¿No son las leyes ese núcleo eterno e inmutable que se encuentra en los fundamentos de lo transitorio?

De esa forma la ciencia, en el juego de la verdad y como una de sus reglas, se obligada a abandonar el lenguaje común que se refiere a los fenómenos, tales como son percibidos por los sentidos, por el cuerpo, por el sentido común. “La verdad científica es siempre una paradoja si la juzgamos por los criterios de la experiencia cotidiana, que toma solamente la apariencia ilusoria de las cosas. Toda la ciencia sería superflua si la apariencia, la forma y la naturaleza de las cosas fuesen totalmente idénticas”. Cualquier científico concordará con estas declaraciones que nos vienen de Marx, no importando en este contexto la ideología.

Existe un consenso universal en torno de este asunto, un credo ecuménico, una declaración de fe compartida por los que hacen el juego científico de la verdad.

Punto 1ro. Existe un abismo entre las cosas visibles y las cosas invisibles.

Punto 2do. El objetivo del juego de la ciencia es la contemplación de las cosas invisibles y permanentes, pues solamente ellas merecen el nombre de realidad y solamente en ellas nos encontramos con las leyes.

Punto 3ro. El discurso científico, en el juego de la verdad se preocupa, en última instancia por la esfera invisible de la naturaleza última de las cosas. La verdad científica, por lo tanto, se satisface con declaraciones del tipo: “la nieve es blanca” o “una bomba atómica fue lanzada en Hiroshima”. Estas no son la verdad, objetivo del juego de la ciencia. La ciencia desea construir declaraciones que ofrezcan a la intuición intelectual un cuadro del sistema de leyes que se encuentra, objetivamente, en el fundamento de la experiencia. Y este sistema apenas merece el nombre de realidad. Todo lo demás es contingente, accidental, efímero.

La verdad tiene que ver con lo que afirmamos. Solamente las afirmaciones, actos del lenguaje, pueden ser verdaderas o falsas. Se atribuye al filósofo judío neoplatónico Isaac Israeli, del noveno siglo, la siguiente definición “la verdad es la adecuación de las cosas al intelecto” (Alves, 1981, págs. 76-77)

Alves articula estos principios de la ciencia al giro racional o científico de la teología:

Parece que no existe cosa más deseable y sabrosa que buscar y encontrar la verdad: contemplar las cosas, tales como son, decirlas, con un decir transparente y preciso que ofrece, a los ojos de la razón, la visión de la realidad sin sombras y sin engaños.

No se puede negar que así sea, bastando para esto, que se acepte que la realidad ya está lista, dada, fijada, a la espera simplemente del mirar deslumbrado del hombre que la ve por primera vez. Si la realidad está lista y acabada, decir su verdad es apenas desvelar, descubrir: encender la luz.

La teología toma para sí este ideal. Los filósofos hablan sobre cosas que están al alcance de la razón humana. La teología habla sobre las cosas que están más allá. Ciencia: conocimiento de lo que está de este lado del horizonte. Teología: conocimiento de las cosas que están más allá del horizonte.

En ambos casos, lo que está en juego es el discurso más adecuado a las cosas. Y así fue que el pensar correcto, la ortodoxia, se impuso como objetivo final de nuestro juego de cuantas de vidrio. Los dogmas fueron divinizados, las doctrinas fueron cristalizadas, las confesiones fueron recitadas, los catecismos fueron repetidos. Todos como expresión de la verdad. Muchas hogueras se encendieron y mucho odio se escurrió de las bocas.

Según parece, los jugadores/teólogos tuvieron la inexplicable idea de que el destino del cuerpo dependía de su capacidad para decir la verdad y no de la gracia de Dios, la cuenta encantada de donde el cuerpo recibe sus sonrisas y sus esperanzas. (Alves, 1981, pág. 78)

En una frase increíblemente lúcida Alves dice: “ocurre que para que la boca diga la verdad, es necesario que se congele el cuerpo y se le arranque el corazón” (Alves, 1981, pág. 78) y sigue “no se trata de una exageración poética. Es una simple consecuencia del ideal de verdad. Un discurso totalmente fiel a lo dado, totalmente subordinado y servil a ello. Contemplar la cosa y decirla. Callar la imaginación. Colocar en su lugar a la observación. Objetividad. Silenciar al sujeto. Así los cuerpos de carne y hueso no hablan más. En su lugar, la inteligencia pura, matemática, abstracta, universal ¿No es esto lo que encontramos en los artículos científicos? Se observa, se constata, se concluye. ¿Quién? Nadie y todos.” (Alves, 1981, pág. 79)

Y Alves explica de manera clara la razón de este proceso de abandono del cuerpo vivo y concreto:

Se comprende la razón por la cual el cuerpo debe ser reprimido para que la verdad sea dicha. Para el cuerpo no existe nunca un mundo allá fuera, neutro, objeto de una contemplación pura o indiferente. La naturaleza es siempre una invitación o una amenaza, una cuestión de amor o de miedo, de aproximación o de huida, algo que proclama el respeto emocional o vital a la exigencia de la supervivencia y del placer. El cuerpo no puede ser objetivo. Al contrario. Él es siempre el centro del todo, el punto de partida y el punto de llegada del pensamiento y es a través de su deseo que puede conocer al mundo... Freud tenía razón al afirmar que los que se dedican al servicio de la verdad tienen que aprender primero a reprimir el cuerpo y a negar los instintos. Y es así que, bajo la exigencia de la verdad universal y objetiva, la naturaleza colorida, brillante, movida por sonos, perfumes y sabores, se convierte en “una cosa vacía de interés, sin sonos, sin perfumes, sin color” (Witthehead): sólo una construcción matemática. (Alves, 1981, pág. 79)

Frente a esta declaración de la mutilación de la humanidad en la cual lo vivo debe reducirse, para darle el campo a una verdad que ha sido expresada en fórmulas y en postulados racionales. ¿Es esto ciencia: matar lo dinámico de la vida, reducir la vida a ecuaciones controlables desde laboratorios, ¿a propuestas conductistas y reduccionistas en donde la mayoría de las variables significativas para la vida sean exiliadas? Si la teología ha tomado ese camino qué queda de Dios a quien ella proclama creadora, sería solo una fórmula recitada y mediatizada por el poder las

instituciones. Y claro ¿para qué la fe en la vida, la fe en el Dios de la Vida, para qué cualquier fe si la experiencia de Dios se reduce a la comprensión sumisa y repetitiva de fórmulas y no a la pulsión originaria del útero divino que parió eróticamente este mundo de colores y correlaciones concupiscentes? ¿Para qué luchar por un credo formulado por especialistas que construyen barcos entre botellas? Se lucha en barcos navegando en alta mar en medio de tormentas porque el deseo y el amor por lo desconocido y el descubrimiento ponen en riesgo la vida misma, se lucha por la vida, no se lucha por una fórmula, a menos que esta describa una mejor y más rica manera de vivir y de alcanzar la felicidad. Claudica el ser humano de su humanidad cuando asume que la verdad es ajena al ritmo acelerado de un corazón que ama. Claudica cuando calla mientras defiende una formulación ideológica, política, religiosa o científica y la humanidad muere de hambre, sed, enfermedad o contaminación. La ciencia debe ser interesada porque el poder del amor es lo que le da fuerza y esta fuerza, fuerza del espíritu viviente de la creación, pulsa hacia la preservación de la vida en multidimensionalidad de formas y relaciones.

Dice Alves

¿y qué diferencia hace para el cuerpo la verdad abstracta? Inclusive parecen faltarle naturalmente los registros necesarios para comprenderla y enunciarla. El cuerpo siempre confiesa bajo el régimen de la tortura: es necesario que un poder viniendo de afuera, primero reprima el amor y el deseo. Una vez realizada esta lobotomía epistemológica, el cuerpo pierde contacto consigo mismo y la naturaleza deja de ser una cosa viva que promete y amenaza, metamorfoseándose en puro objeto de contemplación, neutro, distante, a millares de Kilómetros no importa que esté sobre el balcón del laboratorio. Tal vez sea éste el primer artículo del código de moralidad científica: “Artículo primero: para que el científico se constituya en un percibidor puro, libre de deseos y emociones, el cuerpo debe morir. Solamente entonces despunta la inteligencia pura”. (Alves, 1981, pág. 80)

El camino tomado por la teología confesional se aleja decisivamente del camino de la sabiduría de los cuerpos en su dimensión de cuerpos crucificados y se afina en el campo de la lógica racional científica. Habla la teología de verdades de fe, verdades que han sido pulidas por la razón y que se encuentran desarrolladas en libros y tesis que en un sentido son sistematización de la revelación original de Dios, no de la experiencia de las corporalidades con lo trascendente. Si la revelación avanza no es porque la cultura ha cambiado sino porque Dios ya había previsto y anticipándose a la historia había dicho una palabra que por su naturaleza divina es permanente y atemporal. El sacrificio se vuelve parte de la experiencia sublime del Dios. Sacrificio como valor mayor.

El amor no requiere sacrificios, este se da como realización humana en las interacciones entre los seres humanos. Uno puede autodonarse en tanto encuentra que en esas redes de interacciones el darse implica la liberación de quienes uno ama. Por esta razón, el amor no necesita teorías o justificaciones, acude solidario ante el dolor, se duele como si fuese propio, encuentra el sentido en el sudor, las lágrimas y los campos cultivados que algún día, el tiempo no importa, darán frutos y espera animado que aquellos frutos calmen el hambre y la sed, y se llenen de alegría. Al amar se abre el corazón sin reservas y se dona, no hay sacrificio. Este, el sacrificio, es la voluntad del poder. El amor al poder exige sacrificios, exige la aniquilación de la voluntad, del deseo y del cuerpo, su enemigo.

Entonces, los sistemas sociales que aman el poder han construido muchas metáforas que nos habitan. Así, por ejemplo, el caos de las selvas tropicales debe ceder paso a la gris construcción de asfalto o cemento. Los jardines, construcciones de artistas, pasan a ser espacios controlados por la ciudad, expresan las libertades mínimas permitidas y en las cuales se puede transitar luego del deber. La alegría, cumplir con el deber, la felicidad cumplir con el deber, el placer, la anulación

del placer. El sadismo de los procesos institucionales que ha secuestrado a la teología la ha hecho asumir que su razón de ser no es la vida, sino la verdad. La verdad es superior a la vida y en su nombre se mata, se excluye, se condena y se silencia. La verdad del poder es la muerte. Dice Alves:

Es comprensible que ni los profetas ni Jesús hayan alcanzado jamás la dignidad del saber teológico. ¡Los teólogos hablan sobre Jesús, hablan sobre los profetas, pero no hablan como los profetas y Jesús hablaron! Es este cómo hablar que establece la diferencia. Y empezaron a hablar con los que hablaban su mismo lenguaje; escribieron libros para los que vivían en su mismo mundo; propusieron fórmulas y teorías que solamente ellos entendían o hacían de cuenta que entendían, y celebraron disputas y tuvieron polémicas. Y se olvidaron de los dolores y de las sonrisas de las personas comunes y del lenguaje que brota de ellas, pues no es éste el nivel en que habita “el saber”. Sin saber o sin acordarse de la lección de Vieira –lección cristológica–, dejaron de hacer sus meditaciones sobre los cuerpos de las víctimas, prefiriendo antes retirar sus verdades de dentro de los tubos de ensayo y de sus cerebros asépticos.

Al final de cuentas ¿Cómo puede la bondad competir con la verdad en dignidad y densidad sacra? Yo les pregunto: ¿cuántas personas han sufrido el peso de la censura o de la disciplina eclesiástica como consecuencia de su falta de amor, o por no tener paciencia? Mientras que las penas por los desvíos intelectuales son severas. Los hombres fueron y son llevados a las hogueras no como consecuencia de su falta de bondad, sino por su rechazo a la verdad. Cuando se encienden las hogueras y las víctimas son preparadas para el sacrificio a la verdad, la bondad es obligada a mantener silencio. Es siempre así. Los herejes son más peligrosos que los que cometen groseros pecados de la carne. El perdón para estos es más fácil, más rápido. De la misma manera que el eunuco, que defiende el amor libre, es más peligroso que el depravado que defiende la sacralidad de la familia. (Alves, 1981, pág. 85)

De ahí la prohibición: el teólogo no tiene permiso de decir la verdad, añadiendo: “el juego de la verdad exige la represión del deseo y del amor” (Alves, 1981, pág. 85), y continúa “Pero en nuestro juego de cuentas de vidrio cada vez que la verdad es tocada resuenan risas y se escuchan lamentos. Es que las reglas son diferentes. En el juego del conocimiento solamente lo que es puede ser verdad. En el juego de la teología “lo que es no puede ser verdad. Porque todavía hay lágrimas. El universo entero aguarda la redención. Aquí cada palabra de verdad es una creación.” (Alves, 1981, pág. 85)

El problema de la verdad es que esta trae consigo un orden perfecto, superior, sagrado. La verdad se aleja del lenguaje humano porque abandona la ambigüedad, el interés, el deseo, el amor y la incertidumbre. No se puede hablar linealmente, el esfuerzo por poner las cosas en orden supone un principio de orden que doblega y legitima las estructuras de la razón del poder mismo y en su accionar encierra el corazón. El lenguaje expresa los mundos vividos, los posibles y los imposibles, los mundos soñados y las pesadillas, el lenguaje es plástico y flexible su semantización es propia de la necrofilia que reprime la libertad de lo significativo:

...porque la verdad siempre transforma las cosas vivas en estatuas de sal, fijas e inmóviles. La conclusión es lógicamente necesaria. Si la verdad ya fue alcanzada, si el punto de llegada ya fue alcanzado, ¿para qué cambiar? La razón está con Nietzsche cuando afirma que los mayores enemigos del futuro son los que afirman que ya saben lo que es bueno y justo. Quien ya sabe solo puede maldecir y crucificar a los que todavía buscan, pues la misma búsqueda, en sí, es un cuestionamiento de lo ya sabido, una negación de la llegada. Esta es la razón por lo que todas las dictaduras, de derecha y de izquierda, se nutren de infalibilidades, escriben y enseñan su catecismo, persiguen a los que resisten los procesos educacionales que establecen, destruyen a los pocos que ven otros mundos y tiene el coraje de proclamar sus visiones. (Alves, 1981, pág. 87)

Pero en el mundo de quienes tienen la verdad todos los actos, por inhumanos que sean, se validan y alimentan en esa verdad. En ella debe entrar todo y la consistencia de su aplicación y vivencia trasciende cualquier ambigüedad entre verdad y compasión, verdad y amor. Para quien tiene la verdad no puede haber la tolerancia. “La cuestión es: si estoy absolutamente convencido de la verdad, si tengo la verdad ¿por qué permitir ideas diferentes? ¿Por qué dialogar? A menos que el diálogo se transforme en una estrategia y sea una táctica articulada por quien no se siente lo suficientemente fuerte para imponerse” (Alves, 1981, pág. 97). Vuelve Alves con su discusión sobre el ser y quehacer de la teología: **“Así la teología hace estallar las jaulas de la verdad y se conforma con mucho menos, diciendo palabras poéticas porque quiere mucho más: prefiere navegar, libre, en los mares de la incertidumbre, en la esperanza de los horizontes, antes que habitar, segura, en los charcos en los que el naufragio es imposible...”** (Alves, 1981, pág. 99)

Pero la vida como tal, lo que vivimos cotidianamente y se transforma en memoria y lenguaje constitutivo de nuestra humanidad, está pleno de fracasos, en ellos nos vimos a la tarea de crear cosas nuevas, de pensar de otro modo. Nos entregamos así a la creatividad propia del deseo y la esperanza. Frente al salubre silenciamiento de los cuerpos, el amor se transforma en agitadas aguas batidas por las alas del Espíritu de donde emerge la vida. Silenciar el cuerpo es un concepto que conocemos bien en América Latina y trata de las masacres de los grupos divergentes, de las rebeldías comprometidas, de las juventudes gritando. Este legado corporal, carnal, guarda en sus entrañas, silenciadas por los poderosos, la fuerza vital de los mundos posibles soñados-vividos en donde la justicia y la fraternidad-sororidad eran sus cuentas de vidrio, su materia en formación.

Sucede, sin embargo, que la vida y el cuerpo no son medios para ninguna cosa. Son fines en sí mismos. Esta es la gran afirmación del juego, ya sea jugar ajedrez, hacer poemas, componer música, hacer el amor, celebrar la liturgia, sonreír en nuestro juego de cuentas de vidrio. Y esto nos conduce de nuevo, al campo de las palabras teológicas, donde se halla la justificación por la fe, que significa precisamente el abandono total del esfuerzo para encontrar el sentido de la vida en términos de los resultados prácticos de nuestra actividad. Sugestión extraña la de Jesús: el presente orden debe morir para que nazca un mundo nuevo. Jugar significa, precisamente, no tomar en serio lo que está ahí y encima de su esqueleto comenzar a construir algo nuevo. Danzar, en el presente, por medio de símbolos y sacramentos, la resurrección del cuerpo, realidad por la que se espera hacia donde se inclinan nuestras nostalgias. Cuerpo nuestro, cuerpo de Cristo, la naturaleza, el mundo todo gozando de la realización del amor. El encuentro del deseo con aquello que soñó; placer puro, completo, total, cuando se descubre que existe apenas un sentido posible para la gloria de Dios que es precisamente la felicidad del hombre. (Alves, 1981, pág. 100)

¿Dónde estamos? Pues estamos ante un dilema: si la teología ha sido un esfuerzo por comprender la verdad de Dios y su tarea ha sido crear pensamiento con base en los textos sagrados y la tradición para descubrir las formas de revelación que allí se contienen, y si Alves nos presenta la teología como un juego en donde la tarea no tiene más objetivo que contar historias a partir de un punto previamente definido, y si ese punto es el cuerpo y con él la vida, los que no tienen otro propósito que el de vivir y disfrutar, entonces, ¿qué validez tienen las instituciones y sus cuerpos de eruditos que explican lo que es Dios y por ende lo que es el ser humano y las diversas antropologías y éticas cristianas?

Pues bien, este es el punto crucial, de estas dos concepciones de Dios, de la vida, del sentido de la vida, del ser humano, del orden del mundo. Aquí es donde tenemos que pensar, sin temores y sin dudas que la teología tal cual ha sido enseñada en Seminarios y Universidades confesionales está en jaque ante la situación mundial en el tejido de aspectos que la componen desde la economía

hasta la cultura, desde la tecnología hasta la recreación, la comunicación, la educación, la estructura social, la familia, la conformación de comunidad. El cosmos que habitamos, y entendemos cosmos como el orden que los seres humanos construimos constantemente y que nos da seguridades fundamentales para el desarrollo de la vida, nos ha asaltado desprevénidamente sin que la teología haya podido, en su grueso, darse cuenta.

El instrumental teórico usado ha caído en la misma obsolescencia que constituye el núcleo de la sociedad de consumo. Esto no sería ningún problema grave si los centros de formación teológica tuviesen las condiciones espirituales para repensar lo que son y lo que quieren, pero la cuestión es que la teología aún es una cuestión de iglesias, de instituciones, de poder simbólico y de poder político, por lo menos lo es en esta América que habitamos. Desde Bush hasta los cardenales latinoamericanos, la derecha militar de E.E.U.U. han doblado las rodillas a la Verdad de sus tradiciones religiosas porque encuentran en ellas el cobijo ideal para validar su sed de poder. La guerra por el control de los mercados es una guerra que llevará a millones de seres humanos a la muerte.

3. El camino actual de la exégesis bíblica: el pluralismo

¿Qué se puede hacer? ¿Puede la teología como un saber disciplinado saltar la barrera institucional para dedicarse a pensar la fe como experiencia gratuita de vida sin más condiciones que el placer de ver la vida floreciendo? Esta es una cuestión abierta. Debemos entender bien el problema de la teología como saber académico. En primer lugar, esto que se define como teología no es una disciplina unívoca, todo lo contrario, como la medicina, la teología tiene un tronco común que se ramifica en diversas especialidades que están separadas por las barreras invisibles de la especialización. Si seguimos la tradicional concepción alemana de la educación teológica académica, estamos hablando de cuatro especialidades: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Teología sistemática o fundamental e Historia de la Iglesia. En los Estados Unidos persiste el mismo esquema, sin embargo, con variantes, en especial en los centros universitarios de Estudios Religiosos. Estos más abiertos y dinámicos se concentran más en la comprensión de lo religioso aunque en el mismo marco alemán pero de forma más interreligiosa e interdisciplinaria.

En Costa Rica existen unos 12 centros universitarios que imparten carreras teológicas, la mayoría de ellos confesionales excepto la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y la Universidad Bíblica Latinoamericana, quizá pueda contarse algún otro, pero la realidad es que no ha sido común que personas protestantes, evangélicas y católicas estudien juntas en una sola institución excepto las dos mencionadas. En estos centros universitarios se dan títulos en teología, misiones, enseñanza de la religión, administración eclesiástica.

En mi caso el área de especialización ha sido ciencias bíblicas. Este campo es algo aparte de lo antes dicho acerca de la teología. Dado que su objeto de estudio es eso que conocemos comúnmente como Biblia, ha sido un espacio de libertad de pensamiento y de innovación teórica y metodológica. Siempre debemos entender que los centros confesionales persisten en mantener la Biblia como texto teológico y esto significa que su estudio está sujeto a la tradición propia de la confesión y su credo institucional. Existen mecanismos represivos y filtros para decidir que se publica y que no. Sin embargo, el auge de la investigación bíblica en los últimos 30 años ha sido tan grande que se ha tornado incontrolable.

Las Universidades en los Estados Unidos tienen no solo Seminarios sino también Departamentos de Estudios Religiosos. El volumen de publicaciones ha crecido a pasos agigantados y la misma dinámica del mercado ha dado pie para que exista más libertad de pensamiento: se publica lo que se vende no lo que es avalado por una institución. La Sociedad para la Literatura Bíblica

reúne anualmente durante una semana a unos 3000 biblistas de distintos campos del área y de distintas religiones para realizar coloquios y discusiones que luego son publicados con aportes significativos para la comprensión de los documentos.

Tres movimientos de intelectuales han sido de gran importancia. El primero es el Seminario sobre Jesús en donde un grupo de especialistas ha logrado hacer una crisis significativa en la forma de comprender al Jesús histórico hoy. Esto no solo por sus investigaciones individuales como el caso de John Dominic Crossan, sino también por la forma en que se toman las decisiones acerca de la autenticidad de los dichos propios de Jesús y los que vienen de las comunidades gestoras de los documentos contenidos en el Nuevo Testamento: las personas miembros del Seminario votan cada dicho según una tipificación elaborada por ellas mismas. Esto se logra por medio de las discusiones e investigaciones que sus miembros realizan de forma sistemática. Este Seminario ha sido muy criticado por el modelo que han seguido para decidir sobre cada dicho.

El Grupo Contexto es una organización de especialistas de tres continentes que se ha dedicado desde los años ochenta tempranos a entender el Nuevo Testamento desde la antropología cultural. La tarea de este grupo es muy significativa, se busca producir trabajos colectivos y han logrado hacer lecturas sistemáticas de casi todo el Nuevo Testamento usando esta metodología: los evangelios sinópticos, Hechos de los apóstoles, Juan, Apocalipsis, las cartas originales de Pablo y las cartas deuteropaulinas. Dentro de sus productos más significativos está el planteamiento de una recompreensión de la zona cultural del mediterráneo durante el siglo primero. También tiene reuniones periódicas y se apoyan mutuamente para publicar. Sus trabajos están empezando a traducirse al idioma español y por lo menos dos especialistas son de nacionalidad española, el más destacado Santiago Guijarro Oporto. Este grupo ha mostrado rigor en sus investigaciones y procuran producir obras basadas en fuentes primarias del siglo primero del área mediterránea.

El tercer movimiento, más complejo que los anteriores, es el de las mujeres. No existe una entidad que aglutine todas las posiciones existentes, sino que se agrupan de distintas formas pero su trabajo ha cambiado totalmente la manera de leer los textos bíblicos. Este movimiento en sus diversas ramas ha logrado deconstruir la base patriarcal que produjo los textos bíblicos y la lectura posterior de los mismos. Letty Russell, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Mary Daly, Sally McFague, Elsa Tamez, Ivonne Guebara, entre otras muchas.

América Latina también ha hecho un aporte desde la Hermenéutica Bíblica. Este grupo se reúne en torno a RIBLA(<https://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>) organización y revista que expone las investigaciones realizadas por especialistas de toda América Latina. Son productos propios y muy variados. Allí no se da una diferenciación clara entre el trabajo de los hombres y las mujeres. Las revistas son temáticas y aportan personas de distintos países, idiomas y géneros. La decisión de los temas surge de una reunión anual en donde se discute un tema con cierta profundidad y luego se trabaja por grupos para establecer que subtemas son significativos. Los autores más conocidos son Pablo Richard, Jorge Pixley, Elsa Tamez, pero hay otros cuarenta o cincuenta que también publican allí. También, con características más formales, pero no menos importantes encontramos la Revista Bíblica (<https://www.revistabiblica.com/ojs/index.php/RB/issue/archive>).

Existen otras áreas temáticas de mucho interés que han ido tomando auge y ganándose el respeto de la erudición internacional como las investigaciones sobre María Magdalena, el Evangelio Copto de Tomás, y la Fuente Q.

A la vez, se están dando distintos movimientos de revisión de problemas propios de la estructura de la Biblia Hebrea: la composición del Pentateuco, la historia de Israel, la lectura sociológica del Antiguo Testamento y otros campos. Asimismo, se están publicando trabajos colectivos cuyo

énfasis no solo es temático sino metodológico como el criticismo retórico y socio-retórico que ha tomado mucho auge.

Esta rápida ojeada sobre la situación nos deja ver que las condiciones de producción de lecturas de la Biblia son significativas por su volumen y sus propuestas. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que sus resultados aún no se logran asentar en el campo del pensamiento teológico, en este aspecto llevan gran ventaja las teologías con perspectiva de género y las feministas. Estas han tenido que revisar todo el conjunto de la teología para poder incorporar un aspecto medular que no había sido tomado en cuenta: ellas. Esta pluralidad es muy significativa para la producción de una teología latinoamericana pertinente: expresa la riqueza creativa de la diversidad.

4. Definir la tarea teológica: el canto del amor por la vida que se canta a sí misma

La teología tiene como objeto la reflexión acerca del amor por la vida que está entretejido en la trama de los sistemas sociales. No dice “Dios es Vida” pretendiendo que puede definir a un ser personal a partir de una experiencia humana fundamental. Dice: Dios-Vida, indicando que ambos términos del enunciado expresan una profunda experiencia humana de amor y reverencia a la vida. Pero también entiende que esa vida es gratuita. La teología no habla acerca de un Dios, sino acerca de la bondad de la vida en su complejidad. Dibuja el trayecto de la esperanza que está unido a este hilo vital. Recupera en su discurso aquello que expresa una cualidad riquísima de nuestra especie: el altruismo. Es decir, aquello que, a pesar de las diversas dinámicas generadoras de muerte, las traspasa para convertirlas en posibilidades de preservación y dignificación de la vida. La teología es un discurso sobre los seres humanos, todos, en sus esfuerzos, a veces sobrehumanos, por vivir dignamente o por hacer vivir dignamente a otras personas.

La Madre Teresa dedicó su vida a rescatar, de las calles de Calcuta y de otro sin fin de lugares, a personas marginalizadas y en terribles estados de descomposición y enfermedad. Para ella no tenía significado de donde fuesen o que religión profesasen, lo importante es que logró ver en esas vidas tiradas al olvido social, la imagen de Jesús, o el espacio para hacer realidad el amor de Jesús. No las evangelizó ni hizo ninguna acción para que ellas cambiaran sus creencias o culturas. Sin embargo, su trabajo fue con mucho un testimonio del amor por la vida, y de la gratuidad de la misma. Su práctica tiñó un hilo del tejido social con el color de la pasión por los cuerpos de los sacrificados del sistema social. Les dio un tipo de amor que a veces escasea en nuestra cotidianidad o que hemos pospuesto ante la apretada agenda de nuestros esfuerzos por sobrevivir dentro de nuestro sistema social.

En la Madre Teresa encontramos un espíritu rico en gratuidad que abre un camino para que la especie humana recupere el altruismo que le permitió sobrevivir como especie. Su lenguaje no fue rico en reflexiones teológicas formales sino el fruto de una vivencia espiritual abierta a la alteridad. En los cuerpos mutilados por el hambre y la enfermedad física y social descubrió el sentido último del ser humano: devolverse por quienes peligran. ¿Qué nos dice la espiritualidad de la Madre Teresa acerca de Dios-Vida? ¿Cómo esta experiencia de Dios-Vida transforma nuestra manera de posicionarnos en el mundo y actuar en pro de la vida digna? ¿Qué significa “fe” desde la espiritualidad de la Madre Teresa? ¿Acaso necesitamos plantearnos las cosas desde una perspectiva más compleja a la luz de su espiritualidad, quizá como Dios-Vida-Gratuidad?

La tarea teológica, en este caso, no sería preguntarnos acerca de Dios a partir de la espiritualidad de la Madre Teresa, sino preguntarnos acerca del amor por la vida que nos lleva buscar algo más allá que cumplir el programa social al que tan gentilmente nos sometemos. ¿Cómo ese amor por la vida (Dios-Vida-Gratuidad) nos invita o seduce a reconstruir nuestra humanidad y a

imaginar y crear un mundo distinto al que juzga y condena al hambre y a la enfermedad a millones de personas en nuestro mundo también condenado por la rapiña consumista? **“Dios es el nombre que le damos a la esperanza cuando ella ocupa todos los espacios y se extiende por todos los tiempos”** (Alves, 1981, pág. 48). “de las entrañas de los sacrificados surge ese juego de las cuentas de vidrio que llamamos teología. Palabras nada más que palabras. Pero las palabras son ayes, suspiros, profecías. Y con ellas se construyen mundos” (Alves, 1981, pág. 55).

La reflexión teológica es un espacio para que los seres humanos recuperemos el poder de soñar y de imaginar y crear mundos distintos a través del amor por la vida. El poder del que hablamos aquí es del poder del amor como experiencia fundamentalmente humana. El discurso teológico puede trascender los sistemas sociales y las ideologías políticas o los sistemas de creencias en la medida en que construye símbolos capaces de movilizar a las comunidades hacia el poder del amor.

La segunda historia es muy conocida y ha sido interpretada de muchas maneras. Es la historia de un padre que acepta dar a su hijo menor la parte de la herencia que le corresponde. Esta historia es conocida con el nombre del hijo pródigo y se encuentra en el Evangelio según San Lucas en el capítulo 15. El contexto de esta narración parabólica apunta hacia la percepción de Dios. Lucas pone a Jesús en una situación de conflicto con los escribas y fariseos en donde estos le cuestionan su cercanía con publicanos y pecadores. El sistema social al que hace alusión Lucas a través de este relato es un sistema de creencias fundamentado en la separación-exclusión de estos sectores (publicanos y pecadores). Así el orden del mundo se sostiene gracias a la distancia entre ambos grupos: los pecadores y los no-pecadores. El hijo menor es considerado por su hermano mayor como alguien que “ha consumido tus bienes con prostitutas”. El hijo mayor expresa claramente lo que el programa social ha establecido como verdad. Para que esta verdad se mantenga, el hijo menor debe seguir perdido o muerto. Para el Padre, el regreso del hijo menor es un acontecimiento de alegría y regocijo. El Padre quebranta el orden social y le protege y le da cobijo. Sus entrañas pueden más que el sistema social.

Las acciones del Padre son, sin duda, un caos para el sistema social que describe Lucas. Así, lo que el Padre hace es lo que hace Dios. La experiencia humana que surge de las entrañas es el punto de referencia para pensar teológicamente. En consecuencia, se agrega otro aspecto a la configuración significativa que hemos venido articulando: Dios-Vida-Gratuidad-Entrañas. “Os digo que del mismo modo hay gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente” (Lucas 15.10).

Aquí, el discurso teológico recupera una experiencia muy compleja y conflictiva, caótica sería mejor decir, pero humana y rica, para hablar de Dios. Se recupera esa narración para abrir la conciencia humana hacia un mundo en donde las exclusiones se ven como acciones no de origen divino sino producto del sistema social. Cuando se pronuncia la palabra “Dios” se hace para darle poder a la imagen de un mundo diferente en donde las exclusiones no existan.

El discurso teológico reflexiona sobre el amor por la vida en el tejido social para resaltar la fuerza que tiene el amor para construir mundos alternativos. Estos mundos no están concluidos y no son perfectos, no expresan un plan de Dios sino una tendencia propia de los seres humanos. Al fin de cuentas, la vida está por encima de todo. Aunque ese todo defina la forma como la vida debe darse. Nuevas situaciones abrirán el “deber ser asumido” y lo transformarán en nuevas posibilidades de coexistencia. Se sigue el hilo del amor por la vida para resaltarlo y darle la relevancia que tiene para que la especie humana no perezca en su egocentración. De la vida revelada como gratuita, como don, se vuelve a reflexionar sobre la vida en su tejido social para que sea más digna y rica.

5. El método teológico: el pensar desde las entrañas con sabiduría

Es usual que la teología como cualquier otra disciplina procure hacer que su discurso sea lo más objetivo posible. Procura que su discurso explique y defina sus presupuestos de modo que pueda cuestionarse el proceso de reflexión como el producto de esa reflexión. Esto está bien en principio. Solo que no es posible sin caer en males mayores como ya lo indicaba Alves:

Parece que no existe cosa más deseable y sabrosa que buscar y encontrar la verdad: contemplar las cosas, tales como son, decirlas, con un decir transparente y preciso que ofrece, a los ojos de la razón, la visión de la realidad sin sombras y sin engaños.

Freud tenía razón al afirmar que los que se dedican al servicio de la verdad tienen que aprender primero a reprimir el cuerpo y a negar los instintos. Y es así que, bajo la exigencia de la verdad universal y objetiva, la naturaleza colorida, brillante, movida por sonos, perfumes y sabores, se convierte en “una cosa vacía de interés, sin sonos, sin perfumes, sin color” (Withehead): sólo una construcción matemática. (Alves, 1981, págs. 78-79)

Pero como también decía Alves, la teología brota del cuerpo de los sacrificados. En este sentido, no se puede apelar a la objetividad del discurso como un medio para establecer la verdad. La verdad, o mejor un reflejo de su brillo, solo puede ser captada en la medida en que hacemos nuestra la historia de aquellos sin poder. No porque en estas personas haya algo especial, sino porque viven en condiciones de extremo peligro. Su vida está siempre en jaque. La muerte les acompaña no por la voluntad de ellas mismas, sino por la acción inmisericorde de otros. Es decir, la teología es un discurso que brota desde las entrañas, allí donde la vida duele y donde el cuerpo asume su papel central para la vida humana como la conocemos. El discurso teológico no se produce a partir de teorías asépticas y puras, sino a partir de la pasión por la vida. La vida es el objetivo del quehacer teológico y a la vez es su objeto de estudio, en consecuencia, la vida pulsante, como emergencia de la experiencia vital, la vida como pasión. El fuego que brota de las entrañas es lo que da validez al discurso teológico, ya que este apuntala el camino de la desegocentración. Ese fuego no habla de la Verdad no que hay que defender y que debe ser aceptada, sino como realización del amor por la vida. Realización que requiere de una fuerza que va más allá de la razón y de la práctica. Así lo vio el profeta Jeremías:

Tú me has persuadido, oh Jehovah, y yo fui persuadido. Fuiste más fuerte que yo, y has prevalecido. Todo el día he sido objeto de risa; cada cual se burla de mí.

Porque cada vez que hablo, grito; proclamo: “¡Violencia y destrucción!” Pues la palabra de Jehovah me ha sido afrenta y escarnio todo el día.

Digo: “No me acordaré más de él, ni hablaré más en su nombre.” Pero hay en mi corazón como un fuego ardiente, apresado en mis huesos. Me canso de contenerlo y no puedo. (Jer 20.7-9)

Por esto entendemos que el discurso teológico es un discurso espiritual: nace de la acción del espíritu como fuerza gestora de la vida. La experiencia profética es una experiencia del Espíritu no un acto libre de la voluntad humana. Esta experiencia se vive al comprender la riqueza de la vida y protegerla con toda la fuerza de la persona profeta, fuerza que va más allá de la misma persona. Necesitamos valorar algunos aspectos acerca del contenido de la palabra “Espíritu” en la Biblia. Para esto dejaremos que nos ayude el estudio de Eduard Schweitzer en su libro *El Espíritu Santo*.

5.1. La espiritualidad de la persona profeta

Sí, debemos indicar que interpretaremos el texto de Schweitzer de acuerdo con lo que venimos diciendo, no trataremos de leer neutralmente, sino que buscaremos aspectos que, sin dejar de

lado el pensamiento del autor como un todo, apoyan nuestra hipótesis de fondo: **el Espíritu es un gestor del caos que genera vida.**

En un primer acercamiento indica Schweitzer: “También la dirección política de un pueblo, determinada por el Espíritu de Dios, especialmente en los tiempos calamitosos y de guerra puede describirse como la experiencia del poder de Dios. Sin embargo, al menos en los primeros tiempos, el derecho, el culto o la sabiduría común no se remiten al Espíritu. El Espíritu por lo regular irrumpe de un modo insospechado e inesperado, y mueve e impulsa hacia lo extraordinario; no fundamenta un orden permanente” (Schweizer, 1984, pág. 26). La concepción del Espíritu en la Biblia es compleja desde que su raíz tanto en hebreo como en griego designa el viento, el aliento, el torbellino:

En la experiencia profético-veterotestamentaria, Dios sale al encuentro del hombre como el plenamente inesperado, cuya extrañeza y alteridad frente a todo lo humano es lo primero que el hombre descubre. Con todo, no se puede negar que, también en el Asia oriental, se habla de eso y que, a su vez, también para las personas piadosas del antiguo testamento Dios es como la causa o el fundamento primero de toda la creación; pero el énfasis, en cualquier caso, es completamente distinto, y esto tiene sus consecuencias en muchas particularidades. Así, pues el Espíritu santo no tiene nada que ver con aquella excelsa vida ideal, que pretende elevarse por encima del mundo material; él está tan cercano al cuerpo como al alma, tanto en las funciones corporales del hombre como en las anímicas y espirituales. Israel utiliza para el Espíritu de Dios la misma palabra que se emplea para designar el viento o el torbellino. El Espíritu de Dios es tan corpóreo y tan concreto como un viento de tormenta que abate los árboles y se lleva los tejados y cuya acción se puede experimentar físicamente. Lo que Israel ha vivido y experimentado como el Espíritu de Dios, supera la oposición entre las condiciones materiales y los mundos ideales, entre cuerpo y espíritu o cuerpo y alma, y, por tanto, también trasciende las concepciones marxistas o burguesas del hombre y de su mundo. Por supuesto, que algo parece ser típico de este espíritu, a saber: nunca es el espíritu del conformismo, es decir, no es el espíritu que se amolda a todo y que siente angustia o miedo de incidir donde sea. Por el contrario, es el Espíritu que mantiene firme al hombre, en contra de todos sus contemporáneos. (Schweizer, 1984, pág. 27)

Entre los muchos aspectos que se expresan con la palabra Espíritu está el de ser poder creador y también, fuerza vital del ser humano. El Antiguo Testamento no divide al ser humano en una parte corporal y en otra espiritual, al contrario, ve al ser humano como un todo. Si entiende la vida humana desde dos aspectos: la carne y el alma. Cuando la valora como carne pone el acento en la fragilidad del hambre, de la enfermedad y de la muerte. Cuando la valora como alma es porque le ve abierto a la vida y a sus posibilidades y a su capacidad de decidir. Por esto, muchas veces encontramos “mi carne” o “mi alma” como expresiones del yo. No obstante la palabra “espíritu” no cae en estos dos aspectos ni puede ser usado para hablar del “yo”. Esto le da una tonalidad distinta. Con la palabra espíritu, el ser humano, se abre a una experiencia superior sea en sí mismo o fuera de sí mismo.

También el Espíritu se entiende como fuerza vivificadora de la carne (Gn 6.17; 7.15). Sobre todo en Ezequiel 37:

La mano de Jehovah vino sobre mí; me llevó fuera por el Espíritu de Jehovah y me puso en medio de un valle que estaba lleno de huesos. Me hizo pasar junto y alrededor de ellos, y he aquí que eran muchísimos sobre la superficie del valle. Y he aquí que estaban muy secos. Entonces me preguntó: --Oh hijo de hombre, ¿vivirán estos huesos? Y respondí: --Oh Señor Jehovah, tú lo sabes. Entonces me dijo: --Profetiza a estos huesos y diles: “Huesos secos, oíd la

palabra de Jehovah. Así ha dicho el Señor Jehovah a estos huesos: ‘He aquí, yo hago entrar espíritu en vosotros, y viviréis. Pondré tendones sobre vosotros, haré subir carne sobre vosotros, os cubriré de piel y pondré espíritu en vosotros; y viviréis. Y sabréis que yo soy Jehovah.’” Profetice, pues, como se me ordenó; y mientras yo profetizaba, hubo un ruido. Y he aquí un temblor, y los huesos se juntaron, cada hueso con su hueso. Miré, y he aquí que subían sobre ellos tendones y carne, y la piel se extendió encima de ellos. Pero no había espíritu en ellos. Entonces me dijo: --Profetiza al espíritu. Profetiza, oh hijo de hombre, y di al espíritu que así ha dicho el Señor Jehovah: “Oh espíritu, ven desde los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos, para que vivan.” Profetice como me había mandado, y el espíritu entró en ellos, y cobraron vida. Y se pusieron de pie: ¡un ejército grande en extremo! (Ez 37.1-10)

En el marco de esta experiencia profética dice Schweizer:

El problema con el que tuvo que debatirse Israel consiste en que por una parte el Espíritu de Dios había que buscarlo en toda la creación y, por otra, en la experiencia profética irrumpía como un “poder extraño” sobre los hombres. La respuesta que ya intentó dar le antiguo testamento consiste en que toda vida, con todos sus placeres y alegrías, es la creación buena del Espíritu de Dios, pero esto no significa que el hombre la reconozca como don de Dios... Esto se manifiesta de una manera espectacular en la experiencia profética, donde el Espíritu de Dios obliga a entrar al hombre por un camino en el que nunca había pensado; pero esto ocurre sustancialmente de un modo idéntico siempre que el hombre acepta el don de la verdadera sabiduría... Por tanto, es decisivo -y esto Israel lo fue aprendiendo poco a poco- no ya si tal conocimiento viene a nosotros de un modo totalmente extraordinario; ni tampoco si es una vivencia específicamente religiosa o no lo es. Lo que es decisivo es si el hombre “construye sobre la carne”, es decir, si construye o edifica su vida sobre las cosas, sobre las que él dispone, sobre las cuentas de banco o sobre el poder de las finanzas o en la bomba atómica o en la erudición o en la elocuencia o en las facultades artísticas o en cualquier otra cosa por el estilo o si más bien construye sobre el “espíritu”, esto es, si entiende su vida como un don, que él nunca puede conseguir a la fuerza, y, por ello, se encuentra abierto a su misterio y así también a aquél que se encuentra tras ese misterio y cuyo nombre precisamente nos trata de enseñar a pronunciar el Espíritu. (Schweizer, 1984, pág. 37)

El Espíritu es una manera de experimentar de la vida como gratuidad o don. Algo que el ser humano no puede asir simplemente a voluntad y que le lleva a valorar, esa vida, más allá de sus condiciones históricas. La Vida real se da en la fuerza e inteligencia del Espíritu. Así también, sobre este punto de partida, se podrán constituir los seres humanos nuevos con corazón de carne (Jer 38.33; Ez 36.26) y un mundo nuevo que es gestado por la acción vivificante del Espíritu (Is 32.15-18).

Vale la pena escuchar a Abraham J. Heschel para entender la profundidad de lo que venimos afirmando, dice: “Las palabras del profeta son espinas, agrias, agujones. Pero detrás de su austeridad está el amor y la compasión por la humanidad.” (Heschel, 1969, pág. 12). “Donde una idea es el padre de la fe, la fe se debe conformar a las ideas de un sistema dado. En la Biblia la realidad de Dios viene primero, y la tarea era cómo vivir de una manera compatible con Su presencia. La coexistencia entre el ser humano y Dios determina el curso de la historia. El profeta desdeña para quienes la presencia de Dios es confort y seguridad; para él es reto, una incesante demanda. Dios es compasión, no-compromiso, justicia no-inclemencia. Las predicciones de los profetas pueden siempre ser probadas como equívocas por el cambio en la conducta humana, pero nunca la certidumbre de que Dios está lleno de compasión. La palabra del profeta es un grito en la noche.

Mientras el mundo está en tranquilidad y adormecido, el profeta siente la explosión desde el cielo” (Heschel, 1969, pág. 16).

Es usual comprender al profeta como persona de la palabra. Alguien que comunica la voluntad de Dios. Pero estos, sobre todo, son personas tomadas por el Espíritu. Esto es lo que se implica del pensamiento de Schweitzer. Si entendemos en su recto sentido las palabras citadas de Heschel, los profetas son movidos por el profundo amor y compasión por la humanidad. Los profetas hablan acerca del amor y la compasión de Dios. Lo que ellos ven, cuando un sistema social logra la total estabilidad es el costo humano, la pérdida de vida, que ello conlleva. Al perderse el amor y la compasión la muerte de los pobres es lo que sigue (Baste como ejemplo leer el libro del profeta Amós). No es sencillo entender la profundidad que implica ver el mundo desde las entrañas de compasión de Dios. Se puede ver, más fácilmente, las grandes construcciones, los templos y el esplendor de los cultos, la riqueza litúrgica, la pulcritud de la ley en la obediencia a los mandamientos. Esto asombra y seduce, adormece la capacidad humana de observar la pérdida de la vida, eso que hoy llamamos el costo social. Pero, para la persona profeta este costo social es lo que duele y despierta su furia y su frustración.

Maldito sea el día en que nací; no sea bendito el día en que mi madre me dio a luz.
Maldito el hombre que dio a mi padre las nuevas, diciendo: “Un hijo varón te ha nacido”,
causándole mucha alegría.
Sea tal hombre como las ciudades que Jehovah desoló sin misericordia. Oiga alarma de mañana y gritos de guerra a mediodía;
porque no me hizo morir en el vientre. Así mi madre hubiera sido mi tumba; su vientre hubiera quedado encinta para siempre.
¿Para qué salí del vientre? ¿Para ver sufrimiento y tormento? ¿Para qué mis días se consuman en vergüenza? (Jer 20.14-18)

Lo que el profeta grita en estos versos es el corazón mismo del Espíritu que se mueve, la energía que concibió la creación del cosmos y le dio armonía y sembró relaciones de paz. Heschel nos habla de la soledad y miseria del profeta:

Ninguno de los profetas parece enamorado de ser un profeta, tampoco orgullo por sus logros. ¿A qué llevó a Jeremías, por ejemplo, el ser un profeta? (Jeremías 20.14-18). Sobre la vida de un profeta unas palabras están inscritas invisiblemente: Toda arrogancia sea abandonada, para quien entre aquí. Ser un profeta es ambos una distinción y una aflicción. La misión que él realiza es desagradable para él y repugnante para otros; ninguna recompensa es prometida para él y ninguna recompensa puede temperar su amargura. El profeta carga desdén y reproche (Jer 15.15). Él es estigmatizado como un loco por sus contemporáneos, y, por los modernos eruditos como un anormal. Ellos aborrecen al que les amonesta en el tribunal, y abominan al que habla lo recto. (Amós 5.10) Soledad y miseria fueron solo parte de la recompensa que la profecía trajo a Jeremías: “Me senté solo porque Tu mano estaba sobre mí” (15.17). Burlado, reprochado, perseguido, él habría pensado en abandonar su tarea: Digo: “No me acordaré más de él, ni hablaré más en su nombre.” Pero hay en mi corazón como un fuego ardiente, apesado en mis huesos. Me canso de contenerlo y no puedo”. (Jer 20.9) (Heschel, 1969, págs. 17-18)

Las reflexiones de Heschel nos llevan a subrayar la experiencia antropológica de los profetas, el dolor que conlleva su tarea y la carga que representan su amor y compasión. De allí, de sus entrañas adoloridas por la compasión surge su capacidad de entender el mundo y darle un significado. Más allá del costo para sí mismo o del cálculo político se impone el rescate de la vida.

Porque así ha dicho Jehovah a la casa de Israel: “¡Buscadme y viviréis!

Y no busquéis a Betel, ni entréis en Gilgal, ni paséis a Beerseba; porque Gilgal será llevada en cautiverio, y Betel será convertida en nada.”

¡Buscad a Jehovah y vivid! No sea que él acometa como fuego contra la casa de José y consuma a Betel sin que haya quien lo apague.

Vosotros que convertís el derecho en ajenjo y echáis por tierra la justicia, buscad al que hizo las Pléyades y el Orión, que a las tinieblas convierte en mañana, y que hace oscurecer el día hasta que se hace noche. Buscad al que llama a las aguas del mar y las derrama sobre la superficie de la tierra. ¡Jehovah es su nombre!

Él es el que irrumpe con destrucción contra la fortaleza, de modo que la destrucción alcance a la plaza fuerte.

Ellos aborrecen al que les amonesta en el tribunal, y abominan al que habla lo recto.

Por tanto, puesto que pisoteáis al pobre y tomáis de él tributo de granos, aunque hayáis edificado casas de piedra labrada, no las habitaréis. Plantasteis hermosas viñas, pero no beberéis el vino de ellas.

Porque yo conozco vuestras muchas rebeliones y vuestros grandes pecados: que hostilizáis al justo, que tomáis soborno y que hacéis perder su causa a los pobres en el tribunal.

Por eso, en tal tiempo el prudente calla, porque es tiempo malo.

¡Buscad el bien y no el mal, para que viváis! Así estará con vosotros Jehovah Dios de los Ejércitos, como decís.

Aborreced el mal y amad el bien. Estableced el juicio en el tribunal; quizás Jehovah Dios de Israel tenga piedad del remanente de José.

Por tanto, así ha dicho Jehovah Dios de los Ejércitos, el Señor: “En todas las plazas habrá llanto, y en todas las ciudades dirán: ‘¡Ay, ay!’ Convocarán a duelo al labrador, y a lamentación a los que saben entonar lamentos.

En todas las viñas habrá llanto, porque pasaré por en medio de ti”, ha dicho Jehovah.

¡Ay de los que anhelan el día de Jehovah! ¿Para qué queréis este día de Jehovah? Será día de tinieblas, y no de luz.

Será como el que huye de un león y choca con un oso; entra en casa y apoya su mano en la pared, y le muerde una serpiente.

¿No será el día de Jehovah para él tinieblas y no luz, oscuridad y no resplandor?

“Aborrezco, rechazo vuestras festividades, y no me huelen bien vuestras asambleas festivas.

Aunque me ofrezcáis vuestros holocaustos y ofrendas vegetales, no los aceptaré, ni miraré vuestros sacrificios de paz de animales engordados.

Quita de mí el bullicio de tus canciones, pues no escucharé las salmodias de tus instrumentos.

Más bien, corra el derecho como agua, y la justicia como arroyo permanente. (Amós 5.4-24)

Es un error pensar que detrás de estas palabras existe una teología. Que el profeta entendió su realidad y razonó de acuerdo con un plan suyo o ajeno. Que buscaba una sociedad más justa. Aquí no estamos ante una teología, estamos ante el grito de unas entrañas que no pueden callar, aunque el tiempo sea malo, ante la forma como una sociedad valida religiosamente su poder sobre el dolor de los pobres. Esto proviene del mover del espíritu, no es voluntad del profeta, no lleva la palabra de Dios como quien transporta una carta. En cada línea se puede saborear la indignación, la furia, el dolor al ver lo que significa la sostenibilidad de una dinámica social que acepta gustosa que su poder se sostenga sobre los pobres.

No se trata de pensar que los pobres en cuanto clase social, o como se dice hoy: los excluidos, tengan algo especial sobre otras clases sociales. Si no que, en ellos, como los que no tienen poder para preservar siquiera su vida, se juega la salud de todo el sistema humano. **La medida de la gratuidad es relativamente proporcional a la pérdida de vidas que sustenta nuestro bienestar.**

Entonces, ¿Cómo podríamos hablar de objetividad en el método teológico? Lo que queremos indicar es que la objetividad del discurso teológico no es posible si consideramos la forma en que involucra quien procura producir teología. El núcleo de su esfuerzo está en las entrañas movidas por el Espíritu. Esto significa que sus esfuerzos nacen del amor por la vida y en particular la vida que peligra, aquella que está sin poder. En ella se refleja la fragilidad de la especie humana, su profunda necesidad de altruismo, de solidaridad, de comunidad.

Podemos decir que espiritualidad se refiere a la orientación de la energía vital de las personas en cuanto estas son movidas por el Espíritu. Más allá de las religiones o las ideologías. La persona movida por el Espíritu es fundamentalmente humana y como tal frágil y parcial. Sin embargo, la validez de su discurso está en la conciencia de esta condición más la percepción de que la vida es un don y que su preservación es un esfuerzo que conlleva la proximidad al ser de la energía que da vida al universo. Así pues, hablamos de un posicionamiento en el mundo. Este posicionamiento es el de alguien que ama la vida y se interesa desegocentradamente por ella.

Entonces, la cuestión del método en la teología es una cuestión que nace de la espiritualidad y desde ella busca crear metáforas e imágenes que produzcan vida. La tarea no es simple. Al contrario, se trata de una lucha con los límites impuestos por el sistema social, por la religión, por nuestra misma necesidad de sobrevivir. Se lee la realidad con pasión y se reflexiona con sabiduría.

5.2. *Los caminos de la Sabiduría*

La sabiduría es un proceso de conocimiento que se va formando a través de la contemplación reflexiva de la vida en su dinámica, complejidad, conflicto. Su objetivo último es la felicidad y esta se obtiene por medio de la sensatez. Para entender este principio es necesario considerar lo que afirmaba Luis Alonso Schökel, decía: “El panorama que nos presentan no puede ser más desolador. G. von Rad nos dice que a medida que aumentan los trabajos científicos sobre la materia, el concepto de Sabiduría se oscurece más. Dar una definición que comprenda el fenómeno de la Sabiduría en Israel es imposible, porque tal concepto no existe. Otros autores prefieren hablar de la complejidad de la Sabiduría o de sus sentidos ambiguos, comparándola a una sombrilla que cubre ámbitos no unívocos. Sin embargo, es necesario trabajar con un concepto, al menos aproximado. En este sentido creo que hay que tomar la definición de von Rad: sabiduría es “un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo basado en la experiencia” como lo ha entendido todos los pueblos.” (Proverbios, 52).

La definición anterior nos ayuda a ir apuntalando nuestro argumento: la teología es sabiduría (por lo menos debería tratar de serlo) en el sentido de ser un conocimiento práctico de los distintos procesos de la vida y del universo basado en la experiencia... Pero L. Alonso Schökel profundo y agudo como era, ya había dado una perspectiva desde el inicio de este libro suyo que, junto con J. Vilchez, constituye una obra de arte como comentario al libro de los Proverbios: la sabiduría es una oferta de sensatez, y así indica:

Una oferta de sensatez. Tal es la fórmula que propongo. Si bien *hokma* (sabiduría en hebreo) cubre una ancha gama de significados, creo que el más característico es “sensatez” o “cordura”- “Sensatez” viene de *sensus*, que es percepción, conocimiento, razón. También del latino *sensus* viene el castellano “seso”: hombre de seso era hombre sesudo, sensato; perder el seso era volverse loco. “Cordura” viene de *cor* = corazón, como sede y centro de la vida consciente. Otros sinónimos son “tiento”, “juicio”, “buen sentido”-

El sustantivo oferta indica que no se trata de ley o mandato en sentido estricto. Se ofrece una cosa de valor, se pregona y encarece, se busca compradores, que saldrán ganando con la compra. Si no lo hacen ellos se lo pierden. Pero no hay sanción legal, no hay cláusula penal para los que la rechacen.

El hombre, que es por naturaleza *homo sapiens*, ha de madurar en sapiencia. Ha de usar la razón para razonar y hacerse razonable y no ceder a la sinrazón: “Sigue razón, aunque a unos agrade y a otro non”. La oferta genérica puede cuajar en programa de formación y educación. (Alonso-Schökel, Luis; Vílchez, J. , 1985, págs. 20-21)

El aporte total de este libro es muy denso e imposible de resumir en este contexto, no obstante, podemos entresacar algunas otras ideas. L. Alonso Schökel habla de la sabiduría como artesana “la hokma (sabiduría) creadora de Dios es una proyección de la experiencia humana, es un esfuerzo de comprender y hablar analógicamente de Dios. Pues Bien: la sabiduría creadora del Dios del A. T. No es simplemente intelectual encasillada en el saber. Es más bien sabiduría artesana: saber hacer, saber realizar.” (Alonso-Schökel, Luis; Vílchez, J. , 1985, pág. 21) y continúa:

Hay otro tipo de obras que no quedan ahí como “arte-factos”, sino que se van haciendo en proceso continuo. En concreto, la vida humana. No la vida biológica, sino la vida consciente y libre. El hombre tiene como tarea primordial hacerse, es responsable de sí mismo. La tarea es constante, y dura hasta el término de la vida. El hombre consciente y libre tiene que planear con tiempo, realizar con fidelidad y tomar decisiones rápidas. Esta es la principal fatiga y la principal gloria de ser hombre: ser artesano de su vida. Eclo 10.19: ¿un linaje honroso? –el linaje humano. ¿Un linaje abyecto? –el linaje humano. Sólo al acabar la vida queda la obra acabada.

Modelar con decisiones pequeñas y grandes la propia vida es tarea artesana, es hacer obra de arte. Tarea de tanteos, errores, enmiendas. Día a día otros hombres pueden contemplar una existencia que se desarrolla “según arte”; al final les quedará el recuerdo de una vida como obra acabada, “su recuerdo será bendito” (Prov 10.7)

¿Cómo podrá el hombre realizar tan ingente tarea? Artesano de su vida, ¿dónde y cuándo aprenderá el oficio? ¿Cómo se orientará en situaciones nuevas e imprevistas? Por más que planee, le sorprenderán situaciones inesperadas. Trabajando con diligencia, se fatigará; múltiples factores lo desorientan. Hay en el hombre fuerzas de insensatez: el mundo instintivo, la energía de la pasión, el egoísmo a corto plazo. Hay fuerzas sustraídas en potencia o en acto a la razón, fuerzas oscuras no dominadas con lucidez...

La sensatez o hokma ofrece lucidez: descubre, desenmascara, denuncia. Ofrece también fuerza de convicción: aconseja, entrena, contrarresta. El artesano de su vida necesita una destreza especial: la hokma: Destreza artesana para modelar la propia vida.

El hombre ha sido equipado con la capacidad radical: es la hokma dinámica como sistema de facultades. Capacidad de percibir y observar, entender y comprender, juzgar y prevenir. Tiene que desarrollar esas capacidades y acumular hokma en forma de saber o conocimientos. Tiene que entrenarse para hacerse diestro, perito, experto. Su vida será cabal e íntegra si ha sido justo y honrado y recto... Para ello tiene que ser sabio y prudente...; a veces cauto y sagaz...; tiene que recibir doctrina..., y someterse a la corrección... Así podrá ser bueno y será proclamado: feliz... (Alonso-Schökel, Luis; Vílchez, J. , 1985, pág. 23)

Cuando la teología asume este papel de espacio para la elaboración de sabiduría cumple adecuadamente su papel: ayudar a los seres humanos a vivir en la bondad. Esta es la experiencia fundamental de la que hablábamos: el descubrir que la vida es gracia, don... Por esta razón, la tarea teológica requiere de una profunda disciplina de reflexión sobre la vida: **ser consciente de la vida como don para pensar la vida con el propósito de que esta sea efectivamente don.**

Los marcos en que este proceso de trabajar la vida se realiza deben comprender los cambios tan radicales que el mundo ha dado. Estos cambios nos llevan a entender que la teología ha sido, sin más, un asunto de hombres. Cuando esta habla de lo universal se refiere a la universalidad de la concentración del poder en manos de los hombres. Por esta razón, queremos aportar, aunque

muy brevemente algunos aspectos del pensamiento de Elisabeth Schüssler Fiorenza cuyo libro *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Sal Terrae, 2004), nos da un acceso muy rico para entender la tarea teológica hoy.

Ella ha concentrado en la Sabiduría un eje fundamental para que las mujeres, y también los hombres, entendamos la forma de hacer teología fuera de la asimetría de poder establecida por el patriarcalismo:

Tanto en el vocabulario bíblico como en el discurso religioso contemporáneo, la palabra “sabiduría” tiene un doble significado: puede aludir ora a una característica de la vida de las personas, ora a una representación de la Divinidad (o a ambas a la vez). La sabiduría no constituye, en ninguna de sus dos acepciones, un patrimonio exclusivo de las tradiciones bíblicas, sino que se halla presente en el imaginario y en los escritos de todas las religiones conocidas. Es transcultural, internacional, interreligiosa. Se trata de un conocimiento práctico que se obtiene de la experiencia y la vida cotidiana. Pero también del estudio de la creación y de la naturaleza humana. Las dos acepciones del término, el de capacidad (sabiduría) y el de personificación femenina de la Divinidad (Sabiduría), poseen una importancia fundamental de cara a la elaboración de una espiritualidad bíblica feminista que pretenda hacer de las lectoras de la Biblia sujetos críticos de interpretación.

La sabiduría es un estado de la mente y del espíritu humanos que se caracteriza por una profunda clarividencia y una certera perspicacia. Es presentada como una cualidad que poseen las personas sabias, pero que también es atesorada como sabiduría e ingenio popular. La sabiduría es el poder de discernimiento, de intelección profunda, de creatividad; es la habilidad de moverse y danzar, establecer asociaciones, saborear la vida y aprender de la experiencia. Su significado principal se hace patente en el término latino sapientia, que deriva del verbo sapere, esto es, saborear y gustar. La sabiduría es la inteligencia cincelada por la experiencia y aguzada por el análisis crítico. Es la habilidad de tomar decisiones acertadas y adoptar resoluciones prudentes.

A diferencia de la inteligencia, la sabiduría no es algo con lo que nace. Se adquiere con la vida, equivocándose y volviendo a empezar, escuchando a otras personas que ha cometido errores y han intentado aprender de ellos. Es una percepción del todo que no pierde de vista lo particular, ni lo relativo, ni la dificultad de las relaciones. La sabiduría capta la complejidad y persigue la integridad en las relaciones. (Schüssler-Fiorenza, 2004, págs. 39-41)

Es probable que estas palabras de la profesora Schüssler-Fiorenza nos puedan generar algún disgusto: nada más blasfemo que pensar a la divinidad en términos femeninos. No obstante, tenemos que aceptar que la evidencia bíblica, en especial en el libro de la Sabiduría y en el Evangelio de Juan no solo permiten este lenguaje, sino que lo promueven. Para esta mujer pionera en los estudios bíblicos formales, el estudio o el seguimiento a la sabiduría no es un proceso intelectual sino una espiritualidad con toda la carga de significado personal y colectivo, solidario, compasivo y sobre todo de integridad: “La espiritualidad bíblica de la sabiduría/Sabiduría es una espiritualidad de caminos y viajes, de lugares públicos y fronteras abiertas, de sustento y celebración. Es una espiritualidad que brinda alimento para hacer frente a las luchas por la justicia, una espiritualidad que cultiva la creación y la vida en plenitud. El objetivo de la enseñanza de la Sabiduría consiste en imponer una cierta forma de orden en la miríada de experiencias que determinan la identidad de la persona, capacitándola así para hacer frente a la vida. La enseñanza de la Sabiduría brinda una orientación para actuar correctamente, para saber qué hacer y en qué momento. Implica comprometerse en juicios de valor que instan a seguir un determinado curso de acción. Veracidad, fidelidad, amabilidad, honestidad, independencia, autocontrol, justicia; todas estas actitudes son las que hacen andar por los caminos de la Sabiduría” (Schüssler-Fiorenza, 2004, págs. 39-41).

Lo que se busca con este acercamiento para la formación del aprendizaje de los caminos de la Sabiduría es avivar la capacidad del pensamiento crítico, así como la autoestima. De este desarrollo del conocimiento como espacio democrático y relacional surge la posibilidad de aprender a ser capaces de comprometernos constructivamente con la diferencia y la diversidad como lo propiamente natural tanto, las escrituras contenidas en la Biblia, como del espacio cultural en donde nos movemos. El objetivo es entender las diferentes maneras en que los textos bíblicos influyen y ejercen su poder en la vida social y religiosa. Pero también y, sobre todo, motivar y fomentar los movimientos emancipatorios que promuevan un mundo más justo, un mundo caracterizado por la “buena vida”, como ella resume su pensamiento.

Un resumen

Espiritualidad y sabiduría serían dos ejes del método teológico. Con la primera nos unimos a la totalidad de la creación como un acto de la fuerza vital del Espíritu en la perspectiva profética. Con la segunda, entendemos que la tarea fundamental de la teología es la artesanía de la vida: construir la vida siguiendo los caminos de la Sabiduría.

Estos dos ejes nos llevan a elaborar la producción teológica como una experiencia del espíritu que lleva a la Sabiduría. Así, por el espíritu se nos conmueven las entrañas ante el peligro permanente de la muerte que amenaza a la especie. Por la Sabiduría entendemos la forma cómo actuar a partir de la experiencia. Sabemos que en este punto habrá muchas preguntas. No todas pueden ser contestadas. Lo que hemos tratado es de plantear aspectos fundamentales del quehacer teológico desde una perspectiva laica, es decir, de quienes asumimos la vida desde la espiritualidad como camino inexplorado y no de la religión, como camino ya explicado y claro. Estamos en la penumbra del amanecer, cuando la oscuridad se prepara para recibir los primeros rayos del sol. No hay forma de explicar cada detalle del trabajo, la única manera es el esfuerzo propio por producirlo. Se produce teología en la medida en que nos arriesgamos a pensar teológicamente, en que asumimos que la vida nos incumbe: vida concreta realizada a través de cuerpos concretos, vida gratuita que nos duele y nos da alegría.

Bibliografía

- Alonso-Sch kel, Luis y V lchez, J. 1985. Proverbios. Madrid: Cristiandad.
Heschel, A. (1969). The Prophets. An Introduction (Vol. I). New York: Harper Torchbooks.
Schüssler Fiorenza Elisabeth. (2004). Los caminos de la sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la biblia. Sal Terrae.
Schweizer E. (2004). *El espíritu santo*. Salamanca Sígueme.
Alves, Rubem. 1982. La teología como juego. Buenos Aires: Aurora.
Boff, C. 1998. *Teoría del método teológico*. México: Dabar.

Hermenéutica de la Liberación desde Mesoamérica: Escuchar la voz de la selva (2022-2023)¹²²

Lucha por la justicia y opción de clase

La Teología de la Liberación Latinoamericana surgió de la maravillosa realidad de asumir la revolución y la lucha por la justicia como revelación de Dios más allá de cualquier dogma o creencia. Por esta razón, la ortopraxis (la correcta práctica de transformación del mundo en la fe) de sectores cristianos latinoamericanos fue asumir que su fe tenía todo que ver con los movimientos que luchaban por sacar a A.L. de su opresión. No surgió posterior a una teoría de la fe, sino que la realidad de injusticia fue lo que interpeló no solo la dimensión política de la fe sino la reflexión sobre la misma. Ya dentro de la praxis política, entonces, en un segundo momento, se pensó en su teorización y en su metodología.

La urgencia de vida es un acto social del aquí y el ahora y esto incluye la urgencia de vida de nuestros ecosistemas. Más allá de la retórica cristiana sobre el amor de Dios y la salvación, las personas buscamos a Dios porque tenemos sed de vida (Sal 63.2; 42.2-3). Así lo ve el salmista en el salmo 42-43.1-2: “Como ansía la cierva, corrientes de agua, así mi alma te ansía, oh, Dios. Mi alma está sedienta del Dios, del Dios vivo: ¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?”

En este sentido Schökel apunta: “La imagen conjura un ansia animal, vital, Dios está sentido y ansiado como agua «tiene sed de Dios». Agua que es vida del animal en el paisaje árido. La búsqueda de Dios se colorea de instinto elemental de conservación”. Nos acercamos a Dios como la cierva, porque estamos sedientos en un paisaje árido. La búsqueda del agua es fundamental para la vida. En consecuencia, la sed de vida es la energía impulsora de nuestra confianza en Dios y gestora de exploración de la revelación.

Esta urgencia de vida implica la tradición profética de hacer justicia:

⁶ Así dice el Señor: A Israel, *por tres delitos*
y por el cuarto, no le perdonaré:
porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias;
⁷ revuelcan en el polvo al desvalido
y tuercen el proceso del indigente.
Padre e hijo van juntos a una mujer profanando mi santo nombre;

122 Esta breve reflexión inició como un aporte al Seminario Alumni de ICALA 2022 en Chile “El grito de la tierra y los límites del mundo” Reflexiones teológico-filosóficas y sociológicos para una educación sostenible. Una versión diferente se presentaría en la Cátedra de Teología Latinoamericana Juan A. Mackay 2023 con el tema: “La Teología de la Liberación: aportes y desafíos para y desde la educación teológica en América Latina y el Caribe” en su última versión se realizó un artículo mucho más amplio que estas breves páginas y que puede ser leído en Mena Oreamuno, F. (2023). HERMENÉUTICA DE LA LIBERACIÓN DESDE MESOAMÉRICA: ESCUCHAR LA VOZ DE LA SELVA. *SIWÓ' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos*, 16(2), 32. <https://doi.org/10.15359/siwo.16-2.3>. Se puede bajar de la siguiente dirección: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/18849>

⁸ se acuestan sobre ropas dejadas en fianza, junto a cualquier altar, beben vino de multas en el templo de su Dios.
Amos 2.6-8

Aunque en el Segundo Testamento, el tema ha sido muy difuminado por la exégesis. Reduciendo la incidencia real de este tema. Basta con identificar en un texto tradicional de Pablo la clave de lectura. Una clave de “clase”. Pablo tiene esto muy claro y la oscuridad de la posición paulina sobre los pobres se debe a la teología institucional:

26 Miren pues, el llamado vuestro, hermanos, no muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos de buena familia. 27. Más lo idiota del mundo escogió Dios, para deshonrar a los sabios, y a lo débil del mundo escogió Dios para deshonrar a lo fuerte. 28. Y a lo que es insignificante y a lo despreciable escogió Dios, a lo que no es para deshonrar a lo que es. 29. Para que no se jacte ninguna carne delante de Dios. 30. Mas procedentes de él ustedes son en Cristo Jesús. El que ha sido sabiduría nuestra de Dios, justicia y santificación y liberación. 31. Para que, así como fue escrito: el que se jacte en el Señor se jacte. (1 Cor. 1.26-31)

Pablo resume los textos en torno a la liberación de los pobres en la Biblia Hebrea. Dice, Dios escogió a estos, a la escoria de la tierra para que avergüence a los poderosos, los deshonre. Pablo entiende que el lugar social de las personas creyentes en Corinto es el de aquellos que son la nada social, decir excluidos es poco. La nueva creación de la comunidad es desde el lugar social de estos que no son y no tienen existencia. El posicionamiento de Pablo es más radical que el de Santiago desde el punto de vista de “clase”. Pero la teología de Santiago deja muy clara la posición de los pobres en el Reino de Dios:

Escuchen, hermanos míos amados: ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo, ricos en lealtad y herederos del Reino, el que prometió a los que le aman a él? Mas ustedes deshonraron al pobre. ¿No son los ricos los que les oprimen y arrastran a los tribunales? (Santiago 2.5-6)

El tema de la deshonra de los pobres, que no es otra cosa que su destrucción inmisericorde, es un tema central en el Segundo Testamento también. Como ha pasado con otros temas de singular importancia, este también es un tema olvidado, escondido o quizá secuestrado. Lo que ha sucedido es que estos textos se leen desde una distancia clasista. Digámoslo de otro modo, nuestro posicionamiento no es: yo soy uno de esos pobres que han sido elegidos por Dios. Más bien, hablamos de los pobres en tercera persona. El problema nuestro es que seguimos hablando de los pobres como “ellos/ellas” en lugar de como nosotros mismos. Al hacer esta separación entre ellos/ellas y nosotros/nosotras construimos dos espacios diferentes en el lenguaje y por supuesto en nuestra visión de la liberación. A eso me refiero con la distancia clasista, asumimos la posición de una tercera persona que está en un estatus superior a los pobres.

Pablo también tomó una opción y se posicionó fuera del control de quienes tenían el poder en su momento. Dejó de confiar en lo que le daba honor y valor social para asumir la justicia de Dios como camino de vida:

4 Aunque yo tengo también de qué confiar en la carne. Si alguno piensa que tiene de qué confiar en la carne, yo más: 5 circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; 6 en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que es en la ley, irreprochable. 7 Pero cuantas cosas eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo. 8 Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por amor

del cual lo he perdido todo, y lo tengo por basura, para ganar a Cristo, 9 y ser hallado en él, no teniendo mi propia justicia, que es por la ley, sino la que es por la fe de Cristo, la justicia que es de Dios por la fe; (Filipenses 3.4ss)

Esta lista categorías de rango y estatus de las raíces de Pablo indica su estatus y su lugar social como uno prominente:

1. circuncidado al octavo día,
2. del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín,
3. hebreo de hebreos;
4. en cuanto a la ley, fariseo;
5. en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia;
6. en cuanto a la justicia que es en la ley, irreprochable.

La Biblia necesita aprender del Caribe

Habiendo dejado en claro la centralidad de las personas oprimidas para el pensamiento bíblico, y subrayando la urgencia de tomar la opción de clase para una lectura liberadora, falta dar contexto alternativo a los posibles discursos hermenéuticos que hagamos. En nuestro caso significa que no solo hablan las comunidades humanas, sino las comunidades vivas también. Esto significa que para ser humano se es humano en el nicho ecológico en el que se nació y en donde nació la cultura que le formó.

Severino Croatto aporta una categoría que favorece nuestro ingreso a una hermenéutica de la liberación de dos vías: las prácticas de fe en los mundos bíblicos y las prácticas de fe en los mundos nuestros. A la tarea exegética aporta la tarea de la eiségesis:

Llegados hasta acá, debe quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico. Existe también una praxis, del crítico o de su contexto sociohistórico, que da el parámetro de la lectura. No se “sale” del texto (ex égesis, del griego ago conducir/guiar) trayendo un sentido puro, recogido de dentro como el brujo trae a la superficie del mar un coral, o como se saca un objeto de un cofre. Antes, se “entra” en el texto (esi-égesis) con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la producción del sentido de la lectura.

Severino Croatto también pensaba que en el mundo bíblico expuesto en lo que conocemos como Antiguo Testamento, Israel había aprendido de las otras culturas incluyendo sus aprendizajes en las formas como describían a Dios. Es decir, la revelación del Dios bíblico no se trató de un evento totalmente nuevo sino de la síntesis de distintos eventos desde una experiencia nueva. Reclama Croatto que los conquistadores europeos no buscaron aprender nada de nuestras culturas autóctonas. Por el contrario, las destruyeron. Mientras que en el legado bíblico quedó marcada la herencia de los pueblos ajenos a Israel. Esta herencia aparece ya digerida como propia en la Biblia Hebrea. A eso Croatto lo llama aprendizaje y quedó testimoniado en los escritos bíblicos canónicos.

Las culturas originarias, mestizas y esclavizadas no fueron consideradas ni han sido consideradas instancias cognitivas legítimas. Eso significa que tampoco han sido legítimos los mundos en donde esos sistemas cognitivos desarrollaron y desarrollan la vida. Para efectos de esta propuesta

es necesario hablar de “matrices ecológicas” aduciendo con este concepto que toda cultura humana es tal en interacción con el nicho ecológico en donde nace y se nutre.

Pensemos por un momento en algunos datos: en el Israel actual hay una precipitación anual de 481 mm, mientras que en Costa Rica esa misma variable es de 2900 m³. Esto lo cambia todo. Desde la forma de producir la comida, hasta las celebraciones. La selva es un mundo aparte, desconocido para las personas y narraciones bíblicas. Este es el Edén: abundante comida, abundante agua, mucha cacería, muchos materiales para construir. En el trópico húmedo la abundancia es lo que prima. En lo árido prima la escasez.

Lo que sigue es presentar las ideas que tengo sobre la elaboración de una serie de categorías de análisis hermenéutico que permitan ingresar la selva dentro de la Biblia. No se trata de reescribir la Biblia, sino de releerla. En este sentido la primera afirmación que debo hacer es que en su dinámica la vida es caótica. El concepto de caos hace referencia a dinámicas de los sistemas abiertos fuera de equilibrio. Estos sistemas son los sistemas vivos. Así, el concepto de Dios no podría, desde el Caribe, pensarse como algo ordenado si asumimos la definición: Dios es vida. Decir Dios, es fundamentalmente hablar de la dimensión caótica de la vida, de su voluptuosidad y convocatoria y de su entramado de interacciones.

Pero no es lo caótico a lo que uno desea hacer referencia como base de un lenguaje teológico o hermenéutico desde el Caribe, más si este lenguaje procura pensar-hacer en torno a la ecopraxis humana. Partamos de una afirmación puramente operativa: el pensar-hacer humano nace del entorno ecosocial en donde se habita y se convive. Digamos que, en el lenguaje de una cultura, o de varias, el mundo entorno está contenido orgánicamente.

Por esta razón podríamos pensar en el maíz como un gestor del ser maya. Se es maya con las costumbres, la lengua matriz y sus derivados, pero se es maya por la relación orgánica entre las culturas contenidas en este término, maya, y su mundo. El maíz es constitutivo de lo maya. Podemos afirmar que los mayas son hijos e hijas del maíz al mismo tiempo el maíz es hijo de los mayas. Ambos se engendraron mutuamente. Hablar del maíz es pertinente y significativo y teológicamente deseable. No del trigo. Eso viene de otro mundo aun y cuando comamos tanto pan como lo hacemos. El núcleo teológico es la tortilla. El maíz es el trabajo, la tortilla el disfrute.

Para formular estas categorías hermenéuticas fue necesario posicionarse en un lugar geográfico concreto. Este lugar es el Parque Nacional Braulio Carrillo. El parque está ubicado en la Cordillera Volcánica Central entre el Volcán Barva y el Volcán Irazú y tiene casi 50 mil hectáreas. El parque es riquísimo en vegetación y fauna. Es un lugar de protección para especies en peligro y para especies que necesitan nichos ecológicos con características muy complejas. Es también un reservorio de agua para la Gran Área Metropolitana.

La maraña del matorral o la espesura de la selva (categoría espacial).

Lo que en términos humanos sería un hacinamiento brutal, en la selva es una forma de existir, una comunidad en donde todo cabe y tiene su lugar. Las diferentes formas de vida conviven y crean condiciones para aumentar las posibilidades de la vida en su conjunto. La selva en este sentido muestra que nada es desechable. Cuando un elemento se pierde por alguna razón, hace que la totalidad el sistema se modifique para que la vida en su conjunto prevalezca. La densidad de relaciones crea un hábitat que se abre a cada vez más especies y estas se van transformando para lograr la convivencia. Hablamos de un espacio en donde se dan las condiciones para que convivan millones de organismos con muy buena efectividad. Claro que hay tensión, hay muerte. Pero no se trata de hacer una analogía. Lo que funciona en la naturaleza en su bendición de amoralidad, no

funciona en los espacios humanos urgidos por la ética. La categoría de la maraña no es analógica, sino un camino que exige síntesis y compromisos ético-comunitarios. Pero existe y funciona. No es el orden lo que salva, es el amontonamiento lo que permite la vida abundante. No el orden de la ley, sino la posibilidad de la convivialidad.

Para entender la maraña y su efectividad, se necesita pensar en la simbiosis. La simbiosis es una forma de relación en donde las partes cooperan a partir de las necesidades de cada una en aras de sobrevivir y, al fin de cuentas, de vivir. Esta forma de relacionamiento no promueve la acumulación, promueve el cultivo de la vida. Cuando en estas relaciones una de las partes por cualquier razón no puede vivir, todo el sistema cambia. Es importante resaltar el objetivo común de los sistemas vivos: seguir viviendo. Esto modifica profundamente nuestra concepción de economía. De nuevo lo que funciona en la naturaleza requiere del ejercicio ético en la comunidad humana. La simbiosis, en este sentido general que señalo, no es humana, pero a la vez es viable y requiere de consenso para poder desarrollarse socialmente. Esta forma de interacción de la naturaleza se asemeja al modelo del cuerpo de Cristo, de los dones espirituales, de los frutos del espíritu de las acciones cooperantes de las personas que, en Cristo, aprenden el arte social del amor y la solidaridad.

La putrefacción (categoría temporal-productiva).

Esta es la cuestión crucial. La vida surge de la muerte. La maraña muere y se descompone entre la humedad y el calor, así como por el volumen de insectos que comen y defecan. En la selva uno no toca el suelo al caminar, pisa sobre la capa en putrefacción que lo cubre. La vida en ese sentido depende de aquello que se desecha. Allí, en el desecho, están los nutrientes que generan las posibilidades de que la maraña siga viva, y que la simbiosis se desarrolle. Por eso hablar del suelo, es hablar de la putrefacción que lo alimenta para que este a su vez alimente la vida. Nada se pierde, todo va en beneficio de todos los elementos. Esta es la sustancia del evangelio mismo: el cuerpo crucificado de Jesús y la resurrección del hijo de Dios. Una muerte que engendra vida. Solo que desde A.L. una sola muerte fue suficiente. No se requieren más muertes, no más asesinatos, encarcelamientos, torturas, ni desapariciones forzadas.

Transformando estas categorías en mediaciones bíblico-hermenéuticas.

Para proceder a ingresar a la Biblia con estas categorías necesitamos realizar un ejercicio de preguntas que vinculen las metáforas contenidas en ellas con las contenidas en la Biblia. Pensamos que la categoría de la maraña del matorral se puede vincular con la pertenencia o no al grupo de Jesús específico y al lugar social. En el caso de la categoría de simbiosis se puede vincular con la concepción de la dinámica de las comunidades expresadas en el Segundo Testamento. Por último, en la categoría de la putrefacción podemos vincularla con la concepción del asesinato de Jesús y su muerte como liberadora y su resurrección como acto de la justicia de Dios.

La categoría de la maraña del matorral tiene que ver con el espacio de participación que se abre dentro de la comunidad de fe en torno a Jesús y de la noción de familia sustituta. Dentro de esa dimensión espacial es fundamental entender la fuerza de la transformación cósmica de las comunidades sobre todo paulinas, en donde las antinomias de la época que ha pasado se transforman en esta nueva época que se vive en la muerte y resurrección de Jesús. Cómo logramos ocupar espacios en el mundo que expresen una manera de ser y actuar dentro del mundo nuevo abierto por la presencia del Reino de Dios. Al hablar de espacio, hablamos de la organización y las formas

de convivencia de las diversidades. Las comunidades de fe podrían ser espacios de aceptación y acogida a partir de este concepto de matorral.

- a. ¿Es mi comunidad de fe un espacio en donde cabe todo el mundo en el convivir? ¿Cuáles son los mecanismos de segregación de mi comunidad? ¿Cómo articula los discursos y prácticas de exclusión? ¿Existe conciencia en mi comunidad de la urgencia de aprender a compartir un espacio de fe?

Gálatas 3.26-28

Pero viniendo la fe no estamos bajo el pedagogo
Pues todos hijos de Dios somos por medio de la fe en Cristo Jesús
Pues cuantos en Cristo fuimos bautizados, en Cristo fuimos revestidos
No existe judeano ni heleno, no existe esclavo ni libre, no existe varón o mujer
Pues todos ustedes uno son en Cristo Jesús

Colosenses 3.11

Donde no existe heleno y judeano, circuncisión e incircuncisión, bárbaro o escita, esclavo o libre sino Cristo en todas las cosas y también en todos

Gálatas 5.6

Pues en Cristo Jesús ni la circuncisión en algo es fuerte ni la incircuncisión sino la fe que por medio del amor que lleva adentro actúa.

Lo que parece obvio es que estos grupos de antinomias son abarcantes, expresan una cosmología una totalidad del orden del mundo. Al final de Gálatas 5.6 se lee: “pues en Cristo Jesús ni la circuncisión tiene fuerza alguna ni -tampoco- la incircuncisión, sino la que está actuando por medio del amor”.

Claro que en un mundo alternativo que rompe los límites aceptados existen tensiones, pero también existirá la alegría de la convivencia. Hemos puesto el acento en las tensiones y no tanto en la fiesta del convivir. La fe cristiana asume la comunidad como forma de existencia en el mundo.

La categoría de la simbiosis es una categoría relacional, recuperamos el significado cristiano de la comunidad como apoyo mutuo y solidaridad humana y ecosistémica. Solidaridad y cooperación como medios para sobrevivir, pero también como medio de realizar el objetivo de vivir en conjunto.

- b. Preguntarnos ¿Han aprendido nuestras comunidades de fe la responsabilidad social que se deriva del hecho de ser partes de un mismo cuerpo? ¿Son capaces nuestras comunidades de valorar la nutrición social y del ecosistema como el camino que la fe nos reclama?

Efesios 4.15-16

Pero hablando con verdad en el amor crezcamos en él en todas las cosas, él que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, estando bien ajustado y unido por la cohesión que las coyunturas proveen, conforme al funcionamiento adecuado de cada miembro, produce el crecimiento del cuerpo para su propia edificación en amor.

En estos dos versos de Efesios se refleja la dinámica de la simbiosis. Lo fundamental es la cooperación para la vida de todo el ecosistema y en particular el humano. La simbiosis funciona como una estrategia de interrelacionamiento para la vida del conjunto. El conjunto es el objetivo, no el individuo, la persona se realiza, para sí, pero también se realiza en el desarrollo de sus dones y capacidades para la comunidad.

La categoría de la putrefacción es temporal-productiva. Se trata de la concepción de que la vida surge de la muerte y que la muerte germina vida. Esta sería la metáfora del asesinato de Jesús y su resurrección. El mundo real es “sucio”, la selva genera putrefacción y en ese laboratorio se producen todos los elementos que se requieren para la nutrición de la comunidad¹²³.

- c. Preguntemos ¿Han aprendido nuestras comunidades a aceptar la muerte y con ella su contraparte de vida? ¿Entendemos la muerte de Cristo como una experiencia real de donación que implica la destrucción misma de la noción de muerte, de sacrificio y de dolor?

Juan 14.25

Amén, Amén, les digo, si no el grano de trigo, cayendo en la tierra, muere, este permanece solo. Pero si muriese, mucho fruto traerá.

En esta clave se puede leer también todo el capítulo 15 de 1Corintios. La muerte como metamorfosis y un paso previo a resucitar, la diferencia de los cuerpos y su gloria de esto trata este capítulo:

³⁵ Pero alguno dirá ¿Cómo serán levantados los muertos? Más ¿Con qué tipo de cuerpo vienen? ³⁶ Tonto, lo que tu siembras no produce vida si no muriera. ³⁷ Y lo que tu siembras no es el cuerpo que llegará a ser sino el grano desnudo sea de trigo o de cualquier otro grano. ³⁸ Y Dios da cuerpo tal y como quiso y a cada semilla su propio cuerpo. ³⁹ No toda carne es la misma carne sino que de verdad una es la de los seres humanos y otra la del ganado, y otra la de los pájaros y otra la de los peces. ⁴⁰ Y cuerpos celestes y cuerpos terrestres, pero en verdad otra la gloria de los celestes y otra la gloria de los terrestres. ⁴¹ Otra la gloria del sol, otra la gloria de la luna, y otra la gloria de las estrellas pues una estrella de otra estrella difiere en gloria. ⁴² Así también la resurrección de los muertos. Se siembra (un cuerpo) en corrupción y se es levantado un cuerpo incorrupto. ⁴³ Es sembrado en deshonor y es levantado con gloria. Es sembrado en debilidad y es levantado con poder. ⁴⁴ Es sembrado un cuerpo físico, es levantado un cuerpo espiritual. Si hay cuerpo físico, también hay espiritual

Una hermenéutica ecológica no tiene que ver con exaltar las bondades de la creación contenidas en la Biblia. La Biblia está inmersa en el desierto, en la aridez, no sabe nada de los bosques tropicales húmedos. No conoce este mundo. Lo que sugiero es que incluyamos nuestras formas de vida en la Biblia y que al hacerlo aceptemos la necesidad de aprender de nuestros ecosistemas y cómo lograron sobrevivir con su riqueza de vida.

123 “Descomposición (factor clave en el ciclo de elementos esenciales para el mantenimiento de la productividad y esencial en la formación de la materia orgánica del suelo). La productividad neta ha sido definida como la suma del incremento de la biomasa en un intervalo de tiempo dado. La productividad primaria neta es también definida como la diferencia entre la fotosíntesis total (producción primaria bruta) y la respiración vegetal total del ecosistema.” “Los resultados de estudios ecológicos en bosques húmedos tropicales indican altas tasas de producción de materia orgánica (y altas tasas de descomposición de residuos orgánicos lo cual resalta el papel de los nutrientes en el mantenimiento de la capacidad productiva boscosa. Según Medina y Cuevas (1990) ambas características implican: Considerable movilización de nutrientes a través del sistema. La operación de eficientes mecanismos de conservación de nutrientes para contrarrestar los efectos de la fuerte lixiviación causada por las abundantes lluvias.” Hernández, 2014, págs. 64-66

Así que la pregunta que prevalece es: ¿Cómo nuestras prácticas espirituales y sociales nutren los ecosistemas en donde habitamos, cómo nuestras prácticas promueven la vida de los ecosistemas?

Bibliografía

- Alonso Schökel, L. (1980). *Profetas I*. Cristiandad.
- Alonso Schökel, L. (1994). *Salmos. I (salmos 1-72)* (2.a ed., Vol. 1). Editorial Verbo Divino.
- Alonso Schökel, L., Collado, V., & Morla, V. (1999). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Trotta.
- Biblia de Jerusalén. (2018). Nueva traducción. Desclée De Brouwer.
- Camacho, F. (1987). *El evangelio del Reino: las bienaventuranzas del evangelio de Mateo 5.3-10*. Ediciones Cristiandad.
- Comisión Centroamericana de Ambiente y Desarrollo. (10 de diciembre de 2019). *Alianza cinco grandes bosques de mesoamérica, iniciativa ambiental centroamericana*. https://www.sica.int/noticias/alianza-cinco-grandes-bosquesde-mesoamerica-iniciativaambiental-centroame-ricanalanzada-en-la-cop25_1_120718.html
- Concilio de Granos, U. (2023). *Etanol, uso y beneficios del etanol*. <https://grains.org/lt/a/buying-selling/etanol/uso-y-beneficios-del-etanol/>
- Costa Rica 21. (2017). *BosqueTropical-Lluvioso*. <https://www.costarica21.com/BosqueTropical-Lluvioso-s.html>
- Croatto, J. (1997). Simbólica cultural y hermenéutica bíblica. *Ribla, 26 La Palabra se hizo india*.
- Croatto, J. S. (1984). *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Ediciones la Aurora.
- Dussel, E. (2004.). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). En R. F. Betancourt, *Crítica intercultural a la filosofía de la liberación*. Trotta.
- Evans, C. A. (2011). *Matthew*. New Cambridge Bible commentary.
- freeworldmaps.net. (2005-2021). <https://www.freeworldmaps.net/es/americacentral>
- Gallardo, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. UNA/ EECR.
- Hagner, D. A. (1993). *Matthew 1-13*. Thomas nelson Publishers.
- Hernández, L. (2014). Ciclos de nutrientes en bosques húmedos tropicales. En L. Hernández, & N. Valero, *Desarrollo sustentable del Bosque húmedo tropical. Características, ecología y uso. Con énfasis en Venezuela*. (2a. ed.).Fondo Editorial UNEG.
- Kraus H.-J. (2014). *Los salmos. volumen II salmos 60-150* (2.a ed., Vol. 2.). Ediciones Sígueme.
- Luz, U., & Olasagasti, M. (2006). *El evangelio según San Mateo. Vol.1*. (2.a ed.).Ediciones Sígueme.
- Malina, B., & Rohrbaugh, R. (1992). *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Fortress.
- Mena Oreamuno, F. (1995). “El concepto de ‘acepción de personas’ en Santiago”. En *Vida y Pensamiento*, Vol. 15 N.º 1. SEBILA.
- Mena Oreamuno, F. (2010). *Los tejidos del caos: hermenéutica bíblica desde América Latina*. SEBILA
- Mora, A. (2001). *La identidad de nuestra América*. Facultad de Filosofía y Letras.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. Editorial Andrés Bello.
- Reina Valera. (1960). *Biblia*. <https://www.biblia.es/reinavalera-1960.php>

- Rodríguez, A. (2007). Diálogo exégesis-teología. Perspectiva exegética. *Estudios Bíblicos*, 223-251.
- Salido, J. (junio de 2015). *Proyecto Mesoamérica*. Repositorio CEPAL: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/38426>
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Carlos Lohlé.
- Segundo, J. L. (1988). Revelación, fe, signos de los tiempos. *Revista Latinoamericana De Teología*, 5(14), 123-144. doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v5i14.6124>.
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera. (29 de septiembre de 2022). *El maíz, una creación cultural que hace inseparable al hombre y la planta*. Gobierno de México: <https://www.gob.mx/siap/articulos/el-maiz-una-creacion-cultural-que-hace-inseparable-al-hombre-y-la-planta>
- SINAC. (2023). *Parque Nacional Braulio Carrillo*. <https://www.sinac.go.cr/ES/ac/accvc/pnbc/Paginas/galeria.aspx>
- Society, W. C. (s. f.). *Wildlife Conservation Society*. Los 5 Grandes Bosques de Mesoamérica: <https://programs.wcs.org/gcf-the5greatforests/es-es/>
- Watts, J. (1985). *Isaiah 1-33* (Vol. 24). Word Books Word Biblical Commentary.
- Wikipedia. (2022). *Áreas metropolitanas más pobladas de América Latina*. https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:%C3%81reas_metropolitanas_m%C3%A1s_pobladas_de_Am%C3%A9rica_Latina

REFLEXIONES BÍBLICO-TEOLÓGICAS Y PE- DAGÓGICAS

La creación: somos hilos de un mismo tejido (1994)¹²⁴

Entendemos por creación la interrelación y mutualidad que existe entre los diversos ecosistemas que conforman el universo. La Tierra participa dentro de estos sistemas, pero, no es su centro, en sentido absoluto. Desde el punto de vista de la fe entendemos y aceptamos que Dios es creador de estos sistemas y que los ha creado por gracia, es decir, por amor a la vida. Por eso, todo lo creado expresa de algún modo el sentir de Dios: Él es amor. Esta perspectiva no supone un juicio negativo contra la investigación científica ni contra sus productos. La necesidad de comprenderse a sí mismo y a su entorno es constitutiva del ser humano. La fe cristiana, en este caso, puede aportar un sentido ético a la ciencia, reconociendo que el conocimiento humano no es absoluto, sino parcial y, limitado. Reclama, a la vez que los fundamentos de toda investigación científica, de cualquier área, tengan un compromiso esencial con la preservación de toda vida.

Por otro lado, aunque la ciencia puede describir y explicar procesos y proponer modelos de interpretación de los ecosistemas, el ser humano trasciende esta forma de conocimiento y produce diversas expresiones artísticas que le permiten crear vínculos que lo diferencien de su entorno, pero, que, a la vez, lo integren a él. El ser humano necesita sentido y la ciencia responde en parte a esa necesidad, pero no la llena, completamente.

La fe cristiana ofrece un sentido al ser humano acerca de la creación, sin embargo, ese sentido ha sido afectado por el mismo proceso de la historia humana y en particular la historia occidental. El ser humano occidental y moderno se ha considerado dueño absoluto de la creación y, ha exterminado plantas y animales irremplazables, ha ensuciado las aguas, el aire y la tierra. Esta manera de actuar contra la naturaleza se está revertiendo contra él. Por eso, como nunca antes, el ser humano que vive a finales del siglo XX está consciente de que las complejas realidades contenidas en la palabra creación, están en peligro. No la discusión acerca del conflicto entre ciencia y fe, sino la urgencia de preservar los ecosistemas está acercando a creyentes y a científicos, con el propósito de trabajar en una agenda en la que el punto principal es la sobrevivencia de las especies y, en particular, de la humana.

Es esta urgencia de reinterpretar la dinámica del Espíritu de Dios, como inspiración de las prácticas humanas y del valor de diferentes formas de vida, la que nos obliga a pensar en una teología de la creación. El presente artículo, únicamente, propone tres ejes de reflexión acerca de los puntos centrales para la elaboración de una teología de la creación.

1. Dios crea sistemas de vida: Gn 1.1-2. 4a.

Podemos observar en una lectura atenta de Gn 1.1ss que la creación, según la tradición Sacerdotal, es un proceso de gestación de distintos sistemas de vida. En consecuencia, Dios crea

124 Mena, Francisco. 2003. "La creación: somos hilos de un mismo tejido." En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión. Este trabajo no fue publicado en PDF.

primero la luz y la separa de la oscuridad, permitiendo la diferenciación de los tiempos: día y noche. Luego organiza las aguas y hace emerger la tierra seca que, posteriormente, permitirá la vida humana. Una vez emergida la tierra, ésta produce la vegetación. Luego, con la vegetación y como parte central de ésta, organiza las estaciones que permitirán, a la vez, marcar otros tiempos distintos a los de día y noche. Estos otros tiempos tienen que ver con la cultura, con la forma cómo el ser humano celebra la vida que, junto con el fruto de su trabajo, cosecha de la tierra. La cultura, aquellos sistemas de significación que construimos los seres humanos y que nos distinguen de otras formas de vida y entre nosotros mismos, forma parte del proceso de creación. Luego Dios crea las criaturas de las aguas y de los cielos: peces y aves. El día quinto, forma a las criaturas de la tierra y el día sexto al ser humano.

Este recuento del primer relato de la creación permite observar cómo el texto ayuda a ver la vida humana inmersa y vinculada en, y, con los otros ecosistemas. Tener conciencia humana significa entender y aceptar que el “puesto de privilegio” de nuestra especie depende de la salvaguarda de los complejos sistemas con que está vinculada y que la sostienen. Si esos sistemas caen, el ser humano cae. El único poder real de nuestra especie sería el de no estorbar a la vida y el de alimentarla. En su salvación está la nuestra, eso es lo que significa ser parte de un sistema.

2. Mutualidad y solidaridad entre el ser humano y la creación: Ro 8.18-27

Este pasaje en Ro expresa la profunda unión que existe entre el destino de la creación y el destino de los seres humanos: ambos sufren mientras esperan ser liberados de la destrucción. Sin embargo, son los creyentes los que deberían tener mayor conciencia (v.23) del dolor que produce el conflicto de vivir ya una experiencia con Dios y, de vivirla en un mundo dominado por el poder del pecado. Es esta conciencia, inspirada por el Espíritu, la que los ha vuelto sensibles a los sufrimientos de la naturaleza. Ambos son uno en la esperanza de alcanzar la libertad de Dios y vivir de otra forma.

Romanos presupone una relación entre el ser humano y la naturaleza basada en la mutualidad y la solidaridad que produce la presencia del Espíritu Santo. Ambos, naturaleza y ser humano gimen por su liberación.

3. La esperanza compartida en la Nueva Creación: Ap 21.1ss

El canon cristiano concluye con la visión de una nueva creación. No sólo los seres humanos serán renovados para vivir con Dios, dentro de la dinámica de otras relaciones, la creación que ha sido sometida por el orgullo humano, también, será redimida. El mar ha desaparecido en este pasaje por su contenido simbólico. Ya en Gn 1.1-2 aparece el *tehom* o mar primordial, el caos, donde no había un orden que permitiera la vida tal y como la especie humana la necesita. El mar es símbolo, en este sentido, de muerte y destrucción, por eso debe desaparecer de la nueva creación. Es el verso 4 el que nos indica de qué se trata esta nueva creación: “El secará toda lagrima de sus ojos, no habrá más muerte, ni más luto, ni más tristeza o dolor. El mundo del pasado se ha ido.” En consecuencia, en lugar del mar caótico, primordial que asustaba tanto a los antiguos, aparece un río cristalino de agua de vida (Ap 22.1-2).

Una teología de la creación que procure actualizar el mensaje de Dios para nosotros debe tomar en consideración, la íntima relación entre el destino de los seres humanos y el del resto de la creación. Nada de lo que Dios ha creado es desechable y, por lo tanto, los diversos ecosistemas que han sido sometidos a la muerte por el orgullo humano deben ser respetados y preservados. La

idea, predominante, de que la especie humana es corona de la creación debe ser desechada desde el marco de una perspectiva sistémica de la vida. La ciencia debe iluminar a la hermenéutica bíblica. El continuar interpretando G 1.1.ss como un permiso implícito de dominación del entorno, va en contra del espíritu mismo del texto. **Este tipo de interpretaciones es sólo el resultado de la arrogancia humana y su sentido de culto al poder, que al final es poder para destruir.** Nosotros mismos/as somos creación. Hablar de la creación es hablar de nosotros/as mismas no de algo ajeno a nuestro ser. Si hemos roto, en términos del discurso (uso de la tercera persona), nuestro vínculo con la creación es sólo un juego de palabras, en la realidad somos tan dignos de la vida como lo son las cucarachas.

Hambre de compasión (s/f)

Es impactante ver como a lo largo de mis caminatas por la ciudad, sobre todo en la noche, se han multiplicado las personas que buscan comida en los basureros. En especial, aquellos basureros que son propiedad de las multinacionales de la comida rápida. ¡Qué se necesita para que una persona valore a tal punto la basura, el desperdicio de otros, hasta convertirla en comida!

El hambre parece ser el génesis de esta transformación maravillosa. Un hambre que cala hasta los huesos, insaciable, insoportable. Hambre sin presente ni futuro. Hambre que lo transforma a uno en otra cosa diferente de lo que son las demás personas. Hambre en donde la impotencia, la inseguridad, la angustia nos toman como un ejército furioso a una poderosa fortaleza y la destruye poco a poco hasta dejarla en ruinas. El hambre corroe desde afuera hacia adentro destruyendo todo a su paso, hasta alcanzar, nosotros también el estatus de desperdicio.

El hambre ha llevado a este muchacho a reordenar su mundo de una forma diferente. Nos referimos al muchacho que Lucas presenta en 15.11-32. Allí en el verso 16 aparece con una frase que resume un largo peregrinar que no es necesario señalar aquí: “Y deseaba llenar su estómago con las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie se las daba”. El verbo griego que expresa el deseo está cargado de pasión, de fuego que arde por lo que se desea. En muchos casos en el NT, este verbo puede traducirse por “codiciar” (St 4.2-3) . ¿Cómo llega una persona a codiciar los desperdicios que se echan a los cerdos, animales de por sí impuros para los judíos? El hambre ha hecho que el desperdicio (la comida) del desperdicio (el cerdo) sea codiciable para la sobrevivencia. Pero, en su actual vivencia, nadie le daba ni eso. Un ser humano ha sido puesto en posición más baja aún que un cerdo. El cerdo come, crece, se fortalece; el ser humano muere paulatinamente de hambre ante la vista de los cerdos.

El muchacho inicia un peregrinaje interno y revalora la situación. Resume, en un contraste profundo, su situación actual con la anterior en la casa del Padre: “¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras yo aquí de hambre me muero!” (Lc 15.17). Reflexiona, y en consecuencia se levanta de su actual estado de muerte y regresa a la casa del Padre para pedirle que siquiera lo tome como a un jornalero (Lc 15.18-21), Está vencido pero dispuesto a luchar, opta por un nuevo peregrinaje hacia la vida. Fuera de lo que uno pudiera pensar, el Padre, expectante, lo aguarda y viéndole de lejos corre a su encuentro, lo besa y lo abraza sin dejarle siquiera, hacer su acto de arrepentimiento. Las palabras del Padre expresan, a más no poder, el significado de su regreso: “porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado (Lc 15.24-32). El verbo griego que expresa el fondo de esta afirmación se refiere al mover de las entrañas: intestinos, corazón, y, por ende, debido a su intimidad: amor, compasión. Al fin y al cabo, esto es la compasión: un profundo mover de las entrañas al ver a la otra persona, especialmente cuando esta está frágil y sujeta a los egoísmos ajenos.

El Padre insiste en que se impone hacer una celebración (Lc 15.32), como debe celebrarse la vida de la persona que había sido hasta hace poco, considerada perdida, muerta. ¡Cuántas madres y padres han esperado con esta ansiedad el regreso de sus hijos e hijas desaparecidos/as!

Sin embargo, para todas estas personas que recogen desperdicios de los basureros no habrá un Padre al que se le muevan las entrañas. Nadie les espera anhelante. Nadie le saldrá al encuentro para besarles y quitarles los harapos y vestirles de fiesta. Estas personas volverán a donde sea que acostumbren a regresar rodeados de su soledad cotidiana. No tienen nombres como tampoco el muchacho de la parábola llamado solamente “hijo”. En especial, para los niños y niñas de la calle, el abrazo vendrá de alguien que les compre un poco de sexo por onzas, o del abrazador fuego de una 38 que queme su corazón después de haber robado alguna cosa y sean, de una vez por todas, vueltos/as al orden por los paramilitares que cuidan del ornato y la paz en las ciudades hoy. A otros “hijos/as” quizá les espere un poco de cariño, con cita previa, que sus papás o mamás hagan de entre la maraña de sus apretados horarios. Pero en definitiva muchos, sin nombre, quedarán sin abrazo, sin beso, sin vestido de fiesta porque a nadie se le moverán las entrañas para gritar de alegría que “este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida”.

Tal vez esta vieja parábola de Lucas nos recuerde lo que es la compasión en un mundo que, en su pragmatismo, termina por embellecer la vida matándola sea con balas o con indiferencia.

Teología antropológica y relectura bíblica: el caso de Romanos 6.1-11 (1998)¹²⁵

Introducción

Este es un trabajo no bibliográfico sino más bien exploratorio en el cual nos hemos dedicado a analizar el texto griego de Romanos 5-6, especialmente 6.1-11 y vincularlo con otra experiencia exploratoria: el desarrollo de una antropología sistémica y multidisciplinaria. Esta antropología parte de la condición biológica del ser humano y se alimenta de las ciencias naturales y de la física. Nos apartamos así de las visiones antropológicas tradicionales en donde ha regido, férreamente, la filosofía y el materialismo histórico. Esta búsqueda antropológica provino en principio de una necesidad de potenciar el lenguaje académico como lenguaje evocativo y artístico. La razón, creemos, no logra involucrar al ser humano en las luchas de liberación y transformación de la realidad, no es la razón la clave sino la pasión. La pasión por la vida es la que movilizó a los movimientos guerrilleros de América Central y la que continúa movilizando grupos y personas en torno a la búsqueda de la justicia y la paz. No se trata de volver todo un poema romántico que oculte el dolor de la muerte sino de transformar la vida humana en una liturgia en donde se celebre el don de la vida, don que está siendo brutalmente reprimido por el Nuevo Orden Mundial.

Dios, pensamos, no puede simplemente resumirse en el concepto como instrumento teológico fundamental sino en la celebración litúrgica, allí donde el ser humano ritualiza sus luchas más profundas y bellas. De este modo, este trabajo es un intento por identificar en el texto los elementos que generan energía más que la verdad. La verdad es que el poder de la muerte habita en nuestras calles y nuestras casas, entonces ¿por qué no conjurarlo con fuerzas frescas que nos vivifiquen y nos permitan luchar un día más, una semana más, un mes más? No basta con tener la razón en una postura clara y sostenible, se trata de comunicarla y más que convencer con ella, se trata de seducir, invitar, y por eso mismo, abrir un espacio para la reunión humana de nuestros sueños que lejos de evadirse en el canto y la poesía se tornen acciones de paz y de construcción de la vida.

En consecuencia, con lo anterior, pedimos que nuestro trabajo sea leído como el boceto de una investigación en un sentido y el diálogo con uno mismo en otro. Lo que proponemos es abrir espacios para comprendernos de otra manera, renunciando a la prepotencia antropocéntrica que genera divisiones y creando la solidaridad a través de uno de los símbolos o arquetipos más íntimamente arraigados en nosotros: el hecho fantástico de que lo pequeño es capaz de vencer a lo poderoso.

El orden como espacio habitable para los seres humanos (Ro 6.1-11)

1.1. El punto de partida antropológico

El ser humano no puede vivir en el caos. El orden o cosmos es el espacio que la comunidad humana construye para desarrollar la vida de manera que el mundo sea habitable, inteligible y comunicable. Pero ¿qué sucede cuando un orden empieza a perder su capacidad de promover la vida?

125 Mena, Francisco. 2003. "Teología antropológica y relectura bíblica: el caso de Romanos 6.1-11." En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión.

Surgen inmediatamente una serie de reacciones de desánimo, frustración, y pérdida de confianza en el futuro. Los que parecían ser referentes sólidos y confiables se transforman en puntos críticos altamente sensibles. La colectividad humana responde con diversas actitudes que van desde el cinismo hasta la organización revolucionaria. Todas ellas directa o indirectamente tienen como matriz una búsqueda fundamental de orientarse en un mundo que les es hostil porque se les volvió ajeno, inhabitable. La quiebra de los referentes básicos de una sociedad o de un grupo dentro de ella supone el nacimiento del caos y una llamada urgente a la reconstrucción, al cambio, en donde los seres humanos individual y colectivamente se ven empujados a crear nuevas condiciones que posibiliten satisfactoriamente la vida.

Las implicaciones antropológicas del párrafo anterior tienen un impacto cósmico que afecta todas las áreas de la existencia humana. Sin embargo, si partimos de una sociedad que trabaja con una perspectiva fraccionada de la realidad humana como sucede en la modernidad al calor del auge de las ciencias, nos hace conscientes de que tal sociedad no puede validar salidas simbólicas integrales a las crisis de sentido generadas por el caos. En esta situación, la concepción de un ser humano que pueda sintetizarse en frases como “ser racional” o “ser político” o “ser económico” se ve como una deformación conceptual que polariza un sólo punto del sistema de sistemas que es la especie humana, concepción que anula o supedita los demás sistemas y provoca crisis sicosociales más agudas. Esta situación crítica ha tenido como respuesta, en los últimos años, un crecimiento desmedido de las perspectivas fundamentalistas que tratan de controlar sin éxito la situación caótica de unas sociedades que están muriendo. Así Geiko Müller llega a la conclusión siguiente:

He tratado de describir los sistemas fundamentalistas como una manifestación patológica de profundos desequilibrios. Vivimos una época en la que se está abriendo paso, a velocidades insospechadas, un cambio de civilización que va a arrastrar consigo a todas las culturas y sociedades. Por eso no nos puede extrañar que surjan por todas partes reacciones fundamentalistas. Como acabamos de exponer, la profunda crisis mundial de nuestros días pone a dura prueba nuestras confianzas más fundamentales y toda nuestra capacidad de transformación creativa. Por eso, si nos preguntamos por una posible superación del fundamentalismo, tendremos que responder primero a esta otra pregunta: ¿Se puede mantener hoy en día, en nuestras circunstancias de un inminente fin de la Historia y de un empobrecimiento galopante, nuestro viejo sistema de una confianza radical? ¿No deberíamos inventar un nuevo sistema de seguridades? ...Si el fundamentalismo -como hemos dicho- es expresión de un desequilibrio colectivo y de un creciente endurecimiento del corazón humano, todo intento de superarlo deberá partir de una general empatía y de un esfuerzo de comprensión. El fundamentalismo no es campo para una confrontación directa, no se le puede combatir...Es deber, ante todo, de las principales religiones desarrollar nuevas directrices de carácter espiritual que puedan infundir al hombre moderno, sumergido en este torbellino de la historia, nuevas esperanzas y nuevas energías vitales. La memoria de la humanidad rebosa de imágenes y de toda clase de símbolos que expresan la sacralidad y la dignidad de la vida, la responsabilidad por establecer la justicia, la alegría de la vida humana vivida en plenitud, dicho en una palabra la paz (Shalom). Si conseguimos renovar todo el cúmulo de energía de nuestras tradiciones y, sobre todo, reconstruir una sociedad sólida que sea fuente de una nueva esperanza, tal vez logremos una superación, mejor dicho, una curación del fundamentalismo.¹²⁶

Si seguimos la propuesta del prof. Müller, debemos abrir el trabajo intelectual y, en particular el teológico, a la creación de una nueva epistemología que pueda generar, no ya, una explicación o una conceptualización de tales energías profundas sino una potenciación de esas energías

126 Geiko Müller-Fahrenheit «¿Qué es el fundamentalismo contemporáneo? Perspectivas psicológicas.» en *Concilium* # 241, junio de 1992. Separata, pp.414-415.

por medio de la evocación. Lo simbólico se torna el campo de batalla para la potenciación de las energías más profundas de la especie humana que no se ha rendido en su esfuerzo por sobrevivir. El fundamentalismo, aún con su carácter patológico, debe ser comprendido en su raíz como sed de vida y como búsqueda de hacer habitable un mundo que se percibe como hostil e inhumano.

En consecuencia, con esta perspectiva, la forma apropiada de entender a esta especie humana debe estar orientada por la impronta de la conectividad de los diferentes sistemas que la conforman y la hacen ser lo que es: una comunidad plural y de relaciones complejas. Esto supone una crítica a la compartimentación y fragmentación que la visión científico-tecnológica ha impuesto como referente absoluto.

Un ejemplo del problema de esta polarización y especialización de acercamientos analíticos se puede observar en la cantidad de especialidades médicas que se han desarrollado en los últimos 20 años. Así, si una persona tiene una dolencia en los huesos, otra en el estómago y padece de migrañas debe remitirse a tres médicos diferentes. En un sentido, tal polarización de las mismas especialidades médicas indica que el cuerpo humano como un todo ha sido finamente transformado en una serie de sistemas independientes y autónomos impidiendo una visión más total y sistémica de algo tan básico y concreto como lo es el mismo cuerpo. De igual modo pecan las llamadas propuestas de medicina alternativa o tradicional al no incorporar los aportes de la ciencia moderna y su tecnología en la terapia de un paciente.

Estas distorsiones prácticas y conceptuales impiden crear las condiciones para proponer un camino más humano y eficaz en la terapia de diversas enfermedades. Se requiere de una teoría más compleja y flexible que permita incorporar de manera apropiada diferentes ramas del conocimiento humano sea científico-tecnológico o tradicional.

Tales distorsiones, con las particularidades propias afectan también el problema de la hermenéutica bíblica en el contexto de finales del siglo XX: hace falta una visión sistémica tanto del ser humano actual como del antiguo, es decir, una antropología sistémica más compleja y por ende más rica, y que al mismo tiempo sea una perspectiva que, aunque acepte la especialización, tienda a la multidisciplinariedad. La fe, desde la perspectiva de la especialización de las ciencias y entre ellas las bíblicas supone un problema epistemológico que afecta la comprensión fundamental de lo humano e impide un acercamiento más profundo a los textos bíblicos mismos. La lectura de un texto bíblico desde un acercamiento científico particular o desde una clave hermenéutica específica refleja la misma fragmentariedad característica de los procesos de especialización producidos por la modernidad.

En esta línea, el fundamentalismo, que sigue el mismo camino de la polarización y fragmentación trata de organizar el caos a partir de la misma premisa, que consideramos falsa, de poder aportar referentes absolutos algunos reciclados del pasado a una situación totalmente nueva: remiendos inútiles de paño viejo para arreglar el proceso de producción de un paño nuevo.

Al contrario del fundamentalismo y de la misma visión prepotente de las ciencias y la tecnología, lo que proponemos es una reconstrucción de los orígenes de la vida humana más integral, en donde resalte su multisistematicidad, su fragilidad y su capacidad simbólica como mediación básica organizadora del conocimiento y por ende de la misma vida. Entendemos que la racionalidad es sólo una manifestación de esa capacidad simbólica. La unicidad del ser humano y su vinculación genética con la naturaleza en igualdad de condiciones con las demás especies animales y vegetales y las fuerzas físicas que aportan las condiciones primigenias de la creación es fundamental para reubicarnos en un mundo de fracturas, rupturas, separación, racismo, sexismo, y clasismo.

En la reconstrucción de este origen psicobiológico, el ser humano debe renunciar a la arrogante presunción de poder controlar todas las variables que componen lo que hasta ahora ha sido

“Su” entorno. El ser humano es tan imagen de Dios como lo es una rata, una violeta o una piedra. Dios plasmó en el acto creador primigenio el sello de la solidaridad entre todos los componentes de eso que llamamos universo.

Pero, el ser humano sí tiene un elemento particular que lo define y este no es su racionalidad sino su capacidad simbólica como mediación biológica que posibilitó su sobrevivencia. Esta capacidad es la marca básica de la experiencia de que, siendo una criatura verdaderamente frágil con sus sentidos diezmados por el desarrollo de un cuerpo nuevo de posición erguida y con pulgares opuestos, logró sobrevivir frente a especies más desarrolladas biológicamente. Por eso el símbolo arquetípico más arraigado en la conciencia humana es el de la victoria de lo pequeño frente a lo grande, de lo frágil sobre lo poderoso. La especie humana desarrolló los medios para pasar de víctima de las condiciones naturales (otros depredadores, clima, enfermedades) a sobreviviente y luego a dominador y depredador.

Los símbolos de este tránsito están esparcidos por toda la Biblia, siendo dos particularmente claros: el éxodo y la entronización de Jesús de Nazareth. En estos dos acontecimientos la especie humana concentra el increíble nuevo lugar psicobiológico que le ha permitido a la especie sobrevivir en un mundo más poderoso y hostil. Afirmar la victoria de los pequeños y frágiles sobre los poderosos es afirmar la experiencia más íntima de la especie y abrir el depósito de energía vital que nos hace seguir luchando cada día por un orden alternativo en donde la vida de los pequeños y frágiles sea posible. Este es el sentido profundo de la frase, lema e inspiración “una sociedad en donde quepan todos”.

Esta experiencia íntima es la que conforma el mito. El mito, no los mitos particulares, es un lenguaje fundamental del ser humano que le permitió ir creando una memoria psicobiológica de la historia evolutiva de la humanidad. Desde este punto de vista, el mito, es el protolenguaje humano aún previo a la cultura o el suelo fértil en donde esta emerge como mediación neurobiológica para la sobrevivencia de la especie. El mito nos alcanza a todos porque es la matriz que la evolución nos proveyó para crear los diversos lenguajes. Es aquí en donde una perspectiva antropológica alternativa puede potenciar las energías profundas que G. Müller señala, están presentes en las religiones.

Como protolenguaje entendemos que es un sistema matricial generador de otros lenguajes y que por esta capacidad dinámica requiere de constante actualización y adaptación de sus líneas energéticas fundamentales, a estos procesos les hemos dado el nombre de remitologización. En estos momentos de la historia humana, la remitologización debe darse en el contexto de las ciencias y la tecnología que son pilares del desarrollo cultural de finales del siglo XX. Se trata de buscar en las diversas experiencias culturales los elementos que nos ubican en las luchas más fundamentales de la especie y que están “guardadas” en el mito como protolenguaje humano. Así, algunos científicos y el nacimiento de ciencias fronterizas, que vinculan campos hasta ahora excesivamente compartimentados, como la psicobiología o la neurosicología o la misma física cuántica, están orientándose, según nuestro criterio, hacia la construcción de una nueva antropología que nos descubre la aterradora realidad de que la autodefinición humana (¿teológica?) de ser la especie corona de la creación no sólo es falsa sino totalmente imposible. Esto nos lleva a la creación de remitologizaciones que orienten de manera fresca los graves problemas que la especie atraviesa en este momento: estamos al borde de la extinción, o lo que es más grave, unos sectores de la especie tienen el poder absoluto en sus manos para provocar sistemáticamente la extinción de grupos y razas humanas que, en la dinámica social, han quedado sin posibilidades de sobrevivir, esto sin mencionar otros animales y vegetales.

Sin embargo, parece que aún no existe claramente la conciencia de que la crisis ecológica no es la destrucción de la raza humana en un futuro por la falta de recursos o energía o alimentos, sino

la extinción de diferentes grupos humanos, grupos tan irremplazables y sagrados como lo son las ballenas o las focas que atraen tanto la atención de la piedad del primer mundo.

La catástrofe ecológica real y de la cual penden otras es que algunos sectores de la especie han decidido que para sobrevivir ellos, alrededor de 2 tercios de la humanidad puede o debe ser sacrificada. El costo “humano” del nuevo orden mundial supone la ruptura con el símbolo matricial más relevante contenido en nuestra memoria genética: la sobrevivencia maravillosa de lo pequeño y frágil. Quienes han decidido que esta pérdida es “aceptable” han roto el vínculo primigenio de la especie y abren el espacio para el nacimiento de otro tipo de ser, una especie nueva que en su actualización del depósito mítico ha roto el paradigma fundante de nuestra identidad humana. Por lo que luchamos, entonces, no es sólo (como si esto fuera poco), por la sobrevivencia de los más pequeños, sino por salvaguardar la sabiduría más profunda de la creación y de la creación humana como experiencia particular. En otras palabras, nos resistimos a dejar de ser humanos. Si las fuerzas que tienen el poder sobre la vida y la muerte de los grupos más frágiles de la especie ganan, el ser humano, como lo hemos conocido o intuido, se habrá extinguido completamente. Por esa razón el esfuerzo que hacemos se torna en una lucha cósmica y ecológica. El uso creciente de la palabra ecología/ecológico supone este retorno a una visión integral del ser humano. Se trata de un esfuerzo por reencontrarnos como parte del universo en oposición a la visión más fragmentaria de nuestra cultura que nos define como “señores” de la creación. El fin de milenio nos ha puesto la agenda de determinar si la especie humana seguirá existiendo o si terminará en los museos lado a lado con el Neanderthal.

1.2. El cosmos como sistema de sistemas

La tensión entre caos y orden es una clave básica para captar la angustia de los diversos sectores de una sociedad cuando en su seno brota la discrepancia con y la falta de confianza en el orden que los integra, aún y cuando, esta integración esté fundamentada en la más terrible injusticia. De ahí el dicho popular “más vale lo viejo/malo por conocido que lo nuevo/bueno por conocer”. Este dicho entraña el deseo de mantener la vigencia de referentes que están entrando en crisis (de ahí las nuevas alternativas), al mismo tiempo que debe tomar posición frente a otras opciones nuevas que tales crisis generan.

En este sentido los conceptos “nuevo” y “viejo” suponen dos matrices simbólicas que tienen el poder de orientar las prácticas humanas antagónicamente, pero al mismo tiempo generando una dinámica individual y colectiva ambigua. El ser humano vive en ambas dimensiones al mismo tiempo, destruyendo cualquier concepto de coherencia. La condición humana por su carácter comunitario no puede polarizarse de forma absoluta en cualquiera de tales categorías sin padecer una crisis psico-social de magnitudes insospechadas. La ambigüedad es una vía natural de resolver las tensiones entre la preservación de un orden dado y la inevitable urgencia del cambio. El cambio es esencial para la sobrevivencia de la especie humana, pero al mismo tiempo es la fuerza que empuja a la colectividad humana hacia el caos de lo nuevo y lo desconocido generando un profundo sentimiento individual y colectivo de destrucción.

Esta ambigüedad es expuesta de múltiples formas en nuestro presente. Siendo Cuba un espacio histórico en donde la fuerza y persistencia del cambio ha levantado los terrores más profundos de las sociedades capitalistas de América Latina, la ambigüedad de sus prácticas sociales y culturales es mostrada en la película de mediados de los ochenta: *El retrato de Teresa*. Allí se describía el problema entre el desarrollo de una nueva cultura y por ende del nuevo papel social de la mujer en la revolución y el machismo imperante en los hogares cubanos. El cine cubano es una muestra del esfuerzo de una sociedad que necesita clarificar sus ambigüedades con el propósito de formar un nuevo orden más humano. La criticidad manifiesta en *El retrato de Teresa* y en la aclamada *Fresa*

y Chocolate es el espíritu de lo nuevo que siempre empuja hacia el abismo los temores profundos de una sociedad que procura vivir lo “nuevo” sin renunciar del todo a lo “viejo”. Tanto “lo viejo” como “lo nuevo” son fuerzas profundas del ser mismo del ser humano que luchan por mantener o desarrollar la vida.

Se debe tener presente que es propio de un orden particular tender a prevalecer y preservarse aunque sea incapaz ya de sustentar la vida de la comunidad, esto aún a costa de su mayor riqueza: la vida humana (así pueden leerse los discursos y las prácticas del estado de seguridad nacional). Desde ese orden, el caos de lo nuevo tenderá a ser valorado como destrucción y aniquilación de esa vida que, de por sí, está siendo aniquilada dentro del orden prevaleciente. El orden es creación humana, necesaria, pero al mismo tiempo, una vez consolidado, tiende a proyectarse como inevitablemente absoluto y sagrado, proyectando sus fundamentos más positivos como motivaciones trascendentes válidas a tiempo y destiempo, es decir, valores eternos e inmutables que ocultan o justifican sus dinámicas más aberrantes. Este paso de lo necesario a lo indispensable supone en sí una urgencia de validación y por eso genera paralelamente el nacimiento de diversas reacciones críticas que son valoradas por ese orden como caos y reprimidas sin misericordia. Por ello el caos supone la única posibilidad de que la comunidad humana dentro de un orden inhumano recupere la energía necesaria para transformar tal orden y producir otras alternativas.

Existe hoy una visión del mundo, desde la perspectiva del desarrollo de las ciencias y la tecnología, que se presenta y se autovalora, como principio objetivo y comprobable de razón y bondad. El progreso sería el fundamento del orden verdadero del mundo y por ende matriz de una espiritualidad fundamentada en el desarrollo. El imperativo “Creced y multiplicaos” es comprendido desde este contexto matricial como tecnología de punta y mercado total. Al mismo tiempo la construcción de la realidad que esta perspectiva impone y promueve está fundamentada en la autonomía de la especialización y la articulación procesual de los diversos estadios de la producción. Desde este contexto, el orden del mundo depende del aislamiento y la soledad, en donde el ser humano, comunitario de por sí, queda fracturado por las condiciones sociales de su existencia y vinculado a la colectividad, al mismo tiempo, por medio de las redes de TV y la internet. El olor de los seres humanos que habitan una misma casa queda filtrado por el olor del plástico, procesadores y las imágenes de video, perdiéndose así el impacto creativo de la relación cara-a-cara.

El ser humano del siglo primero y hasta muy entrada la edad media (para no decir aún hoy en la mayoría de nuestros países “subdesarrollados”) vivía fundamentado en las relaciones cara-a-cara con otras personas, pero a la vez, era un ser en relación personal o casi personal con las fuerzas que dinamizan el mundo. El mundo de aquellos seres humanos era un ámbito ordenado que estaba constituido por la articulación regulada de diversas fuerzas en donde ese ser humano era una de ellas. Lejos de la visión moderna que puede dividir tal ámbito ordenado en segmentos y estudiarlos de forma autónoma, el ser humano antiguo vivía como si el destino estuviese “escrito” de modos diversos en la cotidianidad y en la naturaleza.

De aquí nuestra incapacidad para comprender el culto al emperador como soporte del orden del mundo, como protección contra el caos destructor y por ende como punto convergente de todas las fuerzas que posibilitan la vida, tal y como se observa en la siguiente cita:

Puesto que la eterna e inmortal naturaleza del Universo, a más de los sobresalientes beneficios, concedió graciosamente a los hombres el mayor bien, al traernos en nuestra vida feliz a César Augusto, padre de su propia patria, la diosa Roma, y Zeus Patroos y salvador del común género humano, cuya providencia no sólo ha colmado sino sobrepasado las súplicas de todos -pues están en paz la tierra y el mar, florecen las ciudades en el orden de la ley, la concordia y

la prosperidad, y hay sazón y fruto de todo bien, estando llenos los hombres de buenas esperanzas para el futuro, y de tranquilidad de ánimo con respecto al presente...¹²⁷

Podemos leer esta cita tomada de una inscripción de la época de Augusto como una manipulación del poder político sobre los pueblos sometidos militar y culturalmente. De hecho, lo es, a tal punto que, a partir de esta cita, no podemos valorar o se nos impide valorar el costo humano de esta augusta tranquilidad que se alaba en el texto. Sin embargo, el mismo texto nos pone en contacto con una perspectiva de la realidad como un todo:

- César y Roma fueron el gracioso designio de la naturaleza eterna e inmortal del Universo.
- Felicidad, paz, crecimiento de las ciudades fundamentadas en el orden de la ley, concordia y prosperidad son el producto, en última instancia, de la naturaleza del Universo que se manifiesta en Augusto.
- Esperanza hacia el futuro, tranquilidad y ánimo en el presente son los movilizadores de la vida humana y los elementos básicos que la posibilitan.

El texto nos remite a una concepción integrada de diferentes aspectos de la realidad humana y por ende trasciende el puro análisis político e ideológico con que nos hemos acercado analíticamente a tal fenómeno de la antigüedad. No se trata de acercarnos con ingenuidad a las acciones opresoras o represoras que fueron desarrolladas como parte de este ordenamiento augusto para desvalorizar su costo humano, sino tratar de percibir la distancia de nuestro análisis político e ideológico que compartimentaliza la realidad en aspectos casi autónomos y, comprender, que esta inscripción participa de una visión central de mundo en donde el ser humano no puede vivir sin orden y el tal, por más arbitrario y represor que fuese o sea, es mucho mejor que el caos. El orden del mundo allí propuesto, que nosotros no podemos casi ni imaginar por nuestra nueva condición vital, implica que todos los componentes de la dinámica humana y natural están interligados en un sólo sistema cuyo pilar, desde el punto de vista antropológico es el rey o el emperador o el Templo, o todos integrados en el “orden natural” del cual depende la vida.

Duramente hemos reaccionado cuando, por ejemplo, el televangelista Jimmy Swaggart apoyó, valorando como instrumento de Dios, al presidente costarricense Alberto Monge mientras este se prestaba a la guerra sucia contra Nicaragua. ¿Creía Swaggart en la autenticidad de sus propias palabras o sólo fue una cuestión de estrategia política? Quizá fue sólo lo segundo, pero ¿cómo asumieron estas palabras quienes escuchaban su mensaje por televisión? Estamos seguros de que, para muchos, aún los más pobres, Nicaragua constituyó la amenaza del caos, de la construcción de un sin-lugar que conduce a la muerte frente al orden del mundo que conocían y que aún oprimiéndoles, les parecía mejor que la nada caótica y aterradora de lo nuevo.

La hermenéutica bíblica enriquecida con el lenguaje del mito permite captar estas tensiones como dinámicas pluridimensionales de la realidad de la colectividad humana en donde diversos grupos hacen lecturas y actualizaciones divergentes de estas luchas y orientan sus energías en diferentes prácticas que pueden producir resultados verdaderamente renovadores o claramente destructivos. El mito, no los mitos, es un lenguaje matricial que recoge la dinámica de la especie humana en su esfuerzo por sobrevivir. La recoge de manera no consciente y la mantiene latente y viva por medio de la evocación. Todas las producciones sociales, culturales e intelectuales se alimentan de este lenguaje lo actualizan y redimensionan.

127 Leipoldt y Grundmann. *El mundo del N.T.* Vol. II, pag. 116-117.

Romanos 6.1-11 como recreación del orden a partir de la fuerza vivificadora de Dios

Introducción

Al abrir Romanos estaríamos abriendo un texto que propone una manera de remitologizar la condición humana. Romanos propone puntos de referencia que abren a quienes leyeron una visión cosmológica alternativa y en franca oposición al fondo de la propuesta de la inscripción de Augusto. Pablo “cose” la nueva experiencia humana surgida alrededor de Jesús el Cristo a los pilares fundamentales del orden vigente en su época. En consecuencia, debemos señalar los puntos de referencia que Pablo propone a la hora de “coser” su discurso en el mundo significativo que él habita. Se trata de un orden total en donde la condición humana tiene sentido en tres dimensiones: como persona, como comunidad y como naturaleza. Un discurso no puede comunicar si no se articula al mundo de significancias que construyen un espacio habitable para la comunidad humana. De esta forma, el discurso de Pablo requiere anclarse en puntos clave de tal orden para, desde ahí, decir con sentido lo que desea. Pablo, sin embargo, con su discurso, pudo adaptarse a tal orden modificando puntos que no afecten los referentes fundamentales de tal orden (caso del estoicismo), o rechazarlo sin afectar tales referentes (caso del judaísmo). Tanto el estoicismo como el judaísmo de la diáspora habitan con libertad el mundo dominado por los referentes básicos del orden romano. En el caso del judaísmo de la diáspora ha logrado, en muchos lugares, construir sus espacios culturales y litúrgicos lado a lado con los espacios grecolatinos. Pero Pablo no opta por ninguna de estas dos opciones.

Tomemos aquí, como aporte teórico, la perspectiva de J. Louis Martyn en su artículo *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians* (*New Testament Studies*, vol. 31, 1985, pp. 410-424). Martyn indica con base en Käsemann y Beker “Paul's theology is thoroughly apocalyptic and is different from the theology of early Christian enthusiasm primarily in its insistence a) that the world is not yet fully subject to God, even though b) the eschatological subjection of the world has already begun, causing its end to be in sight” (pag. 11). Señala Martyn a partir de Gá 6.15 y 5.6, que la estructura del cosmos en la antigüedad estaba fundamentada en pares de oposiciones. De esta forma surge la tensión entre la observancia-de-la-Ley y la no-observancia-de-la-ley como un par de oposiciones fundamental a la que Pablo niega validez: “In a word that to which Paul denies real existence is, in the technical sense of the expression, a pair of opposites, what Aristotle might have called an instance of *tanantia*” (pag. 413):

The observation may prove to be of considerable help in our efforts to hear the text as the Galatians themselves heard it. For when we note that Paul speaks about a pair of opposites, and that he does so between the making of two cosmic announcements, we may recall how widespread in the ancient world was the thought that the fundamental building blocks of the cosmos are pairs of opposites. In one form or another we find that thought in Greece, from Anaximander,

to the Pythagoreans, to Aristotle; in Persia, from Zoroaster to the magi; in Egypt, from the Pythagorean traditions to Philo; and in Palestine itself, from the Second Isaiah to Qoheleth, to Ben Sira, to the Teacher of Righteousness, to some of the rabbis. (pag. 413)

Resume, Martyn su hipótesis de trabajo sobre Gálatas de la siguiente forma:

Perhaps in this final paragraph (Gá 6.13) Paul is telling the Galatians that the whole of his epistle is not about the better of two mystagogues, or even about the better of two ways, and certainly not about the failure of Judaism. He is saying rather that the letter is about the death of one world, and the advent of another. With regard to the former, the death of the cosmos, perhaps Paul is telling the Galatians that one knows the old world to have died, because one knows that its fundamental structures are gone, that those fundamental structures of the cosmos were certain identifiable pairs of opposites, and that, given the situation among their congregations in Galatia, the pair of opposites whose departure calls for emphasis is that of circumcision and uncircumcision. (pag. 414)

Pienso que la perspectiva de fondo del planteamiento de Martyn es muy útil para leer Romanos como, precisamente, aporte al reordenamiento de un cosmos que ha sido quebrantado fatalmente por la muerte y resurrección de Jesús. Si tal orden ha sido definitivamente fracturado y destruido en un sentido, pero al mismo tiempo está vigente en otro, el problema antropológico de cómo vivir, como habitar, este orden antiguo y al mismo tiempo habitar el nuevo supone una crisis de sentido que tenderá a buscar apoyo en referentes de-lo-viejo-conocido. Aquí emerge el drama humano de la idolatría: la búsqueda de una seguridad fundamental en medio del cambio radical de la habitabilidad de un orden. La idolatría es vivir en un pasado que ya no existe en medio de un presente que apenas está siendo parido. La forma como Martyn plantea el nuevo par de oposiciones: “El anuncio de la horrorizante muerte del cosmos y el sorprendente amanecer de la nueva creación”, expresa plásticamente el profundo sentido de caos en que las primeras comunidades cristianas tuvieron que “deambular” en el mundo del primer siglo.

La opción de Pablo no es ni adaptarse ni apartarse del cosmos presente, sino la de mostrar el surgimiento de un nuevo punto de referencia en donde el “cosmos” alternativo supone la celebración de la muerte del antiguo y por eso, su discurso en Romanos, y en todas sus cartas originales enfatizará que el punto climático de este nuevo nacimiento es la muerte de Cristo y su resurrección como paradigma de la vida individual y comunitaria de las personas que participan. Las implicaciones sociológicas de este reordenamiento cósmico son, por un lado, aniquiladoras de instituciones, pero a la vez, irrealizables en forma absoluta en la brevedad del presente. Es aquí donde el elemento equilibrante de lo escatológico como espera supone un aporte básico que fortalece las prácticas humanas como medios efectivos de verificar la vitalidad del nuevo cosmos parido por el mismo Dios en la muerte y resurrección de Jesucristo.

Dentro de la propuesta de Pablo emerge la liberación de las energías profundas que explicábamos en el primer apartado: la victoria de los pequeños y frágiles. En este sentido el reordenamiento que propone Pablo es básicamente movilizador, convocador, por medio de la evocación de la energía que alimenta la lucha de los seres humanos por sobrevivir. Esto en franca oposición al nuevo orden que Pablo habita, el imperio romano en el siglo primero, en donde la sobrevivencia es la prerrogativa del poder absoluto simbolizado en una persona, el Emperador, que se filtra en las instituciones y clases dominantes que le dan cohesión a tal orden.

Los juegos en el circo son el símbolo más dramático de cómo ese orden particular plastifica el drama de la especie humana en su lucha con las fuerzas de la vida y la muerte, exponiendo el poder destructor de su energía y al mismo tiempo su espiritualidad que penetra todas las esferas de

la organización social, cultural, religiosa, económica. Los espacios de las graderías donde están los espectadores y de la arena donde se desarrolla la trama psicobiológica de la evolución humana, se transforman en el magno ritual en que Roma y las ciudades grecolatinas celebran su victoria contra las fuerzas naturales (lucha entre personas y animales) y las otras culturas (lucha entre personas). El ritual de los juegos refuerza, en quienes observan, el sentido de habitabilidad de su orden al poder controlar simbólicamente la vida y la muerte de quienes vivencian el drama humano y ecológico por sobrevivir abajo en la arena.

El fundamento de la cruz y la resurrección en la teología paulina expresan simbólicamente la subversión del tipo de ritual expuesto en los juegos. La teología paulina reconstruye el orden del mundo devolviendo a la vida una profunda dignidad y afirmando que la relación vivir-dentro-del-orden-es-vivir-muriendo mientras que en el crucificado-resucitado, morir-dentro-del-orden-es-vivir-auténticamente.

Análisis estadístico de términos clave en la sección 5.1-8.39 de Romanos.

Nos ubicamos dentro de la estructura que propone Elsa Tamez en la sección 5.1-8.39 y en particular en el capítulo 6 de Romanos. Dado el aporte teórico anterior, iniciamos el estudio exegético con un análisis estadístico que nos permita valorar cuáles son las palabras sobre las que Pablo construye los fundamentos de su reflexión.

Tomando como clave de lectura el pensamiento de Martyn resumido en la antinomia “la horripilante muerte del cosmos y el sorprendente nacimiento de una nueva creación”, emerge con particular fuerza el verbo “reinar”. Esta raíz griega que designa el sema rey/reinar tiene la connotación primaria de poder y orden del cosmos en el sentido de que la autoridad legítima sería la “materialización de los poderes organizadores del cosmos” (Walter Wink. *Naming the Powers*, 1984, pág. 5)

La raíz de esta palabra aparece 25 veces (entre sustantivos y formas verbales) en las cartas paulinas y deuteropaulinas. De estas 25, 6 veces (1x 5.14, 2x 5.17, 2x 5.21, 1x 6.12) aparece en forma verbal en la sección de Ro 5.1-8.39 y en particular en las subsecciones 5.2-21 y 6.1-7.6. También sucede en forma verbal además de Ro, únicamente en 1Co 15.25 que es un texto estrechamente vinculado a Ro 6 lo mismo que 2Ti 2.12 en donde el autor cita Ro 6, y dos veces más en 1Co 4.8 con fuerte sentido irónico y en un contexto totalmente diferente. Este uso verbal de la raíz *basile*. nos pone en el contexto del ejercicio del poder como dinámica y fuerza movilizadora de la comunidad humana en un contexto de habitabilidad. Dado el porcentaje de esta raíz en forma verbal en esta sección en relación con su uso en el corpus paulino y dtrpaul. su importancia es clara y definitiva: dos poderes organizadores están en lucha dentro de la comunidad humana. Esta comunidad, que dentro del tenor de la carta apunta a personas vinculadas a Jesucristo, no está en una lucha cósmica metahistórica en sentido estricto. Se trata de una lucha cósmica dentro de la cotidianidad y por ende dentro de la historia humana.

En contraste con la perspectiva moderna en donde el individuo por principio es autónomo y autosuficiente, incluso más allá de las condiciones de su comunidad, en la antigüedad se trata de una lucha cósmica ya que la relación fundamental es individuo-comunidad-naturaleza. Si bien Pablo no apunta directamente a una visión apocalíptica en donde todos los poderes cósmicos están en pugna en el cielo y en la tierra al estilo de Ap. 12-14, el hecho de que esta lucha se esté dando al interior de un grupo (comunidad de fe) dentro de la comunidad mayor, lo cósmico se da ya por la impronta de la prevalencia de lo comunitario sobre lo individual. En otras palabras, al darse una

lucha de poderes intracomunitaria se simboliza la lucha efectiva de todo el cosmos en un breve espacio particular. Veamos los textos en donde esta tensión cósmica se da:

5.14 No obstante, **reinó la muerte** desde Adán hasta Moisés, aun en los que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán, el cual es figura del que había de venir.

5.17 Si por la transgresión de uno solo **reinó la muerte**, mucho más **reinarán en vida** por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia.

5.21 porque, así como el pecado **reinó para muerte**, así también **la gracia reinará** por la justicia para vida eterna mediante Jesucristo, Señor nuestro.

6.12 **No reine, pues, el pecado** en vuestro cuerpo mortal, de modo que lo obedezcáis en sus apetitos;

Se pueden observar las oposiciones en 5.17 y 21 de estos dos reinados irreconciliables que se debaten a muerte en las prácticas de quienes creen es Jesucristo. Las formas verbales ponen el acento, precisamente, en el aspecto energético y dinámico de los poderes, relacionando, por un lado: reinado-muerte-pecado y, por otro lado: reinado-gracia-justicia-vida.

Como correlato de reinado aparecen las formas de la raíz servir: ser esclavizados/esclavos. Estas aparecen en la sección 5.1-8.39 aparece 13 veces de 60 en total en los escritos paulinos y deuteropaulinos: Ro 6.6,16,17,18,19,20,22, 7.6,25, 8.15,21. En el capítulo 6 aparece 9 veces, 3 en formas verbales y 6 como sustantivos en posición atributiva en su mayoría. La mayor concentración de estas palabras sucede en la sección 6.12-23 en un contexto en donde domina el verbo *paristhmi* que es en primer lugar un término técnico del lenguaje sacrificial helenístico: ofrecer, y presentarse ante una autoridad: el emperador o un juez; en segundo lugar, en los LXX, esta palabra tiene, en perspectiva amplia, el sentido del siervo que se presenta ante su amo, pero cuando aparece con el término *leitourgeo* tiene el acento de presentarse ante Dios para servirle ¹²⁸. Este es el mismo verbo que aparece en Ro 12.1 también como término técnico del lenguaje sacrificial helenista.

En la subsección 6.12-23 las formas verbales de esclavizar aparecen en tensión con el verbo liberar (5x en Ro en la sección 5.1-8.39: 6.18,20,22, 7.3; 8.2,21). Además, una forma sustantiva-atributiva de esclavo en tensión con una forma sustantiva-atributiva: liberados. Quedando plasmadas así las oposiciones:

6.18 y **libertados del pecado**, vinisteis a **ser siervos de la justicia**.

6.19 Hablo como humano, por vuestra humana debilidad: así como para iniquidad presentasteis vuestros miembros **para servir a la impureza y a la iniquidad**, así ahora para santificación presentad vuestros miembros para servir a la justicia.

6.20 Cuando **erais esclavos del pecado**, **erais libres con respecto a la justicia**.

6.22 Pero ahora que **habéis sido libertados del pecado y hechos siervos de Dios**, tenéis por vuestro fruto la santificación y, como fin, la vida eterna,

Continúa el texto poniendo el acento en el aspecto dinámico por encima de la estaticidad del sustantivo-atributo (4x contra 2x). Sin embargo, si consideramos la forma de estas frases descubrimos un quiasmo por inclusiones en donde los versos 18 y 20 serían A y A' y su eje B marcaría lo cualitativo por medio de las formas del verbo ser. Por relación de paralelismo sinónimo se vincula Dios con justicia dado que 18a y 20a y 22a tienen como objeto el pecado y 18b y 20b la justicia, la frase de 22b debería tener el mismo objeto de 18b y 20b, pero este ha sido cambiado por la palabra: Dios.

En el ámbito del nuevo cosmos que ha nacido por la acción gratuita de Dios en Jesús el Cristo la nueva esclavitud, cualidad con la que nos presentamos ante Dios y la comunidad, está orientada por la fuerza de la espiritualidad de la justicia. La relación antropológica

¹²⁸ Coenen. *DTNT*. Vol 1, pag. 318-319.

individuo-comunidad-naturaleza tiene sentido en un nuevo orden que es efectivamente habitable mientras la comunidad se dinamiza por la energía liberadora de la justicia-gratuidad de Dios. Se nota un contraste muy fuerte con la mentalidad moderna que aísla al individuo y lo erige en fundamento del cosmos, el pasaje apunta a la relación individuo-comunidad-naturaleza en donde el reinado de un poder es fundamental para que la habitabilidad del mundo sea posible. Este poder es el reinado de Dios ante quien debemos presentarnos como sacrificios vivos (Ro 12.1). La cualidad de este sacrificio es el estar “vivo” y anula la muerte de las víctimas como requisito para el apaciguamiento y el estar bien con la divinidad.

En este contexto debemos integrar las formas de señor/señorear las cuales suceden 9 veces: 6x como título que cualifica a Jesucristo y sólo 3 en formas verbales: 6.9, 14, 7.1:

6.9 y sabemos que Cristo, habiendo resucitado de los muertos, ya no muere; la muerte **no se enseño**rea más de él.

6.14 El pecado **no se enseñoreará** de vosotros, pues no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia.

7.1 ¿Acaso ignoráis, hermanos (hablo con los que conocen de leyes), que la ley **se enseño**rea del hombre entre tanto que este vive?

Como se puede apreciar “señorear” está vinculada a la presencia dinámica del poder del pecado, la muerte y la ley que ya no son efectivos dentro del nuevo orden inaugurado por Dios. Debemos relacionar “señorear” con “reinar” en esta sección.

El texto, sin embargo, está saturado con las palabras pecado/pecar y muerte/morir. Iniciemos con pecado/pecar como polo significativo de la sección en tanto poder que domina y mata, tipificando así la espiritualidad del orden presente, su fuerza y su dinámica. El término “pecado” tanto en formas verbales como sustantivales, en una estadística preliminar dentro del contexto de las cartas paulinas y deuteropaulinas aparece aproximadamente 75 veces. De estas, la sección 5.1-8.39 cuenta con 49 y el capítulo 6 con 17, es decir, aproximadamente un 25% del total, mientras que la sección 5.1-8.39 cuenta con el 65%. Podemos decir que esta sección y el trozo 6.1-12 nos dan la impresión de estar, los seres humanos, sumergidos en el pecado como una presencia inevitable y omnipresente, pero en crisis. Un término relacionado con pecado es *adikia* (injusticia) que aparece una vez en esta sección mientras que predominó en los capítulos 1.18-3.5 (6x) de un total de 17 ocurrencias en las cartas paulinas y dtrpaul.

Junto a pecado e injusticia aparecen los términos muerte, morir, mortal. De la base griega *thanatos*, la estadística en las cartas paulinas y dtrpaul. indica 47 términos, básicamente sustantivos. De esta cantidad, 24 aparecen en la sección 5.1-8.39, siete de los cuales suceden en el capítulo 6. Junto a *thanatos* aparece la raíz *nekro*. “muerto” (47x: P. y DtP), 9x en nuestra sección y 4x en el capítulo 6. Aparece 2 veces “mortal” en la sección y 1x en el Cap. 6. Además, el verbo morir (*apothanein*) 28 veces en total, 15 de las cuales están en la sección que contiene el capítulo 6 y dentro de este 5 veces. De nuevo la connotación de muerte cunde por toda la sección, aunque se desdobra dado que el uso de *thanatos* y de *nekros* tiene matices opuestos vinculados a la fuente primordial de vida en tanto se refieren a Jesucristo y a los que creen en él.

Pecado y muerte conforman el poder destructor que reina en el viejo orden y al cual ya no están sometidos quienes han creído en Jesucristo. Junto a pecado y muerte se establece un vínculo negativo y coercitivo en el término ley. Así ley pasa a formar parte del triunvirato que apreciamos relacionado con señorear. Ley aparece 34 veces en los capítulos 1.18-4.16; 33x en 5.1-8.39 pero con especial énfasis en el capítulo 7: 23x. En total 67 apariciones en Ro contra 96 en todos los escritos paulinos y dtrpaul.

En oposición a los términos relacionados con la muerte aparecen, en toda la sección, los relativos a vida y vivir. En esta lista de términos debemos contar: vivir, vida, hacer vivir-vivificar (27x los tres), resucitar (1x), levantarse –de entre los muertos- (2x), vivir (3x). En el capítulo 6 la triada primera sucede 9 veces, los términos relativos a la resurrección 3x, y ninguno del tercer término. Este es el otro poder que pugna contra su opositor primordial: la muerte. El texto libera una tensión que penetra toda la condición humana dándose esta dentro del esquema antropológico: individuo-comunidad-naturaleza, se proyecta como lucha cósmica que, en términos del orden establecido, juega un papel caótico. La vida tal y como la propone Pablo, vinculada a gracia-justicia supone el núcleo significativo que quebranta los límites del orden y reorganiza la habitabilidad del cosmos. Se revela de manera asoladora, desde el punto de vista de la resimbolización, lo que se planteó en la sección 1.18-4.25, que la vida vivida dentro del orden presente sólo es experiencia de muerte.

Vinculados a vida/vivir emerge la raíz “justicia”: justo, hacer justicia, justificar. 96 veces suceden términos vinculados sinónimamente de los cuales Ro cuenta a su haber con 64, de estos, 31 forman parte de la sección 1.18-4 -21, y 7 en el capítulo 6. Junto a justicia y vida encontramos “gracia y dones/don” 11x los tres en la sección y 3x en el cap. 6.

Otros términos particularmente llamativos en la sección y en capítulo 6 son: 5x ofrecer/presentarse en sentido litúrgico, libertar 6x en toda la sección, 3x en el capítulo 6.

En conclusión, podemos apreciar que “reinar” como verbo de aspecto dinámico juega el papel articulador dentro de una sección (en particular capítulos 5-6) en donde se debate la tensión entre la acción destructora del pecado y la vivificadora de la gracia. En todos los casos la acción verbal es dominante dado que el acento del capítulo 6 es práxico y por ende ético.

Estudio de las estructuras de los capítulos 5 y 6.

Aunque nuestro trabajo enfoca principalmente la sección 6.1-11, para poder explorar las fuentes significantes de ese capítulo, hemos tenido que retirarnos un poco para identificarlas con mayor claridad. De este modo, encontramos que la fuente principal dentro de la sección anterior (1.18ss), está en 4.13-25 en donde el tema central gira en torno a Abraham. El mismo Pablo ha construido esa fuente significativa a partir de un referente que tuvo que ser conocido por su auditorio.

Dentro de esta subsección 4.13-25 el primer elemento germinal está en una conclusión teológica fundamental que hace el mismo Pablo luego de una cita de la Escritura:

Dios que da la vida a los muertos
y llama a las cosas que no son para que sean
(BJ Ro 4.17)

La resonancia de esta afirmación teológica emerge con fuerza en la sección 6.1-11 con referencia a la resurrección de Jesús. De este y a este primer elemento germinal surgen y se agregan otros que se desarrollarán en los capítulos 5 y 6. El siguiente paso lo da Pablo en el verso 18: “quien, esperando contra toda esperanza, creyó y fue hecho padre de muchas naciones...”. El desarrollo de la afirmación teológica del verso 17 crece. Así la fe en el poder creador y vivificador de Dios es una fuerza que fortalece la esperanza en un contexto donde todo está en contra de ella: el cambio, la vida nueva es viable.

Tanto Abraham como Sara están “muertos”/estériles, de ambos no puede brotar la vida, el creer de Abraham aquí es vivir de acuerdo con la confianza en la fuerza vivificadora de Dios. Este es el corazón de esta sección y la fuente energética de las discusiones en los capítulos 5 y 6. De esta

actitud de Abraham, de su energía, Pablo construye un punto de referencia alternativo en donde ubica dos elementos centrales, por un lado, el que Dios es creador y vivificador, y por el otro lado, que la fe consiste en vivir sustentado en esa premisa/energía. En un sentido Pablo hace ver que tanto Abraham como Sara fueron resucitados, revivificados por Dios, para tener descendientes, una cosecha que aún no acaba y que incluye al nosotros del texto. Por tanto, la resurrección de Jesucristo recoge este núcleo teológico y lo eleva al nivel de un nuevo paradigma en donde el poder ejercido por Dios muestra esta vitalidad que no puede ser contenida.

Análisis de las estructuras 5.1-6.11

El estudio detallado de estas estructuras es complejo y no es posible desarrollarlo en este trabajo, el objetivo de presentarlas es potenciar el análisis de la sección que nos interesa: 6.1-11. Dijimos anteriormente que 4.17ss es la fuente energética por así decirlo de donde estos dos capítulos toman la fuerza significativa y tejen sus argumentos. Dios, según leímos allí, es vivificador, ese es su ser y su hacer: levantar de entre los muertos, producir vitalidad allí donde existía muerte/esterilidad. La fe no es aceptar este hecho sino alimentarse de él/El. La fe se presenta como una orientación de la energía vital del ser humano que asume la fuerza vivificadora de Dios y la proyecta dentro de las condiciones comunitarias creando a su vez algo nuevo. Esta novedad es lo que hemos insistido en llamar un nuevo orden que, partiendo del esquema antropológico individuo-comunidad-naturaleza reorganiza el cosmos y transforma las luchas comunitarias e individuales dentro de la cotidianidad y la histórica en luchas cósmicas. La fe en Dios que es vivificador y creador es una espiritualidad, energía orientada hacia el vivificar y crear que fluyendo de la fuente (Dios) permea con la novedad de la esperanza todo cuanto toca. Por esta razón, esa fe también, en un sentido, es excluyente, rechazando la muerte/esterilidad como destino último y como ser absoluto en y del cosmos.

Siendo la vida la condición fundamental en que el ser humano existe, esta es el núcleo fundamental de sus luchas, sufrimientos, alegrías y objetivos. Al construir órdenes en donde ese valor fundante y fundamental queda en estado crítico, negado, aprisionado, por la dinámica de unos símbolos, instituciones, y prácticas, el ser humano contradice el fondo de su orientación básica: sobrevivir. Preso en su temor a la libertad de crear y amar la vida, el ser humano termina esclavo de la injusticia y del desorden más radical. Se hace necesaria una ruptura que posibilite el reordenamiento de un cosmos que asume como organizador simbólico del individuo-comunidad-naturaleza, el temor a la vida como modo de ser y que, por ende, se transforma en asesino y destructor. Este punto de referencia alternativo debe estar ubicado fuera de este orden deformado y debe desencadenar la fuerza vivificadora de Dios. Para Pablo, ese punto de referencia es Jesús el Cristo que ha sido levantado de los muertos. Jesucristo es el lugar en donde Dios se abre a los seres humanos como vivificador. El que cree en él, como Abraham, vive en la esperanza que es contra toda esperanza. (4.18) haciendo efectiva la fuerza vivificadora de Dios.

Entramos aquí en la primera subsección del capítulo 5: 5.1-11. Hemos determinado en que el verso 6 es el eje de esta. Nos induce a pensar así el doble adverbio *eti*: aún/todavía, el cual enfatiza la condición de las cualidades débiles e impíos y del indicador de tiempo: *kata kairon* (al llegar el tiempo). El carácter enfático de los dos *eti* se nota claramente en la traducción de Käsemann: “For when we were still weak, even then Christ died for the ungodly” (*Commentary* pag. 131). Con Metzger¹²⁹ pensamos que las diversas variantes textuales pudieron haber nacido en procura de aclarar lo que a todas luces es una redundancia en la redacción del verso 6.

129 Bruce M. Metzger. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second Edition, pág. 453. Así también indica la primera edición pág. 512.

Surge, entonces, una paradoja que es acentuada por el argumento del v. 7: la muerte de Cristo contradice el sentido común y esto la hace aún más extraordinaria e imposible de captar. Al ser la vida el sentido absoluto del ser humano, su más valioso tesoro,  c mo invertirla en lo que no tiene valor?

Este concepto se enfatiza en 5.8b: “porque aun siendo pecadores nosotros, Cristo por nosotros murió”. Lo que hace de este el momento adecuado, preciso, fundante, es el amor de Dios, que en el momento donde debía prevalecer el castigo (Cólera v. 9b.) por la injusticia humana, “derrama” su amor (5.5) y lo “muestra/prueba” (5.8). El sentido, en consecuencia, del participio griego que se traduce por “habiendo sido justificados” (5.1 y 5.9) hace que su aspecto forense sea el menor, al ser marcado por la fuerza, teológica, vivificadora de Dios. “Habiendo sido justificados” se traduce como un acto creacional en donde un nuevo cosmos es inaugurado en el momento en que debía prevalecer su destrucción. Pero esta destrucción, de algún modo sí se llevó a cabo en el nacimiento de lo nuevo, pero al contrario de lo esperado la muerte fue la fuente de la vida y no el fin merecido. “Paz” (5.1) y “reconciliación” (3x 5.10-11) se alimentan de la impronta vivificadora del amor de Dios que produce vida cuando se imponía el ejercicio absoluto de Su Cólera (5.9b).

La presencia de Adán, el primer ser humano, en la siguiente sección: 5.12-21 refuerza la lectura que hemos venido haciendo en donde Dios aparece como fuerza creacional y vivificadora. Dios creó a Adán como acto primero de su ser que da vida en un contexto de esterilidad como se aprecia en el relato J de la creación. Ahora, Pablo pasa del argumento teológico (5.1-11) al antropológico (5.12-21) sobre enfatizando la analogía como se muestra en el uso abundante de las partículas: *wsp r*, *outws ws*. El énfasis en la analogía es un artificio literario que envuelve a la persona que lee, de tal modo que esta se encuentra como parte de una situación en donde voluntaria o involuntariamente participa. Vale recordar aquí el esquema individuo-comunidad-naturaleza. La sección prepara el argumento de la sección siguiente: 6.1-11 que es una resimbolización del bautismo.

Surgen de esta sección (5.12ss) una serie de problemas particulares de las ciencias bíblicas los cuales K semann va discutiendo uno a uno: los dos eones, lo mitológico, etc. Es nuestro criterio que el problema en que se sumen las ciencias bíblicas en parte deviene de su dependencia de posturas filosóficas que no toman en cuenta al ser humano en su condición más elemental: como ser vivo. Lo que queremos afirmar es que la falta de una antropología originada en investigaciones a partir de una comprensión del ser humano como ser psicobiológico es fundamental para captar las tensiones más primarias que hacen de toda la especie eso, una especie con problemas característicos y propios de su condición biológica. Pablo, alejado de las discusiones filosóficas de los siglos XIX y mediados del XX, se encuentra frente a un problema fundamental:  c mo vivir esa nueva creación de Dios en el corazón de un mundo que para él y, supongo, muchas personas de las primeras comunidades, ya no tiene sentido, pero sigue teniendo poder? El problema es el del sentido de la vida no como especulación filosófica sino como esfuerzo colectivo de reordenamiento del cosmos con el propósito de sobrevivir.

Uno de los elementos clave que señalamos en el capítulo primero es que el ser humano no puede vivir en el caos y que todo proceso de reordenamiento supone el caos para el orden que lo sufre. Las tensiones sociales, económicas se perciben con mayor transparencia dentro de estos procesos, pero no sucede lo mismo con las crisis psicológicas y psiquiátricas, las cuales generan enormes cantidades de angustia que se observan en conductas y dinámicas sociales determinadas, pero en una profunda ambigüedad. Pablo, aún sin estar plenamente consciente de toda esta crisis s  entiende que su punto de vista es caótico, que está poniendo las cosas en un orden que puede y de hecho resulta, en muchos casos ininteligible pero quizá por eso, movilizador. No sólo trata de convencer sino de evocar, de trascender el puro argumento lógico para anclarse en un espacio en

ebullición constante: el anhelo de sobrevivir. En este punto, Pablo está actualizando fuerzas fundamentales de la comunidad humana y para eso, él también, como ser humano, vuelve a la fuente: el protolenguaje del mito.

Entonces las discusiones sobre los mitos específicos que la historia de las religiones ha puesto a la luz y que conviven con y en el mismo Pablo, no son un problema de corte literario sino la materia prima de su esfuerzo. Pablo mismo se enfrenta a una situación caótica. Sin esta mediación Pablo estaría mudo al no participar del mundo simbólico que lo parió.

El eje de la sección lo hemos localizado en 5.16 que la Biblia de Jerusalén traduce así:

Y no sucede con el don como con las consecuencias del pecado de uno solo; porque la sentencia, partiendo de uno solo, lleva a la condenación, mas la obra de la gracia partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación.

La traducción de Käsemann nos parece más clara y pone el acento en el contraste entre Adán y Jesús:

What is given is not like that which the one sinner (did). For judgment led from the one to condemnation, but the work of grace of one led from many transgressions to justification. (*Commentary* pag. 140)

El núcleo de esta sección retoma el fondo de la sección anterior: el amor creador de Dios es el que justifica al ser humano. El v.16 es el punto en donde converge esta fuerza creadora que es Dios. Si por uno el cosmos actual está marcado por la Cólera, por uno diferente, pero igualmente primordial, emerge de nuevo la fuerza vivificadora. Se enfatiza otra vez, como en la sección anterior este fundamento del nuevo cosmos naciente: “Si por el delito de uno muchos murieron.” (5.15) y “la muerte reinó por causa de uno” (5.17) ahora aparece en ambos versos el contraste magnificado: Mucho más la gracia de Dios, la sobreabundancia de su gracia.

Aparecen en ambos versos 15 y 17 dos cadenas de palabras que imbrican los fundamentos de la teología paulina (traducción de BJ):

15b. ¡Cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre Jesucristo, se han desbordado sobre todos!

17b. ¡Con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por uno solo, por Jesucristo!

Las secciones A (vv 12-14) y A' (vv. 19-21) de esta subsección están marcadas por las partículas *wsp̄er* y *outws*, las cuales ubican a quien lea en el contexto de la analogía y de algún modo le envuelven. A y A' son antitéticas ya que A es negativa en el sentido de que sólo expresa el cómo de la presencia del pecado y la muerte dentro de este cosmos, mientras que en A' emerge el oponente: el reinado de la gracia por medio/o a causa de la justicia.

En 5.20 hace su entrada la ley en esta sección: “mas vino la ley para que abundase el delito y donde abundó el pecado sobreabundó la gracia”. La ley queda marcada por su relación con el pecado y la muerte como parte del cosmos que ha muerto sin saberlo y que aún pretende imponer su vigencia. En el análisis estadístico que hicimos arriba se observa como el término ley será protagonista en el capítulo 7.

La sección siguiente 6.1-11, que es la sección clave de este trabajo está marcada por esta analogía que aporta la sección anterior. El bautismo no es tratado teológico o doctrinal sino un ritual en el contexto de un proceso de iniciación. Por decirlo de algún modo, el creyente asume este

nuevo cosmos que ha nacido en la muerte y resurrección de Jesús por medio del bautismo. Al ser bautizado en la muerte, y la muerte de Jesús, el creyente queda fuera de la dinámica del reinado del pecado y empieza el vivir con Dios.

Los versos centrales de la sección son 6-7. En ellos se plantea la destrucción del viejo ser humano “que está crucificado para que sea destruido el cuerpo de pecado y no sirva al pecado pues quien ha muerto ha sido justificado del pecado.” La idea que prevalece es que la ruptura con el orden presente no puede hacerse a poquitos o formalmente, los alcances del ritual del bautismo son cósmicos, nos une a la fuerza vivificadora de Dios. De ahí que debemos leer los subjuntivos griegos no como posibilidad o deseo sino como propuesta, proyecto, alternativa. No es exactamente una decisión sino, analógicamente, un involucrarse o sumergirse en un nuevo mundo que se está gestando en la comunidad de fe.

La muerte el creyente en el bautismo no es formal sino real, la persona concluye su vida dentro del cosmos presente y queda abierta a una nueva en la que debe caminar (6.4). En esta subsección A y A' son antitéticas en donde la afirmación de 6.1-2 es negación de los fundamentos de la fe tal y como la hemos venido explicitando, mientras, en oposición a lo anterior 6.10-11 es la forma alternativa como lo expresa el v.11 “así, también vosotros consideraos a vosotros mismos muertos verdaderamente al pecado y viviendo con Dios en Cristo Jesús”.

Las secciones B y B' convergen en la resurrección de Jesús y la impotencia de la muerte sobre él y por ende sobre los creyentes. Algo similar sucede en C y C'. En C' v.8 aparece el concepto “fe” que refuerza el concepto que venimos desarrollando desde 4.17ss. Fe es la orientación de la energía vital humana hacia la energía vivificadora de Dios. Pecado y muerte, dos palabras que inundan esta sección han quedado fracturadas y resimbolizadas: la muerte con Cristo lleva a la vitalidad de Dios, la vida en el pecado lleva a la estaticidad absoluta de la muerte. Usamos el verbo “llevar” en la frase anterior no como conclusión de la vida sino como fuerza que es ejercida en la cotidianidad: el ser humano es llevado día a día, empujado si se quiere, por la espiritualidad del orden del pecado, o por la espiritualidad del nuevo orden.

Las tensiones fundamentales de este pasaje serían: vivir-morir/morir-vivir. En el primer dúo, la condición de vivir significa habitar y ser habitado por la dinámica del orden presente en donde, como ya hemos visto reina efectivamente el pecado y la muerte. El segundo dúo, implica la situación de morir con Cristo que significa ser habitado por y habitar cotidianamente en la fuerza del reinado efectivo de la gracia de Dios.

Estas tensiones están cruzadas por dos otras fuentes energéticas, la estaticidad vinculada a la condición de muerte y la dinamicidad vinculada a la condición de estar viviendo. Es así como 6.1 abre el problema con un verbo caracterizado por la estaticidad: “permaneceremos” y posteriormente es vinculado en 6.2 con el verbo “viviremos”. Por esta razón hemos estado usando la imagen de “habitar”. Lo que sucede es que existe una dinámica también en el dúo vida-muerte, esta es la negación de la esperanza contra toda esperanza y la resignación y participación en lo inevitable: fuera del orden no hay salvación. El uso de “habitar” en el contexto de la tensión muerte-vida implica la dinámica creacional y vivificadora de Dios. Entonces el orden que es habitable está dentro y fuera de uno mismo y de la comunidad y la naturaleza, es una fuerza efectiva y, por ende, el ritual del bautismo tal y como lo presenta aquí Pablo desemboca en la segunda tensión: la de muerte-vida. Pablo opta por la dinamicidad como clave hermenéutica para reconstruir el cosmos que él mismo ha asumido impulsado por la espiritualidad de Dios: el cambio es posible, Dios levantó a Jesucristo de los muertos, nos levantará a nosotros también, resucitó los cuerpos muertos/estériles de Abraham y Sara entonces ¿cómo podemos seguir habitando el orden que más bien destruye y mata?

A este argumento se le agrega el de la sección siguiente 6.12-23 en donde se funden los elementos cúltricos con la palabra “ofrecer/presentar” y el sociológico/político/militar/cosmológico con las palabras “ser liberados/obedecer”. Es imposible separar estos niveles, distintos para nosotros habitantes del siglo XX y casi XXI, pero integrados para los habitantes del siglo I en donde tocar un punto es afectarlos todos. El verso 15 es el eje central ¿cómo podemos vivir en el pecado al ser alcanzados por la gracia? La liberación total se ha dado ya y nuestros miembros forman parte del ejército de liberación que actúa por medio de la justicia que es el corazón de Dios: acto creador y vivificador. Entonces ¿cómo continuar obedeciendo a nuestros deseos violentos y egoístas? (6.11). Al contrario, la novedad de vida (6.4) es el nuevo camino de donde surge el fruto que es para santificación (6.22).

En esto consiste el nuevo poder bajo el cual habitamos en un cosmos recién nacido: la justicia, que, en estos capítulos, está marcada por la fuerza vivificadora de Dios.

Volvamos brevemente a la propuesta de interpretación del circo romano en donde se realiza el drama humano que sólo se resuelve en la muerte de quienes participan en la arena y en donde los espectadores disfrutaban de la muerte dentro de un orden que supuestamente tienen bajo control. El circo como simbolización del drama humano ha sido destruido por la muerte y resurrección de Jesús. Quien ha muerto al pecado y está viviendo ahora para Dios el drama humano de la sobrevivencia, la lucha por vencer la muerte es un acto recreacional comunitario, histórico y por lo mismo cósmico. La muerte ya no es un espectáculo visto desde las graderías del circo sino una condición básica para la nueva vida. El nuevo espectáculo es la permutación de la muerte de Jesús a la resurrección, y en esa permutación, todos los creyentes somos partícipes en la dinámica del bautismo.

El orden del mundo no depende ya de la muerte como destino sino de la vida como don. El culto entonces no es un espacio sagrado en donde tratamos, en muchos casos sin éxito, de buscar el perdón y por medio del sacrificio (la muerte de un ser viviente que es inocente como sustitución o mediación) el beneplácito de la divinidad. La divinidad que requiere derramamiento de sangre para perdonar ha sido aniquilada. No es el mérito o la muerte aquello que construye y/o sostiene la paz del cosmos, al contrario, es la vivificación de quienes están muertos lo que realiza la ansiada paz: la vida es el don de Dios.

A modo de conclusión

Como señalamos en la introducción, este trabajo es una agenda de investigación no algo terminado. Esto nos lleva a meditar en las implicaciones de los elementos que hemos abierto para el análisis y tratar de proponer una conclusión provisional. El ser humano necesita el orden para que su existencia sea posible, sin embargo, ningún orden puede fundamentarse en el principio de que, para su sostenimiento, el derramamiento de sangre de personas o animales inocentes es condición indispensable. Pablo parece comprender a Dios de modo inverso: Dios es fuerza creadora y vivificadora, fuerza que reina sobre nosotros para que, en la construcción de nuestros símbolos, comunidades, instituciones, celebraciones, etc. la vivificación de los seres humanos sea el principio rector. Dios nos alcanzó con la sobreabundancia de su gracia cuando habíamos ganado su Cólera ¿por qué él desistió de destruirnos? Esta es la cuestión clave a la que Pablo contesta: por puro amor.

En la muerte del justo, el propio orden ejecutor decidió que el derramamiento de sangre era lo justo para mantenerse vivo negando la validez de su propia justicia que pasa así a ser injusticia. Esta postura muestra la fuerza de su espiritualidad que destruye y mata como medio para alimentarse y crecer. Dios quiebra el círculo vicioso de la muerte y con Jesucristo abre un nuevo ámbito que ofrece una habitabilidad en donde impera Su fuerza vivificadora. La estaticidad del orden

presente en donde domina el pecado reduce al ser humano a la impotencia, reprime y aniquila mientras que Dios libera y abre la justicia como la energía que brota de la fuente primordial que es esa cualidad de Dios que da vida a los muertos.

Las implicaciones son relativamente simples en cuanto a principio, pero difíciles en cuanto realización pues vivimos ambiguamente, habitando dos órdenes opuestos al mismo tiempo. La cuestión es ¿podremos renunciar al egoísmo violento como espiritualidad que nos moviliza?

Desde el punto de vista de la formación teológica ¿cómo podríamos implementar este nuevo orden vivificador? Si pensamos que ya hemos empezado a desarrollarlo yo diría que hemos perdido de vista esta condición ambigua de la misma condición humana que, en su esfuerzo por no caer en el caos, decide ir cambiando aspectos más formales que atender el fondo del problema en donde nuestro deseo de sobrevivencia, enmascarado bajo los más altruistas y comprometidos ideales “permanece”, e impide que la nueva creación siga su rumbo hacia la novedad de vida. Se trata no de una cuestión ética en primera instancia, sino de una cuestión de fe. En consecuencia, nos preguntamos ¿existe hoy, entre nosotros y nosotras, quienes nos llamamos seguidores/as de Cristo, algo parecido a lo que Pablo denomina fe en estos textos de Romanos?

Bibliografía

- Aland, Kurt; Black, Matthew; Martini, Carlo M.; Metzger, Bruce M.; Wikgren, Allen. (Editores). *The Greek New Testament*. SBU e Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, 1994. Cuarta edición
- Coenen, Lothar. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, España, 1980–1985. Cuatro tomos.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. W. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1990. 428pp.
- Martyn, J. Louis. “Apocalyptic Antinomies in Paul’s Letter to the Galatians” en *New Testament Studies*, Vol 31, 1985, pp. 410-424.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies, London/New York, 1994. Segunda edición.
- Nestle, E., y Aland, K., eds. *Novum Testamentum Graece*. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1993. Edición 27.
- Ubieta, J.A. (director Equipo de traducción). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1975. Biblia. 1836 pp. 2a.ed.revisada y aumentada.

La vida sin propósito: la hermenéutica bíblica desde una masculinidad en proceso (1998)¹³⁰

Introducción

Empecé a leer hoy el borrador de un libro de una pareja de amigos a quienes quiero mucho. El libro es un material sobre un tema bíblico que ellos consideran relevante y que refleja la profunda espiritualidad de ambos, así como su compromiso con los pobres y la situación de América Latina. Es la riqueza de este compromiso, bien documentado por el currículo de los dos, lo que me permite hacer la crítica que inicio con esta introducción. Debo decir que es una crítica en ausencia del libro que aún es un borrador y del que sólo señalaré aspectos generales que me han estimulado para hablar sobre el eje de este ensayo que es la relación entre mis apuntes para una teología del Caos y la hermenéutica bíblica desde la perspectiva de género. He usado ese borrador porque ejemplifica muy bien el trabajo de la hermenéutica bíblica latinoamericana tanto en varones como en mujeres.

La vida con propósito: la desfiguración divina de lo humano

Digamos primero que una persona dedicada al alpinismo sólo tendrá una visión total de la montaña mientras más lejos se ubique de ella. Esta visión global implica distancia y por ende pérdida de detalles que únicamente desde otros acercamientos se pueden conocer. La poesía azul-gris que emana de una visión lejana de las montañas contrasta con el gris-amarillo de una pared de esta montaña mientras se va en ascenso. La distancia nos deja ver el conjunto, la cercanía nos permite ver su textura y la constitución particular de un área específica. Pero debemos señalar que es allí confrontado uno con la pared de la montaña mientras se asciende que la mayor sabiduría humana está en juego, sólo allí se requiere dar todo cuanto sabemos y somos para sobrevivir. La distancia nos da la seguridad y el confort de una sensación de dominio de las cosas. El conjunto matiza la aspereza de lo particular, suaviza la dureza. Es esta seguridad de control la que borra la ambigüedad de la dinámica vital. Esto me lleva a entender que la distancia tiene un algo salvífico.

Mis amigos escriben describiendo lo que ellos entienden que los textos bíblicos exponen sobre “God’s will” (Voluntad de Dios). Se trata de que en el fondo los textos han guardado, hasta ahora, una verdad profunda, la han guardado a contrapelo de Dios mismo, y por las lecturas ideologizadas que se han hecho de ellos: “Dios no quiere eso que por razones históricas ha sido ocultado”. He visto cómo van página tras página construyendo con ayuda de Walter Bruggemann una visión de conjunto del éxodo y cómo esta visión de conjunto se salta, por lo menos, en el texto

130 Mena, Francisco. 2003. “La vida sin propósito: la hermenéutica bíblica desde una masculinidad en proceso.” En *Revista Euménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Euménica de Ciencias de la Religión.

que tengo delante, la forma como la crítica bíblica ha expuesto la complejidad de la constitución del Pentateuco. El texto ha sido despojado de la ambigüedad que lo conformó y de la cual existen evidencias claras en los estudios sobre las tradiciones que conforman el Pentateuco. La lectura de distancia que expone tres puntos centrales en este acontecimiento verdaderamente fundante para la Biblia Hebrea deja de lado la “pared de la montaña” en donde se jugó realmente la sobrevivencia de la vida humana.

El aspecto de su descripción que más me impacto no fue este sobre el éxodo que abandona la misma construcción literaria del libro así titulado, sino el hecho de desacreditar la historia narrada por el libro de Josué sobre la conquista armada de la tierra frente a la perspectiva de una invasión más pacífica de Canaán. La realidad es compleja y los textos construcciones complejas de esa realidad, pero dotados de un aura salvífica gracias a la clausura que les damos al escribir unos hechos o unos pensamientos particulares. Aunque es difícil explicar la toma de la tierra de Canaán es más difícil eliminar con argumentos históricos o sociológicos al dios deuteronomista que impulso la narración del libro de Josué. ¿Quién está equivocado Dios que permitió el ingreso de este libro al canon o quien lo escribió, aunque los hechos históricos fueran diferentes? ¿Quién se apartó de la “God’s nature” (naturaleza de Dios)? ¿Existe algo así como la naturaleza de Dios? Y si existe ¿podríamos los seres humanos comprenderla o explicarla? ¿Podemos, quienes somos cuerpos, explicar lo que no es corpóreo, no sería esto una crisis insoluble de lenguajes?

Quisiera llamar a esta visión que acepta poder determinar “the God’s will” o “the God’s nature” el “síndrome del regalo envuelto”. He visto mucho en películas y yo mismo lo he hecho algunas veces, empacar dentro de muchas cajas y papeles algo o muy valioso o una broma para alguien querido. La persona tiene que empezar poco a poco a desempacar hasta llevarse o una agradable sorpresa o una exquisita broma. Esto ha sido un poco el esquema teórico que ha dominado el fenómeno denominado “relectura” bíblica latinoamericana. Algo muy valioso: liberador, nuevo, ha sido escondido tras capas y capas de ideología opresora y alienante que les ha arrebatado el texto a sus verdaderos dueños “los pobres” (¿latinoamericanos?). Pablo Richard definió la Biblia como “la memoria histórica de los pobres”.

El problema de este síndrome es que la persona que actúa como “rescatadora” del regalo considera que su hacer o dejar de hacer, desde el punto de vista humano y científico es válido per se y que el producto logrado es liberador per se. La relectura camina al filo de una fe en la bondad absoluta de sus motivaciones éticas y políticas. Dicho con menos suavidad: el fin justifica los medios. Si se tiene razón hay que imponerla.

De lo anterior surge mi problema con el círculo hermenéutico de Segundo y la circulación hermenéutica de Cassalis: la parcialidad consciente implica la absolutización de esa parcialidad que sólo sabe ir hacia adelante en progreso. Me asusta la forma cómo las relecturas bíblicas explican o implican la nueva voluntad de Dios para nosotros que es en sí misma liberadora: “no lo habíamos comprendido así pero ahí estuvo todo el tiempo solo que envuelta en ideología opresora”. Mi principal cuestionamiento es contra la arrogancia y la prepotencia implícita en este tipo de afirmación aún y cuando se haga en favor de las personas más pobres.

Yo entiendo perfectamente que en el fondo estamos hablando de personas, en su mayoría de buena fe, tal y como intenté explicarlo en el primer párrafo de este trabajo. Se trata de personas cuyo compromiso habla por sí mismo. Pero el asunto no es una valoración del compromiso de una persona sino de su discurso que toma la forma de verdad divina. Cuando uno puede hablar sobre cuál es la “voluntad de Dios” y sobre “Su naturaleza”, está en una posición de poder que para nosotros es válida por el fondo ético que conlleva. El problema en este caso es si la fe en ese fondo ético es lo adecuado. ¿Cómo podemos saber si lo que hacemos hoy a raíz de nuestro compromiso es lo

correcto? Nosotros no somos una montaña y la distancia que alcanzamos sobre nosotros mismo es realmente pequeña. La confianza en la autenticidad de nuestros compromisos éticos es balancearse en la cuerda floja de la idolatría.

Claro está que yo puedo decir todo esto únicamente si asumo que el pensamiento científico es válido dentro de un proceso liberador y, por ende, la criticidad, es un don gratuito que debemos compartir a manos llenas sin egoísmo. El papel del pensamiento crítico y sistemático supone un esfuerzo por buscar aproximaciones mucho más claras a las diversas construcciones de la realidad que las comunidades humanas hacemos. Ahora, si la base “ética” de nuestro compromiso excluye al pensamiento crítico entonces, mis palabras están fuera de lugar. La validez “ética” de un compromiso está por encima de toda crítica. Pero en mi caso yo creo que el acercamiento crítico es fundamental para los procesos liberadores y, por ende, acepto trabajar con sus reglas. Una vez dicho esto es fundamental cuestionar, también, las reglas del pensamiento científico y transformarlas. Si bien es cierto que los aspectos puramente racionales del conocimiento no son dominantes en el aparato cognoscitivo humano, que este es mucho más grande y complejo que los procesos lógicos, es también importante entender el impacto positivo que la capacidad de analítica y crítica tiene dentro de nuestro sistema de conocimiento. Es por esto por lo que cambiar las reglas del discurso y mezclar arbitrariamente los discursos: hipótesis aproximativas y no la verdad como absoluto que está oculta. Usar el discurso científico cuando éste sustenta nuestro compromiso y devaluarlo cuando cuestiona nuestras propuestas o compromisos sólo puede llevarnos a la más absoluta de las tiranías, la tiranía del fundamentalismo. Estas mezclas de discursos sin mediaciones críticas, teóricas y metodológicas suponen la base de las decisiones puramente ideológicas que tanto combatimos cuando estas vienen de la derecha. Sin embargo, cuando estas vienen de los sectores de izquierda, progresistas o grupos emergentes son correctas.

Dicho de otro modo, el aceptar la suavización de las reglas del juego del conocimiento para grupos emergentes: negros, indígenas, mujeres, etc. supone una descalificación de estos grupos, aún más brutal cuando esta nace de los compromisos que son éticamente válidos por representar la “voluntad de Dios o su naturaleza”. Esta es la clase de favores que han determinado la mentalidad dependiente de nuestras culturas. Mi discusión en este punto refleja mi propia experiencia en el contexto teológico local en donde he visto asombrado cómo quienes han tenido formación teológica en Europa y USA y tienen las condiciones para transmitir su palabra a grandes grupos humanos, deciden que este tipo de conocimiento no es importante para los grupos emergentes latinoamericanos y les ofrecen conocimiento refinado y procesado en contenidos claros que no confundan a las pobres gentes, negándoles el derecho de un desarrollo humano amplio y crítico. Enseñar a pensar supone un proceso liberador en sí mismo, se le da a una persona la capacidad de crear, mientras que ofrecer contenidos en sí (perspectiva como suelen llamar a este acercamiento) es una forma solapada de domesticación. Por esta razón yo sí valoro el conocimiento científico, no lo idolatro ni lo pongo por encima de otras formas de conocimiento, pero sí considero que el jugar con reglas claras en la producción de conocimiento es sin duda un buen comienzo para romper las dependencias. Debo decir, para dejarlo bien claro, que considero un acto de represión y descalificación las formas de retener los instrumentos para producir conocimiento de calidad, es de algún modo, una manera de mantener el estatus quo.

La bendición de una vida sin propósito

El cuidado de la vida camina en una vía totalmente distinta. Enaltece la capacidad de toda persona y la dignifica. Se trata de la reverencia a toda forma de vida y a la humildad para respetar

su “discurso” sea este el de una planta o el de una cucaracha. Nuestro punto de partida es que no existe ninguna teleología, la vida no necesita justificación, la vida es un don al que sólo podemos reaccionar con agradecimiento. Pero la vida es un don ambiguo y traumático. Se da una energía vital y no se nos dan instrucciones para desarrollarla, tenemos que aprender, generación tras generación, nos damos a la tarea de revisar lo que se ha hecho hasta ahora para reordenar la dinámica de la vida y hacerla nuestra. Esto se ha hecho desde muchos diferentes ángulos del poder, algunos han caído (feudalismo) otros permanecen (patriarcalismo). Pero el punto no es determinar cuál de esas formas de organizar el poder es buena y cuál no, sino de destruir el concepto de poder en sí mismo y su organización. Poder no es la acción de una persona sobre otra u otras. Poder no es control. Poder es generación de vida y esto no es un aporte teológico, esto es aporte de la ciencia con el concepto de autopoiesis. Este concepto indica que la vida se crea a sí misma.

Una visión bipolar de la vida y de la verdad en donde tendemos a apartar verdad de mentira y vida de muerte y a asociar mentira con muerte y verdad con vida (así leemos superficialmente a Juan) supone una eliminación de la ambigüedad que es propia de la condición de ser humanos en un mundo que no está terminado sino en proceso y no necesariamente hacia adelante. “El Dios de la vida no tolera la muerte y por ende termina matando a los opresores” este es el tipo de concepción bipolar que termina autocontradiéndose puesto que no puede evitar algo fundamental: el lenguaje humano nace de la dinámica compleja de la vida y por lo mismo será ambiguo y requerirá diversas interpretaciones para que sea comunicable. Es esta misma visión lo que nos ha hecho leer la Biblia como un libro de ética que se concentra en la conducta humana sobre la base de que existe un punto de referencia humano-no-humano en donde encontramos la voluntad de Dios, su propósito. La tarea en consecuencia será buscar bien esa verdad que está en contra de toda mentira y vivirla: hemos perdido el rumbo y lo que necesitamos es un reajuste. El pensamiento bipolar es un pensamiento que sobrevalora una posición en detrimento de otras y supone que su posición tiene razón descalificando cualquier discurso crítico. La Biblia pierde en este contexto su sentido humano, testimonial, ambiguo, crítico, legado de personas que no sabían el futuro y que luchaban por sobrevivir en condiciones críticas. Recobra, sin embargo, un aura mágica que nos devuelve al camino correcto si leemos correctamente, y esta manera de leer nos quita la capacidad de equivocarnos y de aprender de nuestros errores.

Tanto biológica como psicológicamente el ser humano es un ser que vive y muere cada día, la percepción de esta dinámica es clara en los rituales agrarios de la fertilidad y ha llegado hasta nosotros en el ritual del bautismo. Muerte y vida son dinámicas esenciales a los procesos ecológicos: la dinámica muerte-vida es vida. Ahora ¿qué hacer con aquellos millones de vidas humanas que se han perdido y se siguen perdiendo por causa el egoísmo de algunas pocas personas? La cosa debe ser resuelta desde un nivel distinto a una dinámica biológica fundamental como es la necesaria transformación de materia en energía. El problema debe resolverse por medio de una visión de especie que no tiene asegurado su futuro, pero que de algún modo ha logrado sobrevivir pues ha desarrollado una sensibilidad particular: el impulso de recuperar lo perdido, de devolverse por las víctimas, de interponer nuestro cuerpo para salvar otro ajeno, incluso extraño. Esta es la raíz psicobiológica del concepto de solidaridad radical. Se trata de entender que en la muerte de una persona morimos todos y yo mismo, en la sobrevivencia de una persona sobrevivimos todos y yo mismo.

Esta concepción me parece más radical y más honesta que la propuesta de una “opción por el pobre” que ha transmutado hasta hacerse “opción por los y las excluidas”. No tenemos opción, estamos confrontados a nuestra extinción como especie y si algunas personas logran sobrevivir después de una guerra nuclear, por ejemplo, las condiciones en que seguramente tal sobrevivencia se dará son: en países ricos y los poderosos de esos países, podemos estar seguros de que la marca

de tal sobrevivencia no permitirá que lo humano como característica psicobiológica de la especie vuelva a surgir. Entonces quienes abandonen los refugios atómicos habrán dejado de ser humanos y empezarán la caminata hacia una nueva especie en donde la muerte de las mayorías inocentes implica mi propia sobrevivencia. Este elemento ha emergido muchas veces en la historia humana de aquí la sobrevaloración de la mentalidad sacrificial en particular en la edad media (“San” Anselmo) y el desarrollo del mito de Ifigenia (Hinkelammert). Sin embargo, al mismo tiempo se han levantado enormes fuerzas históricas simbolizadas en personas particulares que mantienen la balanza en un punto crítico entre ambas visiones: la solidaridad radical y la muerte vicaria.

La muerte vicaria es un rasgo psicobiológico también fundamental. Se trata de la sobrevivencia de los más aptos dentro de una especie que se juega el futuro. Así de las grandes manadas de Ñus que transitan el centro de África, miles tienen que morir para que los especímenes más fuertes logren seguir adelante con la especie mientras que, al mismo tiempo, mantienen los ciclos de desarrollo del ecosistema. Hasta el momento nuestra especie lucha entre estas dos matrices simbólicas apareciendo como más fuerte y violenta la muerte vicaria pero no logrando destruir la energía vital que expresamos en el concepto de solidaridad radical. Esta dinámica es lo que nos mantiene como especie única y particular dentro del ecosistema Tierra. Yo haré todo lo posible por estimular la dinámica desde el punto de vista de la solidaridad radical que me parece el elemento clave en la constitución de la especie humana.

Orientaciones para vivir una vida sin propósito

Desde este punto puedo ahora plantear los aspectos de género que considero claves para una hermenéutica alternativa.

A. El texto bíblico como testimonio del trayecto antropológico.

Este es el punto central en este rompecabezas: ¿Cuál es el papel de la Biblia? Obviamente no puede ser autoritativa si la consideramos fruto del esfuerzo de la especie por sobrevivir, esto sólo ha sido viable al entenderla como Palabra de Dios. Por eso el primer paso para definir una hermenéutica de género que posibilite el acceso a ambos géneros con libertad tiene que salir de la concepción institucionalizada de la Biblia como Palabra de Dios. Detrás de esta formulación y las consiguientes luchas derivadas de ella está una lucha por la toma del poder. Mi propuesta es no dar esas luchas para ver quién “desempaca la verdad” de la “voluntad de Dios” o de “Su naturaleza”. No podemos hacer de Pablo un feminista, él fue un varón hijo de su tiempo, inteligente, complejo, en crisis de cultura, de fe, de identidad. ¿Qué cosa valiosa puede salir de aquí? La experiencia humana de un ser humano varón con Dios en un mundo dominado por algunos varones adultos que, a base del ejército, la política y la educación definieron de una forma represiva la visión de totalidad de una época. Pablo es una persona en crisis en un mundo en orden. En su ambigüedad está su valor humano como testimonio de una experiencia con Dios.

Si vamos a hablar de revelación, Pablo indicaría que Dios es básicamente pasión y crisis, incapacidad de control y reconstrucción constante del mundo simbólico. Otra vez volvemos a la experiencia humana crítica y ambigua.

Ahora si asumimos que detrás de Pablo está hablando Dios mismo entonces la lucha por demostrar lo que “verdaderamente” pensaba Pablo supone una lucha por una definición

teológica. Quién tenga el poder tendrá al final de cuentas la definición última de Dios. Este, para mí, es un callejón sin salida y debemos abandonarlo ahora mismo. Nosotros no podemos “desempacar la verdad”. Esa verdad no existe, es la idolatrización de nuestros puntos de vista en un momento particular. Discutir la participación de la mujer en las iglesias a partir de Pablo es preservar las instituciones que están conformadas a base de una visión patriarcal del poder. Las mujeres que lleguen ahí serán tragadas por la dinámica del sistema igual que los varones. La alternativa es ir construyendo otros sistemas, otras formas de organización a partir de una manera distinta de experimentar el poder: este como generación de vida.

B. La necesidad de la vida desde la solidaridad radical

La condición de caminar al filo de la extinción debe ponernos a pensar en que sólo juntos podemos sobrevivir. La solidaridad radical es la potenciación de una matriz psicobiológica que ha orientado a la especie en dirección opuesta frente al impulso primario de salvarse uno mismo a pesar de la muerte de otros especímenes más débiles. Devolverse por los especímenes más débiles, aún a costo de la vida propia, es una cualidad de la especie que expresa la gratuidad de la vida y el único valor operativo de una teleología: la vida no necesita justificaciones es un don de Dios. El por qué y el para qué de la vida humana es una búsqueda importante pero no determina la validez gratuita de la vida. Estamos hechos para vivir, punto.

Desde este marco, las bases de las relaciones humanas cambian radicalmente. Al no haber un manual (la Biblia) de la voluntad de Dios y al no haber una teleología se destruyen las bases de la discriminación: mi vida depende de los “parias” de mi sociedad. No porque Dios lo mandó o porque Dios esté en ellos o ellas sino porque ahí estoy yo mismo a punto de perecer. Sus muertes afectan mi propia vida. De aquí surgen los textos en donde se experimenta a Dios en quienes sufren y son marginados hasta tal punto de indignación que Amós dice “¿No se ha de estremecer la tierra por todo esto...? (Am 8.8). ¡Claro que ha de estremecerse! La misma especie está en peligro de extinción allí donde una persona está al filo de la muerte. En particular cuando se trata de decisiones políticas y se determina por unas pocas personas quienes viven y mueren sin importar la validez per se de sus vidas.

Esto nos exige una revalorización de la vida humana y de todas las formas de vidas que conforman el ecosistema tierra. El respeto por la vida y la dignidad de cada persona supone un principio hermenéutico fundamental dentro de la perspectiva de la solidaridad radical. Emergiendo así varones y mujeres sin agendas trascendentes sino la simple y compleja agenda de construir sus propias definiciones de identidad y de solidaridad, de distancia y cercanía, de límites y de aperturas de fronteras. Esta propuesta induce a la apertura de espacio para releernos a la luz de otras experiencias de personas en crisis que se vieron confrontadas con la posibilidad de crecer. La Biblia es un punto de referencia en donde se ha plasmado parte del trayecto antropológico y por lo tanto nos muestra las crisis humanas de personas, varones y mujeres que tuvieron que asumir nuevos retos para definirse como tales.

C. Ser varón: la renuncia a la deificación de la masculinidad

Leer la Biblia como varón, desde el sistema patriarcal, es una búsqueda de deconstrucción de la deificación de la masculinidad y de la construcción de formas humanas de ser varón. Al no aceptar una agenda impuesta por la cultura patriarcal el varón queda desguarecido, en mitad de la noche, con frío y frágil, condiciones impensables para la masculinidad en ese

contexto. La crisis de la identidad masculina en un mundo patriarcal supone la aceptación de la gratuidad de la vida en primer lugar, y de la impotencia a su control en segundo lugar. La vida es imprevisible y por ende caótica no hay forma de que el poder sea una manera de controlar la vida esto sólo es posible una vez que la vida misma ha sido anulada. Si la vida es un don, entonces, el poder como control es una negación de la dinámica vital. La masculinidad desde el patriarcalismo requiere de este tipo de control para existir: reducir la dinámica a la estaticidad, siendo esto un paso simbólico del estado de estar viviendo al de la muerte. La experiencia de Dios desde la masculinidad en proceso entiende que es “impotente” dentro de la gratuidad de la vida. Su control es ficción y su impotencia es transformada en el poder de generar vida, es decir, en factor caótico dentro del sistema patriarcal.

Al no tener una agenda trascendente que lo determina, el varón en proceso es alguien en búsqueda y por eso consciente de su propia fragilidad, necesitado de calor, de abrazo. Ras-trea en los textos bíblicos las dinámicas de la ambigüedad humana en condiciones de crisis. Al no necesitar del poder como control, no necesita que la Biblia sea palabra de Dios sino experiencia de los seres humanos con Dios. Así los textos se abren como vitalidad humana en proceso y no como normas, leyes o teleologías. Ahora el varón puede respirar y permitirse la sensación de estar perdido en un mundo que le convoca a conocerlo no a conquistarlo. Dios no le ha llamado a “dominar” sino a compartir.

Su condición de proceso, de ser inconcluso le permite ubicarse en un ecosistema en desarrollo de múltiples procesos encontrando la poesía de estar vivo como gratuidad y colaboración. En este sentido en los relatos de la creación, donde dice adam no lee varón sino un ser sin forma ni género. El varón es creado al mismo tiempo que la mujer y ambos provienen del adam que son su padre y madre. Así el varón en proceso descubre su propia identidad en múltiples procesos de búsqueda: hacia sí mismo, hacia las mujeres a quienes entiende como primordiales y diferentes, hacia su entorno que lo alimenta y lo conforma.

Conclusión

Estas son mis ideas para la búsqueda de una hermenéutica bíblica que tome como base el género masculino como elemento caótico del sistema patriarcal. He tenido que dar una vuelta tan grande debido a que hacer este tipo de lectura hoy supone un arduo proceso de deconstrucción de la realidad y en particular de las formas de construir esa realidad. La lucha por pasar de la masculinidad como antropologismo trascendente, es decir, como marco genérico de todo lenguaje, a la de la masculinidad como particularidad dentro de una especie exige un salto epistemológico que no es viable si no deconstruimos los procesos que generan las epistemologías vigentes en nuestro medio y que, en el ámbito de la teología, se confunden a sí mismas como la explicitación de la voluntad y naturaleza de Dios. Es esta deificación la que confunde los espacios y las dinámicas humanas y nos conduce a diversas formas de muerte. Espero, sinceramente, que el caos sea un marco teórico alternativo que abra las suficientes crisis como para que las instituciones deban ceder y transformarse en espacios de justicia y solidaridad, de dignificación y respeto.

Sed de vida: una relectura de Ro 6.2-11 (1998)¹³¹

1. Nacer a destiempo

Muchas veces he soñado con detener el tiempo, pero nunca con la intensidad que lo deseo hoy. No pienso en congelar un momento particular y dejarlo a la deriva, sin rumbo ni sentido. Al contrario, quisiera detener el tiempo para arreglar cosas, ponerme al día, entrar en este mundo con iguales oportunidades.

Nací a destiempo, nací en el 60, muy tarde para formar parte del espíritu del Che y muy temprano para acostumbrarme entero al camino de la libre empresa. Nací con las primeras televisoras en Costa Rica en un barrio obrero que entonces era barrio del sur, límite de la ciudad de San José. Nieto de una indígena y un negro, hijo de una campesina y un alcoholico, obrero desde niño yo mismo, acompañante perenne de mi padre en sus vía crucis de cantina en cantina. Criado con verduras y curado con la simbiosis salvífica de las plantas de mi abuela y los fármacos solidarios de mi padrino; las verduras fiadas por el pulpero, las plantas arrancadas por mano sabia en un lote vecino. Tuve comida porque mi madre la sembró en los pisos mugrientos y las ropas sucias de quien tuviera a bien darle trabajo por horas. De esta misma siembra exhausta estudié. Aprendí a sumar y restar con ella, detrás del mostrador de una pulpería ajena. Comunista desde los 13, hippie al mismo tiempo, con conocidos en casas gigantes del barrio vecino, de perfección y estabilidad trascendentes, pero amigo de los que, como yo, vivían en cuartuchos de tres por tres en donde 7 compartían 3 camas y el olor a sexo en progreso despertaba a los niños en una atmósfera de temor por unos lamentos apagados y de ansiedad por una pubertad que corría encima de sus cuerpos.

En medio de todo, la mano de mi tío me enseñó a soñar, puso delante de mí una mesa llena de deliciosos libros con fotos y palabras, de refrescante música, de conversaciones con sentido y sabiduría. Luis fue mi redentor: me hizo tener sed de beber de ese otro mundo en donde pensar era construir el futuro y soñar, la gratuidad de estar vivos. Es esta sed la que me puso en otro camino, como caminando en dos vidas paralelas: una, la del barrio y sus miserias y alegrías más sencillas y otra, la búsqueda de una vida más rica y más digna. Fue en aquella época cuando me enamoré de estar viviendo. Quizá por eso nunca he creído en nada sino sólo en la vida misma: mi Amada con piel de terciopelo, manos mugrientas y nariz sucia. Todo lo que hacemos es una metáfora del esfuerzo humano por sobrevivir, todo es poesía, una poesía arrestada y desaparecida pero que siempre emerge liberada y liberadora de la mano de algún santo o alguna santa en pecado. También Dios es poesía.

A los 17, un amigo me llevó a una iglesia evangélica tradicional y enorme. Allí descubrí a Jesús de Nazareth y comenzó mi trabajo y mi vocación. No soy pastor ni predicador, tampoco se hacer milagros ni puedo hablar en lenguas, pero se enseñar. Mis dos vidas al fin se unieron en una

131 Mena, Francisco. 2003. "Sed de Vida: Una relectura de Ro 6.2-11." En *Revista Ecueménica: Servicio de Información Teológica*. Volumen 1, Número 1. San José: Editorial SEBILA y Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión.

sola lucha. Así nació el deseo de construir dignidad como fundamento de todo ser humano y el imperativo de tratar a las demás personas con la misma mano misericordiosa y callosa de mi abuela, entre el amor al trabajo y la energía de mi madre, y el estar alerta de una ausencia terriblemente presente, la del miedo a mi padre y con él a todo lo inesperado y terrible de la muerte.

Siempre he pensado que lo que alimenta mis compromisos y mis sueños es la esperanza de que las actividades cotidianas tienen sentido por estar direccionadas a sembrar y cuidar la vida mía y la de otras personas, incluso aquellas que no conozco. De esta manera entiendo la tarea de la enseñanza, no se trata de decir cosas con alguna certeza, ni de transmitir conocimientos, más bien de sembrar, de cuidar lo sembrado y de proteger, en la medida de lo posible, una semilla de gran valor guardada, en crecimiento constante, en tierras de mayor valor. La formación teológica es, para mí, una tarea pastoral, en donde quien enseña asume la responsabilidad, arbitraria por demás, de salvaguardar, potenciar y desarrollar la dignidad de cada ser humano con quien uno se relaciona. Enseñar, en teología, no tiene que ver sólo con conocimientos, sino con la calidad de la vida de fe. Esto último, la fe, no es tampoco algo en que creer o un objeto/sujeto al cual dirigirse, sino, más bien, una energía que nace de las entrañas de cada persona, que la impulsa a sobrevivir aún en situaciones límite, que la urge a no abandonarse a la muerte como descanso último, como destino. Mi madre nunca se ha rendido, como tampoco lo hizo abuela.

Pero ahora, en los últimos años, el tiempo se ha vuelto un enemigo sin misericordia. El tiempo es el paradigma de la competitividad: más alto, más rápido, más fuerte, este es el credo de la nueva época. Credo recitado no sólo en los bancos o las empresas informáticas sino en las Olimpiadas, en donde el mundo sin hambre se une para celebrar la grandiosidad de su poder repartiendo medallas a todos y todas cubiertas sus manos con guantes de hule. Este credo es el ahora de los jóvenes, recién salidos de la universidad, con más agresividad que cerebro, con más decisión que sentimientos, con más técnica que experiencia y por supuesto, con más energía que yo. Ellos gozarán al manejar autos modelo 98 y hablarán alegremente por un teléfono celular en las tardes luminosas del Mall San Pedro. Son ellos los nuevos emperadores del mundo con el poder de tomar riesgos capaces de destruir la economía de un país mientras usan camisas de \$200.00 y, los fines de semana, disfrutan al montar caballos andaluces. Por eso deseo detener el tiempo, para ponerme al día y ganar una oportunidad para sobrevivir en un mundo cerrado a los que no somos tan altos, tan fuertes ni tan rápidos. En esta nueva época el tiempo se mide en Mega Hertz y lo que vos no lográs al momento de pensarlo se pierde irremediablemente, se vuelve inútil, no es competitivo.

Lo que me golpea, sin embargo, no es andar a pie y usar teléfonos públicos, sino el no poder construir con paciencia mi arte. Para mí, la docencia es artesanía, más bien, arte. Enseñar es el ejercicio colectivo del reconocimiento de la belleza, su expresión y su creación. Enseñar es compartir la experiencia del estar viviendo, tender puentes, formar la capacidad de percibir y analizar, desenvolver la destreza de comprender las dinámicas y comportamientos de los objetos y los sujetos, con el propósito, todo esto, de mejorar la vida propia y de la comunidad. Al ser la educación un arte para vivir ha dejado de ser competitiva, su dinámica de tiempo es diferente a la que ahora domina este mundo. La educación en el mercado actual debe reducir tiempo y costos, debe ofrecer la mejor tecnología y la mayor concentración de conocimientos, no hay tiempo para reflexiones sobre valores y principios, sobre su eticidad. La autocrítica es una cuestión de eficiencia no de revisión de fundamentos. Por eso también me siento a destiempo, como si fuera de una raza en vías de extinción, caduca y malograda. No pienso en dinero fácil y rápido ni pienso en blanco o negro, ni en estatus o títulos, pienso en los seres humanos que deben realizarse dignamente. Este es el legado de mi madre y de mi abuela, este es mi tesoro.

Yo me siento un artesano de la formación teológica, no me interesa sólo la pureza del conocimiento teórico o instrumental que ejército, sino el que todo este cúmulo de cosas se transformen en la belleza de ver crecer a las personas. Me interesa la belleza del crecimiento humano y esto lleva tiempo, pero otro tipo de tiempo, el tiempo de los cuerpos en su esfuerzo por sobrevivir, más allá del reloj y del Mega Hertz. Así yo mismo comparto esa angustia y esa necesidad: comer un par de veces al día, dormir con cierta constancia, tener con relativa seguridad un techo que me cubra y al cual llamar hogar, gastar tiempo en un buen ocio, desarrollar estudios sistemáticos y profundos de algo que me interesa. Pero esto es imposible, pues el arte que anhelo cultivar está determinado por cuántos títulos debo cargar a cuestas, cuántos traseros he de besar para ser “aceptable”, limitar la intensidad de mis discrepancias, no decir todo lo que pienso, o callar lo que considero verdad. Por eso muchas veces deseo detener el tiempo, para asegurar mi comida en balance de equilibrista con la pasión por este arte que anhelo cultivar. Sin embargo, el tiempo pasa y temo que un día voy a despertar ya muerto y sin darme cuenta, tendré que levantarme temprano, después de tan mal dormir, imprimir una amalgama de palabras que morirán en algún archivo voraz, que buenamente algún burócrata sin pasión ofrecerá como camposanto. Enterrador con goce de salario, disfrutará la miseria de la paz de un día con salario antes de embutirse en la liturgia magna de un partido entre Saprissa y Alajuela.

Aún en vías de extinción, mi raza, la tribu de los que nacimos a destiempo, requerimos para ganar el derecho de soñar, alcanzar metas académicas de mayor envergadura. No como aliciente, estímulo o reconocimiento, sino como paliativo para una buena muerte. La presión de las universidades por tener recursos mejor preparados antepone el grado a la capacidad, el estatus al compromiso, la técnica al arte. Es como si me dijeran o me recordaran día a día que independientemente de lo que soy o de mis compromisos más profundos con los demás pobres, las puertas se abren sólo gracias a la gratuidad de una “Maestría” o un “Doctorado”. Es una paradoja, porque el arte es simplemente gratuidad, otra metáfora para evocar la lucha de los seres humanos por seguir viviendo.

¿De dónde comprar el tiempo para profundizar el conocimiento cuando el tiempo debe ser usado para buscar el pan? ¿Cómo medir el valor del ser humano cuando el ser humano requiere, para ser valorado aquí y ahora, el grado de Máster o Doctor? Así que quisiera detener el tiempo para ponerme al día, porque, aunque no aspiro a carro y celular, sí deseo el espacio para realizar mi vocación con algo de comida en la mesa y un techo donde escampar los largos 9 meses de lluvia con que nos bautiza cada año este país de flores y café.

2. Pablo: el tiempo renacido

“He recorrido el mundo por tierra y mar tratando de sacar este fuego interno que me quema y no me deja detener mi marcha. Nací libre en un mundo de esclavos, de personas sin nombre o con nombre ajeno como lo son sus propios cuerpos y destinos. Personas lejanas de sí mismas, personas sin pasado y sin futuro, condenadas a repetir una y otra vez el canto de su ausencia. Pero así son las cosas y así seguirán siendo...¿así seguirán siendo? Esto es lo que ya no puedo aceptar. Pues yo siendo libre me volví esclavo, estando vivo, estoy crucificado. Sí, crucificado, muerto como un perro, despojo entre los despojos. Esclavo, sí, pero cercano a mí mismo, unido como el cielo y el mar se unen en el horizonte en grandiosa liturgia de amor. Esta es la experiencia que no me cabe más dentro y me empuja a tiempo y destiempo a compartir esta experiencia brutal.

El cosmos ha sufrido el golpe de una fuerza que va más allá de la comprensión humana. El tiempo ha sufrido una crisis y ahora lo que vemos y nos parece real está vacío de sentido y comprensión. Toda la riqueza de estas ciudades, sus templos y palacios, su organización y la fuerza de

sus religiones han dejado de existir, también la ley y su autoridad, no así su poder que aún lucha desesperado por reconstruir la gloria perdida. Pero ¿qué ha cambiado? Todo ha cambiado. El mundo ya no está fundamentado sobre las cuatro columnas que lo sostienen sino sobre el Cristo crucificado. Por eso digo que este mundo está extinguiéndose, muriendo o muerto ya, a pesar de que las piedras de su construcción aún nos parezcan íntegras e inmovibles.

¿Qué pasó? ¿Por qué este cambio? Yo venía con algunos otros en procura de desarticular el movimiento de quienes seguían al rabino Jesús, un galileo crucificado por blasfemia unos años antes. ‘Herejes’, decía yo, que manchan la pureza de la Torá. Aunque nací en Tarso como ciudadano libre, fui engendrado en la fe judía y formado en ella, maestro de la secta de los fariseos, celoso de la pureza y la rectitud de la observancia. Soy conocedor de las dos Torá, la oral y la escrita, ambas son una sola dadas a Moisés en el Sinaí. Ambas son una como uno es el Uno. La secta de los “cristianos” ponía en peligro los fundamentos de la fe judía en la que fui formado porque seguían a un libertino que era considerado, por ellos, el Mesías y que fue juzgado y condenado con toda justicia por nuestras autoridades y luego crucificado por los romanos. La forma en que se dio ese asesinato adelantaba ya la unidad del mundo en Cristo. Como decía, iba hacia Damasco persiguiendo a los miembros de esta secta que vivían en la clandestinidad, escondidos como ratas, ocultando el oprobio de sus creencias. En el camino fui cegado por una luz brillantísima que me dejó ciego por varios días y escuché una voz que venía de la luz “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Esta voz hizo que todo por lo que había vivido y especialmente el celo por mi fe judía se cayera, fuera quebrado y destruido.

Sin embargo, aquellas palabras solas no fueron lo que me transformó en lo que soy ahora. Fui recogido por las víctimas de mi celo, los impuros y herejes, los blasfemos, mis enemigos me acogieron y me cuidaron. Con amor pagaron mi odio y repulsión, con cuidados trataron mi cuerpo mientras yo traté los suyos con torturas y prisiones. El poder divino que yo veía palpable y concreto en el Templo de Jerusalén, la ciudad santa estaba empezando a ser destruido dentro de mí. Parece difícil de creer, pero así fue. Los condenados en el condenado renunciaron a la venganza y me acogieron como a un hermano. El perseguidor había muerto. El Dios que alimentaba mi amor por la ley me había enseñado que era El y no otro quien había acogido a los cristianos y descubrí la fuerza de la resurrección. Por eso sé, sin duda, que he muerto y ahora la vida que vivo es el principio de la resurrección. El tiempo que nos conduce a la muerte, nuestro cuerpo frágil empieza a ser transformado. No hay deuda, no hay sacrificio, toda vida es pura, el ritual es sólo el símbolo de esta nueva vida y no un medio para alcanzarla. Ya no hay diferencias, ya no hay ni esclavo ni libre, ni mujer ni varón. Yo que perseguí me transformé en perseguido de quienes antes me apoyaban.

Ahora sé que estoy crucificado con Cristo y mi vida actual es el eco de su resurrección y del poder liberador de Dios. La pureza es la fuerza del amor y no una ley. Pero aquí está lo insólito, la ley que fue dada por Dios asesinó al Justo, el mandamiento llevó a la muerte a Jesús el Mesías. Si la ley dada para la salvación destruyó al Santo, entonces, esa ley, no puede salvar. Pero ya la ley y las escrituras judías nos hablaban de otra manera de acercarnos a Dios, o mejor, de otra manera en que Dios se acerca a nosotros, por eso, sin temor puedo afirmar que ni circuncisión ni incircuncisión valen algo sino la fe que actúa por medio del amor. Sí, dije fe, fe es la libertad de descubrir en la muerte de Jesús la muerte nuestra, muerte que lleva a la vida porque Dios no aceptó el sacrificio de Jesús como ofrenda de los seres humanos, sino que la rechazó liberando al mismo Jesús de nuestro pecado. El Uno nos dejó ver en la fe de Jesús el principio fundamental de la fidelidad. Lo que estaba oculto y aún lo está para quienes ponen su fe en la ley, es que la ley condujo al pecado y este a la muerte del Justo y por esa muerte todos somos partícipes de la Ira de Dios. Sin embargo, la resurrección de Jesús el Cristo nos abrió la puerta a quienes quisiéramos creer esto para participar así en su resurrección.

En consecuencia, si la ley fue instrumento de injusticia al ser el instrumento que condenó al justo, esta ya no puede vivificar a nadie, la ley se destruyó a sí misma. El mandamiento que protegía nuestra pureza fue roto cuando matamos al Justo porque la ley dice claramente ‘no matarás’.

Ahora yo mismo soy perseguido, también debo ocultarme, también debo ver a mi alrededor para descubrir a quienes aún insisten en llevarme ante la ley para que se castigue mi libertad. De maestro pasé a escándalo, de celoso de la ley, pasé a amante de la libertad. Se ha roto el círculo en donde mis obras me aseguraban la vida y la vida era sólo la realización de tales obras. Ha sido abierto otro mundo y otro tiempo, aquí, ahora, en donde el amor es el eco de la gracia de Dios. Por eso, en “cualquier cosa que alguien presumiere -es una locura lo que digo- también presumo yo. ¿Son hebreos? Yo también. ¿Son israelitas? Yo también. ¿Son descendientes de Abraham? Yo también. ¿Son ministros de Cristo? (Hablo como delirando.) ¡Yo más! En trabajos arduos, más; en cárceles, más; en azotes, sin medida; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces he recibido de los judíos cuarenta azotes menos uno; tres veces he sido flagelado con varas; una vez he sido apedreado; tres veces he padecido naufragio; una noche y un día he estado en lo profundo del mar. Muchas veces he estado en viajes a pie, en peligros de ríos, en peligros de asaltantes, en peligros de los de mi nación, en peligros de los gentiles, en peligros en la ciudad, en peligros en el desierto, en peligros en el mar, en peligros entre falsos hermanos; en trabajo arduo y fatiga, en muchos desvelos, en hambre y sed, en muchos ayunos, en frío y en desnudez. Y encima de todo, lo que se agolpa sobre mí cada día: la preocupación por todas las iglesias. ¿Quién se enferma sin que yo no me enferme? ¿A quién se hace tropezar sin que yo no me indigne?

Por eso, afirmo, como dije al principio que algo en este mundo se ha destruido para siempre. Así como también algo muy profundo se ha destruido dentro de mí. Ahora mi punto de referencia es Jesucristo. Ahora, yo mismo he muerto con Cristo y con él estoy crucificado, su dolor lo he sentido en mi cuerpo innumerables veces. No puedo volver atrás y construir sobre la arena cuando he visto a la Roca de mi Salvación asesinado por amor al Uno. ¿Cómo puedo continuar sembrando la misma semilla con la que fui yo cultivado después de descubrir a Jesús crucificado? Aquella luz en medio del camino me cegó para siempre y ahora no puedo ver del mismo modo. Toda la sabiduría que había adquirido de mis maestros se ha roto para siempre.

Como puedes ver yo mismo por amor a la Torá me opuse a Dios, yo mismo perseguí y oprimí a mi prójimo. Yo rompí la ley y, sin darme cuenta, me hice transgresor al principio que más amaba.

Esta es mi historia, historia narrada con ojos nuevos: los que me dio la fe. El tiempo se ha detenido y se abre en oportunidades para alimentar la vida de Dios en este mundo de que está muriendo. El tiempo ha dado una pausa para dejar el camino abierto a la nueva creación que es en Cristo Jesús Señor Nuestro y que cada día hace fuerza, como una mujer en parto, para crecer y crecer edificada por el amor de cada uno en la comunidad. Ahora todos tenemos paz con Dios, hemos sido reconciliados y este nuevo tiempo es un terreno arable que se siembra con el evangelio en la esperanza de que Dios el Padre, de crecimiento a las semillas plantadas. Por eso digo: en Dios hay esperanza.

3. El tiempo nuevo vivido para Dios

El bautismo no puede reducirse al tiquete de entrada a la membresía de la iglesia o a un problema teológico como tan banalmente se ha hecho: ¿se pueden bautizar niños o no? ¿es válido el bautismo de quién no sabe lo que hace? Estas reducciones dejan de lado la fuente que da al bautismo su verdadero poder, no como “sacramento”, sino como experiencia antropológica fundante: el bautismo expresa el poder de la vida sobre la muerte. Esto es lo que Pablo comunica en Ro 6.1-11.

El bautismo no está planteado en este pasaje como una discusión doctrinal o ritual sino como una experiencia personal-comunitaria de ruptura con la dinámica del cosmos que domina (reina) en quienes se le someten, raptando y reprimiendo, la verdad en injusticia. Aquellas personas que esclavizadas al poder del pecado “meditan iniquidad, que traman maldad en sus lechos y al despuntar la mañana lo ejecutan, porque está el poder en sus manos. Codician campos y los roban, casas, y las usurpan; hacen violencia al hombre y a su casa, al individuo y a su heredad” (Mi 2.1ss).

El tema de fondo en estos versos de Pablo es que no podemos afincarnos, establecernos, hacer casa en el pecado una vez que la gracia ha sido tan sobreabundante en el amor gratuitamente liberador de Dios. Pablo continúa su argumento, como quien ha roto, no sin dolor, con la matriz que le dio la vida: judío, celoso de la ley, afirmando que quienes hemos muerto al pecado no podemos vivir dentro de sus límites o dominios (v. 2). La muerte es de por sí estaticidad, cese de toda actividad y ruptura por inmovilidad con la esclavitud de un mundo sin esperanza que nos había raptado encarcelándonos en la grandiosidad de su propia injusticia. Cese, término, inmovilidad son términos que no terminan de expresar la dinámica del evangelio, este es vivencia, fuerza, energía liberadora. Por eso, del mismo modo que Jesús fue asesinado en una cruz, los creyentes están crucificados (v. 6) en el ser humano viejo, esclavo del orden de este mundo, aprisionado por la injusticia de su propia piedad, así también, hemos resucitado a la novedad de una vida que no se detiene en el temor a la muerte, sino que continúa desarrollándose en la fuerza renovadora de la resurrección (v.4b).

Estaticidad versus dinamicidad son los ejes que constituyen la experiencia antropológica que evoca el símbolo del bautismo. El agua que nos cubre, sepultándonos, nos aparta de una vez por todas de la injusticia de un orden de pecado, situándonos más allá del poder de su ley por medio de la cual reina. Aquí encontramos la primera paradoja del símbolo bautismal: la vida dentro del orden de injusticia es muerte, estaticidad, represión, encarcelamiento, pero al morir asumiéndonos en la muerte del Blasfemo encontramos el camino para recobrar una vida real que es energía en movimiento. De aquí la segunda paradoja: la muerte en Cristo, al liberarnos del poder del pecado, nos abre la puerta para movernos libremente, para generar una vida nueva recobrando así lo que le es propio a todo cuanto está viviendo: la dinamicidad de su existencia.

El bautismo, como símbolo cristiano, muestra la belleza de la vida que se niega a reducirse a la esclavitud de la impotencia de la muerte: “Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado.” (vv5-6). En consecuencia, la dinamicidad de la vida debe estar orientada por esta nueva energía vital que brota de la gratuidad de Dios: “Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida, en un vivir para Dios”. La polaridad simbólica vida-muerte se transforma en muerte-vida, siendo la vida no un estado sino una práctica: un vivir en presente indicativo que implica duratividad, dinamicidad, movimiento.

El bautismo, entonces, es una experiencia real de muerte y resurrección en donde el ser humano encuentra nuevas energías para crear nuevas condiciones y prácticas. La novedad de vida supone unas prácticas y unos símbolos recreados del mismo modo que la muerte ha sido recreada y la vida resucitada. De este modo, el bautismo como símbolo de la gratuidad de Dios es la instauración comunitaria de nuevas energías de liberación que no están clausuradas en cánones antiguos sino en el reto de continuar por nuevos senderos hasta que Dios nos alcance definitivamente.

El símbolo del bautismo es una ruptura con el tiempo como orden del mundo que se desplaza en una constante de represión y encarcelamiento. Tiempo de negación de la libertad de ser, el orden del mundo reduce al ser humano al poder del sinsentido al crear una constante de injusticia,

impotencia, rendición, resignación, cinismo, indiferencia. La dignidad del ser humano es abatida sistemáticamente por signos de muerte. Signos no símbolos. Signos como lo es la ley y toda ley en sí misma: transparencia de la absolutez de una polaridad que tiende a coartar el empuje humano liberador de descubrir vías nuevas, valores nuevos, órdenes nuevos. El camino de Pablo como persona en ruptura y recreación de sí mismo desde los polos muerte-resurrección es una muestra del poder de la gracia simbolizada en el bautismo. Pablo es un rebelde que ha rehusado la comodidad de su posición para aventurarse en el país desconocido de vivir en y según Dios: el inalcanzable, el indefinible. Los únicos puntos de referencia que él tiene son, en sí mismos, antropológicos: la crucifixión del cuerpo Jesús y su resurrección. Pablo es el canto a la no resignación, a la no indiferencia, a la no estaticidad de la buena muerte dentro de los límites del señorío de la injusticia. Pablo es el sí a la lucha, al compromiso, a la dinamicidad asoladora de una vida en amenazada e irreductible.

Una conclusión a tiempo

Estas reflexiones m as, reflexiones sin ton ni son, a mano libre y sin permiso son una búsqueda de continuar esta vida que me fue dada como un don: yo no la pedí, yo no la gan . Despert  un día en un hospital cansado y pobre en el sesenta y mi madre decidió luchar por mí con el juego en contra. Esta minúscula decisión de campesina dura, yo supongo, nació de una rebeldía gigantesca que no podría aquí ni mencionar, pero que puedo bocetear diciendo que ella renunci  a la resignación.  C mo no hacer un esfuerzo? Detener el tiempo un segundo para tomar aire, para el reposo,  no será una resignación solapada que me seduce a compartir el lecho nupcial de una vida que está verdaderamente muerta?

La formación teológica como búsqueda de Dios (2000)

En este artículo he tratado de concentrar, reflexivamente, mi experiencia académica y docente de los últimos años, tanto en la Escuela Ecuménica de Cs. de la Religión, como en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Experiencia que está mezclada con una investigación permanente, casi obsesiva, del proceso cultural basado en los medios electrónicos de comunicación y sobre todo en Internet. Nos ha tocado vivir el momento de la comunicación total en donde la información es el bien codiciado. ¿Cómo nos afecta esto como personas? ¿Cómo nos afecta como especie? ¿Cómo nos afecta como cristianos/as? Estas preguntas me asaltan a cada momento, sobre todo, al enfrentar las expectativas de otras personas que comparten el camino de la formación teológica conmigo participando en los cursos: ¿cómo puedo abrir alternativas, perspectivas, lenguajes? ¿qué hacer para que, más allá de los datos, encuentren un camino propio en este momento de la historia en donde el ser humano se disuelve en los medios informatizados de comunicación? Es vital que ahora, quienes tenemos el poder de la palabra, dejemos fluir al Espíritu de tal manera que no nos aferremos a nuestros propios conocimientos y ahogemos el futuro de otras personas. Lejos de esto espero que la siguiente reflexión estimule a quien estudia teología (que al fin de cuentas eso es lo que docencia significa: un compromiso permanente con el aprendizaje propio) a no creer demasiado en sí mismo/a sino a mantenerse en una permanente búsqueda de Dios. De este modo, quien quiera tomar un camino tal, encuentre un conocimiento que surge de la experiencia misma de estar-viviendo y estarlo en Dios.

1. La disolución de lo humano

Este artículo expresa una inquietud que he llevado adentro durante los últimos años. Se trata de replantear la constitución de lo antropológico que subyace a todo proceso humano de conocimiento y por lo mismo, de formación. La pregunta ¿quiénes somos? requiere más que una respuesta. Requiere un replanteamiento que no simplifique, sino que muestre el grado de complejidad que el conocimiento humano ha logrado sobre la especie a través de múltiples disciplinas, desde las científicas hasta las artísticas. Por ende, requiere de un replanteamiento que muestre la complejidad de nuestra manera de construir eso que llamamos “realidad” hoy.

Para algunas personas esto podría significar una pérdida de tiempo ante la agenda que el compromiso con las personas excluidas nos pone delante. Este compromiso parece implicar que están claras las acciones directas e inmediatas que debemos asumir para superar o paliar este problema. Dicho así, parece, también, que tales acciones son claras y accesibles. Por esto, pensar en quién es el ser humano podría considerarse innecesario, pues lo fundamental es el hacer, la práctica, la acción directa.

En este punto es donde discrepo. No veo cómo podemos elaborar una agenda clara, a nivel teológico o pastoral, en un mundo cuya construcción está apenas en proceso. El mundo anterior, en el que se veía con claridad la diferencia de colores, se ha ido. Ahora los colores están tan mezclados

que es casi imposible saber cuál es cuál. Quizá el aspecto de este nuevo momento que más me impresiona lo podría resumir en la siguiente frase: “estamos hablando de personas humanas en un mundo posthumano”.¹³² Con relación a ésto, Nirán Abbas señala: “Theorists such as Arthur and Marilouise Kroker argue that the body is already obsolete. According to the Krokers, bodies have become expendable in the late 20th century as the economy collapses and culture implodes. In practice, the concept of obsolescence as applied to humans is a form of social Darwinism: it posits the survival of those with the economic means to finance their continued existence”.¹³³ ¿Qué significa que una cultura tenga el poder de hacer esto? ¿Qué significa que una cultura tenga el poder para convencer que el cuerpo es desechable por lo que hay que mejorarlo?

Así, aunque directamente no se relacione con los millones de seres que viven con un presupuesto anual inferior al necesario para la sobrevivencia, sí plantea el problema de que estamos en un momento de transición de la especie y nos obliga a pensar en el lugar en donde el poder de tomar decisiones está concentrado. Quedamos expuestos a la urgencia de repensar el fundamento antropológico en una cultura que considera al cuerpo como algo dispensable y transformable sin más. Entonces, ¿quiénes somos?, ¿qué nos constituye?, ¿que necesitamos para continuar existiendo como especie? ¿cómo podemos expresar a Dios en un momento de transición de la especie? ¿qué lenguaje usar?

Por eso es fundamental reflexionar sobre lo antropológico: ¿quiénes somos como especie? Porque lo que hemos sido hasta el momento está en un punto crítico en donde el papel del ser humano está siendo, no sólo cuestionado profundamente, sino también su mismo ser está cambiando rápidamente. Este “ser” ya no pertenece a la especulación filosófica sino a la biología, a la ciencias neurológicas o psiconeurológicas, a la antropología y a la cibernética, etc. Desde este punto de vista no hay “ley natural”, o verdad divina que pueda explicitar lo que somos. Ahora que la estructura del A.D.N. ha sido descifrado lo que tenemos por delante es una incógnita y no una respuesta. Por esta razón, la teología que es un lenguaje humano sobre Dios tiene la tarea de repensar su fundamento antropológico para poder orientarse en un mundo que, gracias a la cantidad de luz disponible, ciega.

Quiero afirmar desde el principio, y esto tiene sentido polémico, que mi opción es con y por quienes, como yo mismo, estamos urgidos/as de vida; y me refiero a cuestiones simples de la vida diaria como salud, comida, techo, trabajo estable... No se equivoque quien lea estas líneas, no escribe aquí alguien que se sitúa fuera de la realidad cotidiana de lucha por la sobrevivencia. Digo esto porque cada vez que trato de plantear este tipo de problemáticas para la consideración teológica me topo con la misma pared: la descalificación por considerar mis planteamientos como algo muy abstracto, primer mundista o “posmoderno”, o la indiferencia. Lo que es cierto es que en este momento vivimos en un mundo que empieza a configurarse cada vez más como orden posthumano. La especie humana aparece como una especie en vías de extinción y eso me preocupa.

En este sentido quizá los años 90's del siglo pasado nos tomaron por sorpresa cuando aún estábamos tratando de resolver los problemas de las décadas de los 70's y 80's. Hoy nada se mueve sin un número electrónico o una terminal de computadora. La revolución es decidida no por la fuerza de las armas libertarias, sino por la economía de mercado y esta, muy a pesar nuestro, está dirigida no solo por personas, sino por sistemas que incluyen corporaciones y medios de información y comunicación. Las personas son tangenciales dentro de este nuevo mundo que se ha configurado delante de nuestros ojos. Es decir, las decisiones no dependen de una persona o de un grupo de poder o de una empresa, sino de una relacionalidad dentro del campo de la información.

132 Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

133 Abbas, Nirán. The Posthuman View On Virtual Bodies. WWW.ctheory.com/r49.html.

Esto nos obliga a pensar de otra manera sobre cómo construimos la realidad y las cualidades de esa realidad hoy.

Esto es, sin duda, inaceptable para quien sostenga la centralidad de lo humano. Lo humano hoy no existe fuera de la relación con las tecnologías de la comunicación y, en particular, con la configuración de la comunicación vía red informática. El poder como posibilidad humana de construir comunidad, es decir, de hacer política - construir la polis¹³⁴ - se ha desplazado a la auto conformación de los sistemas informatizados de toma de decisiones. El poder no descansa, entonces, en individuos o grupos humanos, sino en redes que se retroalimentan de poder¹³⁵.

El principal argumento contra tal perspectiva sería que, en América Latina, o quizá, en todo el tercer mundo, este no es un problema. “Aquí” -se diría- “tratamos con personas de carne y hueso que no tienen computadoras y que están fuera de toda la cultura ‘postmoderna’ (este es otro adjetivo descalificativo) que estas conllevan”. Se equivoca quien afirme algo como lo anterior. Aquí en América Latina o en el tercer mundo, dependemos vitalmente de la nueva conformación del mundo virtual que poco a poco ha tomado el lugar de aquel ser humano de carne y hueso. Por eso no deja de sorprenderme la sabiduría de un amigo que me dijo, “empieza a existir una hambruna en África hasta que la ONU lo dice y los medios lo informan”. Dicho de otra forma, el hambre o la muerte no existe hasta que sea “oficialmente” reconocida y divulgada. El fondo de esta afirmación es cruel pero real. El mundo “real” es el mundo que construyen los medios y nosotros no somos ya únicamente observadores, sino parte de la dinámica de una sociedad cibernética. América Latina está en red: “Latinamerica.com”. Así compras, ventas, comunicaciones, transacciones comerciales, transferencias, estrategias de mercado, inversiones de este nuestro “Tercer Mundo” que afectarán a millones de ser humanos que ni siquiera tienen conciencia de ello, evolucionan diariamente en la asepsia de la red.

Sí, hace mucho sabemos sobre el poder de los medios de información, pero ahora la situación es definitivamente otra. Para quien haya podido ir al cine, se presentó en 1998 la película *Matrix*, en la que se tocaba como tema de fondo esto que estoy diciendo: la construcción digital, electrónica, cibernética de la realidad, la fusión entre la máquina y el ser humano, la mente digital organiza al cuerpo, a los cuerpos. La película levanta realidades virtuales en las que el sabor, la textura, y el color forman parte de la producción de laboratorio de programas informáticos que se autoorganizan y se transforman a sí mismos. La inteligencia artificial se independiza y doblga a los seres humanos para convertirlos en productores de energía (poder) que es el alimento fundamental de estas máquinas vivas. La calidad y la capacidad de reconstruir a niveles de pasmosa exactitud casi cualquier cosa y ubicarla en cualquier contexto por medio del uso de poderosos computadores, supone una condición muy diferente a lo que se pensaba sobre el poder de los medios en los años 70's y 80's.

134 “Lo político, correctamente realizado, no es sino el conjunto de acciones mediante las que concretamos efectivamente la comunidad en un espacio histórico determinando. El proceso o movimiento hacia la comunidad, desde luego, descansa en y expresa al mismo tiempo, tendencias que valoran la cooperación, la solidaridad, el afecto, la comunicación real, horizontal entre los hombres. La comunidad humana, la polis, lo político, no consiste meramente en un estar juntos de cualquier modo los seres humanos, como ‘están juntos’, por ejemplo, algunos animales en un rebaño.” Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina*, (San José: DEI, 1986), p.53.

135 Alves citaba a Orwell (1984) sobre el poder como energía vital, pero al mismo tiempo como algo demoníaco: “El partido busca el poder exclusivamente por amor al poder. No estamos interesados en el bien común; sólo estamos interesados en el poder. No se trata ni de riquezas, ni de lujo, ni de felicidad: sólo poder, puro poder. Vas a entender ahora lo que significa el poder puro. Somos distintos de todas las oligarquías del pasado porque sabemos lo que estamos haciendo. Todos los demás hasta los que se parecían a nosotros, fueron cobardes e hipócritas. Los nazis alemanes y los comunistas rusos llegaron muy cerca de nosotros en sus métodos, pero nunca tuvieron el coraje de reconocer sus motivaciones...El poder no es un medio: el poder es un fin. No se establece una dictadura con el objeto de salvaguardar una revolución: se hace una revolución con el objetivo específico de establecer una dictadura. El objetivo de la persecución es la persecución. El objetivo de la tortura es la tortura. El objetivo del poder es el poder.” Rubem Alves *La teología como juego*, (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1982), p.43-44.

Hemos aprendido a ver en lo exterior nuestra interioridad plasmada en símbolos. Y los símbolos no somos nosotros, pero nos asumimos en ellos y los recreamos con obsesiva pasión y compasión. Estamos ante una “nueva creación” en la que los siete días originarios han sido asaltados por el código binario. Pero, muy en el fondo, lo que queda es el vacío primordial árido de sensaciones que mitiguen la soledad, el hambre, la pérdida, el sin sentido de la ciudad. Sí, porque aquí estamos hablando sobre los microcosmos urbanos (macrocosmos en un sentido central del término, cada ciudad es un mundo aparte, igual a todas las demás y específicamente diferente). Estas, moles de concreto y sentimientos, son un cosmos en sí mismas: orden y organización, dinámica de tiempo y determinación de la experiencia de corporalidad, relaciones inconclusas y ruptura de toda privacidad e intimidad. Las ciudades son “Babel”, el lugar de confusión donde el día es noche y la noche se ilumina con luces artificiales que consumen las entrañas de la Madre Tierra para que los autos de algunos y las personas drogadictas puedan deambular sin rumbo fijo por los laberintos de su ansiedad y por su necesidad de calor humano. En tanto existan ciudades y esta sea la forma en que las sociedades actuales se organicen, levantar la cuestión antropológica se transforma en una cuestión de sobrevivencia, porque el ser humano de los libros, de los grandes filósofos o teólogos, de la tradición occidental artística o religiosa, ya no existe y ahora. Eso que definimos como “excluido/a” ha sido reducido/a a la nada dentro de la red informática. Dicho de otro modo, ha sido reducido a la súplica de que la “realidad virtual” acepte y descubra a la realidad de “carne y hueso” que sangra y sufre.

Es como si ahora la lucha fundamental es llegar a ser noticia o conseguir cobertura noticiosa, a significar algo para los medios de comunicación. Sólo así se podría ganar el derecho a decir, a ser, a actuar. Ya no importa la causa sino su comercialización; aún con buenas intenciones, los medios ya no se rigen por políticas autónomas sino por aquellas que surgen de la competencia y del sistema como tal que han creado y que ahora los conforma y los crea a su vez. Lo que es importante depende no de sí mismo, sino del gusto de la gente o de “lo popular”, que, dicho sea de paso, ha sido formado por los mismos medios. ¿Quién tiene el control en estas situaciones? ¿Quién tiene el poder de cambiar las cosas? Nadie, porque el poder no está en las manos de alguien sino en una compleja red de relaciones en la que un gerente o ejecutivo o inversionista es tan solo una parte y aunque reorienta el todo, no será capaz de dominar los subsistemas que conforman ese todo. El poder está en manos del sistema mismo: creación primero y ahora creador de vida y muerte, que da existencia o la nulifica.

Por esto, hablar de formación teológica es una cuestión fundamental y fundamentalmente antropológica. Repensar ¿quiénes somos? tiene una urgencia sin precedentes para poder reformular la teología y más aún la acción pastoral. No caigamos tampoco en la trampa de oponer teoría (teología) y práctica (pastoral). No puede andar quien no comprende el camino. Por ende, aceptemos de una vez por todas la integralidad de la especie humana en su condición de creadora de sentido y constructora de símbolos y mundos, entre ellos las ciudades.

Por otra parte, repensar lo humano es repensar a Dios, y por eso necesitamos sentirnos parte de un viaje por un mundo desconocido que se abre ante nosotros como una nueva dimensión. Dentro de este orden del mundo no se progresa ni se retrocede, sino que se experimentan las cosas de otro modo - es un salto en la oscuridad de lo nuevo. Así, nuestro peregrinar antropológico es una búsqueda de nosotros/as mismos/as en un lugar desconocido que ha sido creado por nosotros/as y para nosotros/as. En esta búsqueda, para algunos y algunas de nosotros/as, está la búsqueda de Dios. Si el ser humano ha sido disuelto en las mezclas del concreto y los microchips, nuestras formas de expresar a Dios no pueden seguir amparándose en las estructuras filosóficas de siquiera hace 20 años. Tampoco podemos olvidar su espíritu, pero necesitamos nuevos símbolos, nuevas construcciones teológicas, nuevas maneras de dibujar a Dios. Porque aquel Dios seguro de las

confesiones de fe o de los grandes sistemas teológicos no habla a la inseguridad de nuestro nuevo modo de ser-humanos-en-transición. Si hemos sido disueltos, también Dios ha sido disuelto; estamos ante una doble tarea de reconstrucción.

2. El desconocimiento como esperanza

Entonces la disolución de lo humano supondría una disolución de lo divino como construcción discursiva. Así, las categorías que usaríamos para hablar de Dios desde el contexto de un mundo cibernético suponen una concepción de tiempo, de cuerpo, de espacio, diferentes a las que usamos ahora diariamente mientras nuestra conciencia es, todavía, humana. Dios está siendo disuelto con nosotros, pero no por esto destruido; disuelto en nuevos símbolos que expresan la ambigüedad de una nueva condición de orden y de poder diferente a lo que hasta ahora y aún ahora comprende eso que llamamos relaciones humanas. Se trata de un momento crítico en el que dos sistemas funcionan al mismo tiempo. Esto supone la creación de nuevas formas de conocer y de comunicar que ayuden a transitar un momento de transición. Pero es aquí donde topamos con un profundo problema de comprensión y transmisión de la experiencia de estar existiendo en medio de la deconstrucción del mundo presente. El inicio de una nueva condición de ser requiere entender los procesos de producción del discurso y luego ver cómo engancharse dentro de ellos. Esto nos exige una actitud de apertura, flexibilidad y búsqueda, una condición de expectativa y, por qué no, de maravilla, y admiración.

Me explico. Cuando hablamos de Dios hoy desde una academia de teología, ese discurso es posible gracias a una reglamentación propia del discurso científico. Todo discurso de este tipo es cuestionable y, por ende, susceptible al análisis, la crítica y el cambio. Es un discurso que, aunque pudiese ser fundamentalista, está condicionado por las reglas propias del pensar académico. En este sentido se trata de una construcción que no puede pretender otra cosa que expresar con la mayor claridad posible lo que va descubriendo sobre su objeto de estudio. En nuestro caso se trataría de discernir el camino de Dios en un cosmos urbano y en el proceso de transformación de la condición humana.

Caso contrario sucede cuando se escucha hablar de Dios en la radio, o televisión, o a cualquier persona en la calle. Ese otro discurso no tiene una reglamentación que pueda ser identificada como productora del discurso. Estos discursos que dominan la cotidianidad son autosuficientes y válidos en sí mismos. No aceptan la conciencia de una reglamentación de su producción; por esto son libres pues no aceptan su finitud y en su libertad absoluta, son todopoderosos. Dicho así, no proponen, sino que funden su ser con su objeto haciendo de ambos una sola cosa indisoluble ante cualquier metalenguaje que trate de establecer las condiciones de su producción.

La lógica de estos discursos funciona como una revelación directa de la Verdad de Dios. Por ser “Verdad de Dios” es incuestionable. Por incuestionable es eficiente. Por ser eficiente es verdadera. Por ser verdadera es de Dios. Así el razonamiento se sostiene sobre sí mismo. La estructura analógica de este tipo de discurso religioso impide que la crítica producida por el discurso académico les alcance. Más bien, ambos discursos se cruzan sin tocarse o al tocarse, cada cual vuelve a su propio cause. En la mayoría de los casos se impone un doble proceso de descalificación.

La clave para comprender estos discursos “no reglamentados” es su capacidad de vincularse, con extrema libertad, a nuevos puntos de la realidad sin más mediación que un elemento revelatorio: un sueño, una visión, un trance de oración, un éxtasis místico, un sentimiento. Así, el discurso académico está en desventaja, pues no puede aducir que su fondo provenga de una revelación, sino que está regido por las reglas del discurso científico.

Pero la situación es más compleja porque los discursos religiosos “no reglamentados” tienen hoy su sistema nervioso en la capacidad de comunicación, es decir, en los medios que posibilitan que no sólo una lógica argumentativa, sino un ambiente, una experiencia de fe, y la difusión de los testimonios de su verificabilidad, lleguen a la mayor cantidad de personas posible. El discurso teológico académico está condicionado por su capacidad de incomunicación: libros, monografías, perfección estética del uso del idioma y estructura coherente de su lenguaje. Ninguno de estos productos tiene la capacidad de alcanzar el volumen de personas necesarias para hacer sentir que un discurso es consistente, “verdadero”. La única posibilidad es que un libro o un artículo logre colarse dentro de la vida cotidiana de alguien y que esta persona sirva de puente para vincular y transmitir. Nada de esto hace que la cualidad básica del discurso “no reglamentado” sea cuestionada. Esta cualidad básica es su pragmatismo, su “utilidad” en la vida cotidiana, su verificabilidad por encima de su inteligibilidad y coherencia.

En la eficiencia del discurso está su poder. Este poder se manifiesta en actos concretos que las cámaras de televisión transmiten, desde cualquier escenario del mundo, cuando, por ejemplo, la persona tele evangelista impone sus manos y la otra persona cae al suelo tocada por el Espíritu. Una explicación del hecho no funciona porque descubre el misterio y despoja al hecho de su fuerza divina. Lo divino siempre debe quedar como misterio. Solo que sus reglas, explicitadas en la Biblia, posibilitan, a quien aprende su gramática analógica, el conducir la fuerza del Espíritu por los canales deseados. El Espíritu, que es inaprensible, caótico si se prefiere (Jn 3.8), puede ser orientado según reglas más o menos precisas denominadas promesas. Pero es su pragmaticidad lo que establece la fuerza del discurso “no reglamentado” como el que domina los medios hoy: su capacidad de verificar lo que afirma. No es su coherencia o articulación lógica lo que convence y aglutina.

Sin embargo, al igual que el discurso teológico, el discurso “no reglamentado” necesita partir de la base de que el conocimiento de Dios es posible. La verdad surge de la cercanía con Dios, sea ésta producto de la revelación (comprensión de la gramática analógica) o la reflexión (comprensión de la gramática analítica). El conocimiento de Dios es, como dijimos, un punto de partida fundamental. Conocer desde cualquier gramática del discurso es tener el poder de manejar, orientar, guiar. Dicho más rudamente, conocer es el poder para manipular. Aunque manipular no es necesariamente algo negativo en este contexto. Manipular hace referencia a la capacidad de manejar con destreza unos instrumentos. El propósito y su uso final son cosa aparte. El conocimiento es la capacidad de manipular instrumentos simbólicos para construir cosas. Conocer a Dios, sus humores, deseos, pasiones, anhelos, proyectos y planes es una tarea que posibilita manipular la continuidad de la vida. Sería maravilloso encontrar la gramática capaz de detener a un huracán como el Mitch. La realidad es que nadie la supo y por eso, a pesar de nuestras mejores intenciones, Centroamérica quedó devastada. Nuestro conocimiento de Dios no logró aplacar la furia de la naturaleza y el proceso del discurso inicia su tránsito para dar sentido al sin sentido del dolor: unos discursos que buscaban la conversión otros que buscaban el consuelo. Al final el conocimiento fue una cuestión de reorganización de significados y si de eso se trató en un momento tan importante, entonces, el conocimiento de Dios debe ser nuestra capacidad para reorganizar símbolos significativos. Ese es el poder del conocimiento, crear sentido allí donde este se ha perdido.

Debemos añadir que la mediación fundamental de todo posible conocimiento de Dios es el cuerpo. Alves dice con relación al cuerpo: “Para quien está sufriendo sólo existe el cuerpo y el dolor: Dolor inmenso, que es preludio de la muerte. Muerte que tiene que ver con su cuerpo, único, irrepetible, centro del universo, grávido de deseos. Desde un punto de vista estrictamente humano, la clase social es apenas una forma de manipular el cuerpo... Para una persona de carne y hueso

éste es el sentido de clase social: los posibles y los imposibles para el cuerpo.”¹³⁶ Sin embargo, Dios no es un diseño del todo humano y su gramática, aunque solo pueda nacer de nuestros propios cuerpos, va más allá de ellos. Esto porque en Dios enunciamos nuestra intuición primordial del amor por la vida o de la energía vital que hace respirar al universo y que nos hace ir más allá a pesar de todos los obstáculos y los temores, a pesar, aún, de la pérdida de nuestra propia vida. O sea, Dios es el enunciado de la vida y por tanto un enunciado imposible.

Ambos discursos, como señalé antes, tienen como sustento la posibilidad de conocer a Dios y esto significa que, aunque sea sólo tangencialmente, tienen la capacidad de comprender y definir quién es Dios y cuál es su propósito. Esto significa que ambos deben tener fe en sí mismos, en sus capacidades, sus destrezas y sus productos. La capacidad de enunciar a Dios es la fe en la capacidad del poder de nuestro discurso para captar la realidad, o sea, para construirla y manipularla.

Aquí es donde yo tomo distancia. Sí, yo, en alguna medida, no creo en mi discurso, aunque lo hago con pasión y sobre todo con amor. Durante años lo que busco en mis clases es trascender la estructura académica del discurso para alcanzar, desde una gramática alternativa, al ser humano que participa conmigo en la aventura de la producción de conocimiento teológico. Para ser consecuente con esto debo afirmar que sí soy creyente: yo creo en el desconocimiento, en nuestra falta de destreza para conocer, en la poca precisión de nuestros instrumentos teóricos y en la pobreza de nuestros productos. Quizá por eso he encontrado una fuente de esperanza a partir de la negatividad. Espero porque busco, busco porque necesito, necesito porque estoy vivo, vivo porque siento mi fragilidad y siento mi fragilidad porque estoy en relación con otras personas y en esa dinámica me descubro. Mi discurso ha tratado de ser un instrumento para deconstruir mis propios ídolos y fantasmas. En los primeros, encuentro, solapado, el poder para dominar por “razones justas” a otras personas; en los segundos, me embarga la culpa y el miedo al castigo por mis crímenes y eso me hace construir altares, ídolos, rituales para apaciguar mi atormentado espíritu.

Afirmar el desconocimiento como esperanza es asumir una actitud de apertura a lo diferente, a la fragilidad en todas sus formas, a la hermandad entre todo lo que compone el mundo y su gramática ecológica, de la cual yo apenas son una pequeña parte. Las reglas de este discurso son algo diferentes. Primero: al partir de que no puedo conocer a Dios, encuentro que mi discurso sobre Dios es necesariamente ambiguo y aproximativo, mediado por mi propia gramática. Sin revelación alguna, me enfrente al reto de enunciar mi pasión última por la vida y mi gratitud de sentirla fluyendo dentro de mí; en esta pasión me encuentro con el Espíritu de Dios. Así Dios, sobre todo, es gratuidad.

Segundo, ningún discurso es capaz de captar el misterio y por eso no puedo discernir las reglas que gobiernan el ser de Dios o su propósito para el mundo - no sé cuáles serían sus intenciones o sus deseos, no encuentro claros sus anhelos. Estoy solo con mis intuiciones sobre lo que me embarga desde adentro y desde afuera al mismo tiempo: el canto de un pájaro, la mirada de una personita de la calle, el latido insistente de mi corazón, algún sueño inconcluso que presiona mi pecho. Si no puedo comprender las reglas de la gramática divina, puedo quizá dedicarme a escuchar y comprender con humildad las reglas de mi propia gramática humana - lo humano se convierte en campo de estudio de lo divino. Digo entonces: Dios es búsqueda.

En tercer lugar, el discurso más que conceptual o analógico debe ser plástico: la mutación entre el poder descriptivo del lenguaje analítico y la fuerza evocadora del lenguaje analógico. Dios es, en consecuencia, madre, amigo/a, amante¹³⁷, no omnipresente, omnipotente, justicia, solidaridad, etc. Mi lenguaje se transforma en energía relacional, que vincula, afirma la solidaridad en términos de relaciones entre seres y cosas.

136 Ibid., p. 25.

137 McFague, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear* (España: Sal Terrae, 1994) pp.157-298.

Cuando lo humano está en proceso de disolución no podemos volver atrás para aferrarnos al pasado. Al contrario, el pasado y el presente pueden unirse en nuevos lenguajes que aprendan unos de otros con respeto y atención. Dios es el eterno imposible. Dios es silencio, soledad, amalgama de concreto y piel, rejas que encierran lo que protegen. Dios es la metáfora del ser humano en un mundo posthumano en el que la fuerza creadora de una especie en vías de extinción tiene que buscar salidas antes de quedar totalmente encerrada en su propia creación. Frente al orden total, al mercado total, a la información total, Dios es caos, potencia creadora, energía incontrolable, en fin, liberación. Al desconocer a Dios me descubro incapaz de atarlo, de controlarlo, de absorberlo para mis propósitos, es más difícil confundir mis deseos con los Suyos. Cuando percibo algo de Su andar me maravillo porque en realidad no sé lo que busco, pero sigo tratando porque en el fondo lo que anhelo es la plenitud de vida.

3. La formación teológica como búsqueda de Dios

Se daría por sentado que quien estudia teología lo hace porque ha conocido a Dios y busca profundizar ese conocimiento. Sin embargo, como hemos dicho antes, nuestro punto de partida sería que lo que podemos aceptar como premisa es la capacidad humana para desconocer a Dios. Se trata de asumir que la formación teológica parte de un desconocimiento de Dios, pero no un desconocimiento que surge de la ignorancia. No se trata de una renuncia a la producción de conocimiento, sino de una conciencia diferente, la conciencia de la infinita complejidad de los procesos que constituyen a la especie humana como especie en proceso de formación y tránsito, es decir, como persona creada en la dinámica de redes de relaciones. Un ser humano existe como unicidad, es cierto - Pedro, María, Sonia, Carlos - pero al mismo tiempo esa unicidad solo es un momento articulado en una red de relaciones sociales y ecológicas. Así, el punto de partida de la formación sería la lucidez de captar que el “yo” solo es un punto de un sistema infinito de posibilidades que no puede por sí mismo captar en su totalidad, sino en forma parcial y más allá de la razón, en la experiencia corporal que le da la impresión de ser uno. Las relaciones que le conforman están ocultas en la artificialidad de la diferenciación entre el “yo” y el “tu”.

Esta artificialidad es necesaria y al mismo tiempo limitante y engañosa. Cuando afirmo “yo soy...” estoy indicando un punto en el fluir de la energía vital del universo. Es como si definiera un río por medio de una fotografía. El río continúa su camino y, sin embargo, queda congelado en el papel, mostrándome un aspecto que, en principio, me deja totalizarlo en una definición. La conciencia de la que hablaba anteriormente puede, también, explicarse con ese ejemplo. Si ese río fuese yo mismo entonces, debería continuar fuera del esquema presentado en el papel y tomaría los rumbos que una serie de relaciones externas e internas me ofrecen; la foto, entonces, no es mi límite ni mi definición sino una representación, un icono (quizá, al final, un ídolo). Así, las dinámicas del movimiento y de la posibilidad se vuelven mi ser profundo, inalcanzable.

La formación teológica nacería de esta conciencia del fluir, del movimiento, de lo potencial y de ahí el punto generador del desconocimiento y, por ende, de la necesidad de búsqueda. Pues el río no puede volverse sobre sí mismo y preguntarse quién es, pero yo sí, aunque sea solamente por lo que me indica un momento desde el que totalizo mi existencia. La capacidad de representar es una condición humana que nos permite construir con fragmentos un todo ordenado y coherente.

Dentro de esta capacidad de representar, el conocimiento racional, sería, en consecuencia, una reducción, necesaria por demás, pero fragmentaria y limitada. La Verdad a lo sumo sería la congelación de la dinámica del movimiento de la vida. Por ende, no puede haber un criterio de certeza, sino instrumentos limitados, operativos, que me permiten ver las cosas de cierto modo,

“más claras”. Pero, para hacer esto, para que esta necesidad de operativizar las cosas, es decir, hacerlas manejables en el plano de la práctica, se realice, tengo que detenerlas, sacarlas de su entorno, transformarlas en materia inerte que pueda ser desarticulada y analizada. En este punto, el conocimiento racional, necesario y fundamental es profundamente necrofílico.

Cuando una persona asume y admite como verdad el conocimiento de esta índole, tal y como ha sido expuesto por la *episteme* de la modernidad, pierde conciencia del movimiento vital que le conforma como parte de un sistema de relaciones. El “yo” se totaliza y la capacidad de representar se torna en una barrera para acercarse a la vida. La única manera de encontrarse con el “tu” sería por medio de la muerte de este. El “tu” se hace dato inerte, expresión matemática que indica la igualdad primaria entre el signo y su significado. El concepto se torna expresión cierta de la realidad que representa. La “realidad” se torna manejable y maleable. Ahora la podemos ubicar en la cadena lógica de las relaciones causa-efecto, transformarla en estadística y utilizarla como un instrumento para medir y comparar elementos en la trama de la vida. Al dominarla la reducimos una vez más a la muerte. De este modo, ya no sigue el curso de su dinámica propia y es absorbida por el signo, hasta el punto de llevarnos a creer que la realidad es aquello que la representa y que su dinámica es la cadena dentro de la cual la hemos ubicado.

En ningún momento mis reflexiones implican la renuncia al conocimiento racional, todo lo contrario. La capacidad de “fotografiar” el río, y de hacerlo con mejores instrumentos cada vez, es necesaria para nuestra comprensión de la realidad y para tratar de reconstruir artificialmente su dinámica. Sí, debo admitir que la muerte del “tu” es necesaria para su análisis y comprensión. Pero la foto no puede matar realmente al río, este sigue su curso. Por eso lo que quiero proponer es un cambio de conciencia, y más, un cambio de fe. Quizá sería mejor decir un descreimiento, un perder la fe en el lenguaje racional y reducirlo a su condición de representación: una representación más objetivante, más fina, si se quiere, en cuanto calidad de expresar, con menos distorsiones por la fricción que se produce en la dinámica de las relaciones que conforman al objeto y que nos conforman a quienes observamos. El conocimiento racional es representación y solo eso. La Verdad es una metáfora.

Es obvio para quien entiende el fondo de esta reflexión que apunto hacia una dualidad en el proceso cognoscitivo actual: uno, el producido por la razón, otro, el producido por la corporalidad. El cuerpo es como una gran antena receptora y transmisora, es un punto de convergencia y divergencia de energías y por eso sabe más que aquello que la razón le permite comprender.

Por ejemplo, definir con un concepto el beso supone un tipo de comprensión diferente y menos compleja que el conocimiento que produce el darlo o recibirlo. En el segundo caso el proceso hormonal, psicoemocional, proyectivo del ser humano afecta y es afectado de una manera que no puede ser reducida al concepto. Pero en el fondo, esa dualidad no es tal, no existe, sino que es una manera en que nos distanciamos de nosotros/as mismos/as para volvernos hacia nosotros/as mismos/as y comprender qué sucede. Cuerpo y razón son una sola cosa producto de las relaciones que nos conforman y que van desde los procesos de transmisión de señales bioeléctricas en el cuerpo hasta el medio ambiente donde se dan los eventos que estudiamos. Mucho del conocimiento que genera el cuerpo es imposible de estudiar racionalmente en este momento, así que habrá que esperar para tener una mejor “fotografía” del problema.

Volviendo al problema de la pérdida de fe en los productos de la razón, es necesario señalar que se trata de partir no de un punto de vista contrario, sino de otro nivel de conocimiento: el saberse convergencia de relaciones. Nuestra unicidad es la unicidad del cuerpo, pero este es un punto en la dinámica de la trama de la vida. Mal hemos hecho al dejarnos convencer de que el ser humano es el centro de la creación y que desde su nacimiento se explica todo cuanto ha sido creado. Una

nueva conciencia de la constitución del ser humano requiere de una renuncia al poder que produce la conclusión de que éste es el centro de lo creado.¹³⁸

La conciencia que proviene de la ecología profunda sería la base epistemológica para nuestra propuesta que presupone una nueva organización de las relaciones del cosmos. Dentro de este campo científico el concepto de red implica la descentralización de todos los sistemas y subsistemas que componen la trama de la vida. Nada es mayor a nada, un elemento es tan importante como otro. Los sistemas se autoorganizan y se recrean caóticamente según dinámicas propias. Es esta conciencia la que nos permite entender el primer apartado de este artículo: la disolución de lo humano. Es así porque entendemos que un sistema es diferente y funciona diferente a la suma de sus partes. Las propiedades sistémicas nos ayudan a entender que el ser humano no es el centro de la creación sino una parte en la red de la vida. Entonces su capacidad y poder no es divino y en realidad no es cocreador con Dios. La perspectiva ecológica nos obliga a pensar en nosotros/as mismos/as como partes de un sistema complejo al que debemos conocer, no para manipular, sino para fluir con este como el resto de las criaturas.

Como ya hemos dicho, Dios, en el esquema de pensamiento de la modernidad y aún hoy, es incógnita resuelta o fórmula capaz de resolverla. En la disolución de lo humano, Dios es la energía que vitaliza la totalidad de relaciones: una dinámica vital que no puede ser expresada en lenguaje matemático excepto en condiciones de total no-linealidad. De ahí la fuerza de la metáfora por encima del concepto. De ahí la capacidad de descreer en nuestra capacidad de conocer y de aprender a desconocer o aceptar nuestra no capacidad de conocer. Cualitativamente nuestra propuesta es transformar el lenguaje teológico formal en lenguaje plástico cuya capacidad de evocar supere la capacidad de explicar. Explicar destruye el misterio, evocar crea mundos nuevos. Pero tanto explicar cómo evocar supone momentos complementarios e insolubles del proceso de conocimiento. Por eso, nuestra manera de hablar aquí no implica la eliminación de uno sino su recomposición.

Volvamos entonces a nuestro resumen del apartado dos: Dios es gratuidad, Dios es búsqueda, Dios es madre, amante, amigo/a, en fin, Dios es Caos. No es subversión porque ésta implica mantener los elementos de la ecuación tal y cual han sido planteados. Por ende, Dios sería el opuesto a la injusticia, la opresión, la exclusión; por ende, existiría en tanto existan sus opuestos. Pero, lejos de ser un opuesto, una antítesis, Dios es Caos y de este modo creador permanente de crisis en todo orden posible. La ecuación queda así rota, inconclusa, imposible. Por eso hablar de Dios es construir un nuevo lenguaje que nace de nuestra conciencia de finitud, de ser un proceso inconcluso en la dinámica de una red, de ser una pintura, una melodía, una poesía... La tarea es construir lenguajes sobre Dios que hablen de la ambigüedad de nuestro estar-siendo-transitoriamente. Este lenguaje no parte de certezas o axiomas sino de posibilidades, de potencialidades. Abre la brecha de los mundos posibles que arrancan de cada acción humana hoy, ahora, para proyectar o soñar con el mañana. Pero sin olvidar que es en el hoy en donde se juega el futuro posible.

4. A modo de conclusión: la formación teológica como el doloroso nacimiento de un lenguaje

Digamos que he dejado de creer que mi lenguaje sobre Dios es tan consistente como parece. Digamos que he dejado de creer en mi lenguaje, pero que este dejar de creer no significa un rechazo sino una nueva experiencia conmigo mismo. Digamos, también, que esa experiencia me invita a vivir en un permanente peregrinaje físico e intelectual de modo que me ha llevado a valorar todo cuanto me rodea como un don de Dios. A partir de aquí, el proceso de comprensión de

138 José Severino Croatto, *El hombre en el mundo 1. Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3* (Argentina: Aurora, 1974), p.196.

la formación teológica requiere una profunda transformación porque todos los supuestos, en cada área que constituye a la teología, se han transformado en metáforas o a lo sumo en meros instrumentos de trabajo. Dios como algo comprensible se ha esfumado de mis manos. Dios, de pronto, se ha vuelto una incógnita en un sistema complejo de relaciones.

Por un momento quedo mudo, o tal vez balbuceante, mis palabras parecen incoherentes, se entremezclan profundidad y superficialidad, los parámetros de coherencia y claridad conceptual no pueden explicar mi discurso. Sufro de un estado de incomunicabilidad. Mi interior ha cambiado y me siento agradecido de estar vivo de una manera que rompe el equilibrio emocional de quienes comparten un trozo del mundo conmigo. Mis palabras parecen salir claras, pero se perciben únicamente como ecos de un lamento o una alabanza lejana. Todo mi alrededor es algo nuevo y maravilloso para mí. Para el resto de la gente es su espacio cotidiano, para mí es un espacio por descubrir. Todo se ha transformado por el impacto de descubrir la belleza de la gratuidad de la vida y nada puede quedar fuera, desde saborear un café hasta subir a un autobús.

Me gustan los conceptos, pero éstos no son suficientes para decir lo que siento y debo recurrir a otros lenguajes como la poesía, el cine, la pintura, la música... Pero lo que para mí está ordenado porque es un proceso experiencial unívoco, es decir, uno en el momento de mi vida, en un punto de la red de relaciones que soy dentro de los límites de mi cuerpo, para el resto de las personas es un pantano donde las cosas parecen pegadas someramente unas con otras. De este modo "yo" he dejado de existir como realidad comprensible y me transformo, para mi entorno, en temor o separación.

Cuando el proceso de producción de conocimiento teológico nos lleva a este punto, entonces, sabremos que hemos empezado a transitar por el camino de una nueva conciencia de las cosas. Dios se ha transformado en una inmensa selva del bosque tropical húmedo, impenetrable, atrayente, fértil, bondadosa y hacia ella inicio mi caminar. Dios es un perfume en las entrañas de la selva; siento su respiración, escucho sus cantos y murmullos, palpo su piel húmeda, veo sus millones de verdes, gusto los frutos silvestres que produce su corazón. Dios es el lugar para explorar, encontrarme conmigo en una nueva condición de igualdad con mi entorno y aprender a amar a quienes me rodean. Por eso es por lo que entiendo que la formación de nuevos lenguajes para expresar el conocimiento teológico debe partir de nuestra no-capacidad de conocer a Dios, y del respectivo deseo, pasión, anhelo por encontrarlo, es decir, de nuestro compromiso con Su búsqueda.

Entonces, ¿qué queda de la teología? Pues queda el deseo de encontrar los mundos imposibles de precisar, que genera la condición caótica de la vida en el que todos/as nos encontramos como peregrinos/as necesitados/as de afecto y de un trozo de pan y de paz. Eso, es al final de cuentas el lenguaje teológico fundamental: la construcción de lo humano para de allí, tantear el Espíritu de Dios.

Bibliografía

- Alves, Rubem. 1982. *La teología como juego*. Buenos Aires: Tierra Nueva.
- Croatto, José S. 1974. *El hombre en el mundo I. Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3*. Argentina: Aurora.
- Gallardo, Helio. 1986. *Elementos de política en América Latina*. San José: DEI.
- Hayles, Katherine. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Teología como ciencia social: bases para la construcción de una carrera alternativa. (2014)

Hace casi un año decidí presentar ante esta Conferencia (International Conference on Religion and Spirituality in Society 2014), una sistematización de los trabajos de graduación de la séptima promoción de la Maestría de Estudios Teológicos impartida por la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión y la Universidad Bíblica Latinoamericana. Por primera vez esta Maestría usa la metodología del Estudio de Caso como base material para la reflexión teológica. Por esta razón, el título propuesto en aquel momento es el que ustedes tienen en sus programas: *“Theology as Social Science: Case Study as Material Basis of Theological Epistemology”*. Sin embargo, los resultados aún no están listos por atrasos en la elaboración de los trabajos de los estudiantes. Por esta razón me disculpo ante ustedes y las personas organizadoras de la Conferencia.

Así que presento a ustedes mi visión de la formación teológica como una ciencia social, es decir, como el estudio especializado de la fe como práctica social y como una profesión que se orienta a la transformación social. Lo que aquí propongo es una idea que nace de los años de estudio y enseñanza de la teología y de la valoración del potencial de organización social que tienen las iglesias en su inserción en comunidades concretas con problemas concretos. La persona que estudia teología, más que predicar sermones o realizar liturgias, atender pastoralmente a las necesidades de las comunidades, requiere, hoy, la capacidad de organizar sistemas viables de atención a las personas vulnerables de las comunidades y que por lo mismo tengan posibilidades de atender necesidades básicas de las comunidades a través de empresas de trabajo cooperativo.

A diferencia de otras profesiones que también se dedican a la promoción social, la teología, tendría la capacidad de articular experiencias humanas de altruismo y solidaridad y generar empleo alternativo que dé sustento a las personas profesionales de esta área, pero dentro del marco de la atención a las situaciones de vulnerabilidad social y ecológica.

La Universidad Nacional de Costa Rica es quizá la única universidad pública en América Latina que imparte la carrera de teología y este hecho pone a la teología en una situación crítica. Especialmente porque la amplia gama de disciplinas que se imparten en una Universidad son capaces de modificar su estructura epistemológica de acuerdo al acervo de conocimiento acumulado. Por el contrario, la teología, aun, en el mejor de los casos sigue siendo una sistematización de la revelación y esta resulta ser un axioma indiscutible, una verdad y punto. Rodríguez señala: “El cristianismo es una religión positiva revelada a cuyo servicio está la Sagrada Escritura. La revelación ha sido entregada a la Iglesia, lo que implica que tanto exégetas como teólogos han de ejercer su tarea dentro de ella y en comunión con ella.” (Carmona, 2007, pág. 233)

Sin embargo, y a pesar de esta perspectiva, la Teología de la Liberación Latinoamericana en sus primeros momentos pensó de otro modo. La revelación de Dios –cito el resumen que hace Helio Gallardo de Juan Luis Segundo- fue afectada por la praxis de fe:

El plan de Dios consiste en que el ser humano aprenda a aprender haciendo uso de su libertad y de su capacidad creadora. La verdad consiste en una humana ortopraxis de liberación (espiritualidad) orientada por revelaciones transitorias (graduales, paulatinas) en el Espíritu de Dios. Supone, por eso una búsqueda y una disposición a escuchar y a transmitir, mediante tanteos, éxitos y errores, de generación en generación, una sabiduría que tampoco es “verdadera” sino que pone de manifiesto una forma de madurez comunitaria o colectiva. (Gallardo, 2009, pág. 34)

Y es que si hacemos caso a lo aprendido en estas últimas 5 décadas es, que la Teología de la Liberación Latinoamericana surgió de la maravillosa realidad de asumir la revolución y la lucha por la justicia como un imperativo más allá de cualquier dogma o creencia. Por esta razón, la ortopraxis (la correcta práctica de transformación del mundo desde la fe) de sectores cristianos latinoamericanos fue asumir que su fe tenía todo que ver con los movimientos que luchaban por liberar a A.L. de la opresión. No surgió posterior a una teoría de la fe, sino que la realidad de injusticia fue lo que interpeló no solo la dimensión política de la fe sino la reflexión sobre la misma. Ya dentro del caminar en praxis política, luego, en un segundo momento, se pensó tanto en su teorización y en su metodología.

Así, inicia una comprensión diferente de la revelación: esta no es la Palabra de Dios sancionada por la Iglesia, reconocida por esta, pensada por esta. La revelación es el amor que se entrega, con otras personas, socialistas, marxistas y demás, a la tarea política de la liberación. Primero la praxis de fe, luego la teología. La revelación no es lo que Dios, dijo o dice, es lo que las comunidades de fe vivieron en su encarnación de la praxis de Jesús de Nazareth, quien, a su vez, vivió acorde con su comprensión del Reino de Dios como liberación para las personas pobres y excluidas.

Juan Luis Segundo decía: “Qué una teología digna de ser tomada en cuenta por un hombre cabal brota, no de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo; que a menos que comprenda los mecanismos ideológicos de la sociedad establecida, la teología en lugar de pasar del borrador al limpio la palabra de Dios, es un inconsciente portavoz de las experiencias e ideas de las clases y grupos dominantes; que sin una sensibilidad comprometida en hacer de la teología un instrumento y un arma al servicio de la ortopraxis, es decir, de una praxis social y liberadora, un falso concepto cuasi-mágico de la ortodoxia disuelve la teología en conceptos universales y ahistóricos; que tenemos que rescatar la soberana libertad de la palabra de Dios, para poder decir en cada situación lo que es creadoramente liberador en dicha situación.” (Segundo, 1975, págs. 47-48)

La labor docente que se deriva de estos postulados es que la teología busca responder preguntas fundamentales que surgen de las luchas sociales emancipatorias, en particular aquellas que surgen de las víctimas de los actos de violencia y opresión, explotación y codicia del sistema económico dominante. Que estas preguntas no requieren de una retórica que justifique estas luchas sino, más bien, ampliar la visión frente a toda tentación idolátrica que conduzca al conformismo y a la obediencia ciega. Sobre todo, que la única “verdad” (si es posible llamarla así) es que el altruismo, la compasión y el amor, así como la solidaridad y el cuidado y respeto por los derechos humanos encarnan la fuerza vital del Espíritu de Dios en esta época.

Por esta razón, dos ejes expresan el camino de la revelación, que no es otra cosa que revelación de la gratuidad de la vida, de su invaluable valor, de su absoluta belleza, de la vocación humana a su cuido y respeto. El primero es el amor como praxis que mueve a transformar las relaciones asimétricas de poder en relaciones de equidad, y, por otro lado, el discernimiento constante en la propensión (compulsiva) a crear distintos tipos de ídolos que nos den seguridad.

El objeto de estudio de la teología, en una Universidad pública, es el estudio de la compasión humana y como se integra en el respeto a la vida como un todo, y a formas de establecer relaciones

de equidad. Eso es lo que estudiaría la teología como disciplina dentro del campo de las ciencias sociales. No estudia conceptos, estudia procesos sociales en donde estos elementos se hacen presentes. Los estudia como procesos sociales en donde, por lo menos en el cristianismo latinoamericano, están marcados por la fe. Se amplía este objeto de estudio con el otro elemento fundamental que hace de la disciplina algo aún más profundo: el estudio de los procesos de idolatrización, de cómo tanto movimientos sociales e instituciones crean estructuras retóricas y legales de autolegitimación y seguridad. Por ende, estudia los procesos sociales que legitiman distintas formas de violencia y exclusión: la violencia como orden del mundo y como autodesfiguración de lo humano. Siendo lo humano aquellas prácticas que expresan su fuerza y vitalidad en el amor.

La revelación trata, pensado así, sobre la vida humana como construcción social, como práctica histórica desde la que emergen tanto el amor como vínculo social basado en el altruismo y la solidaridad como con la violencia como guardiana del orden y como base de la seguridad de las comunidades humanas.

En este contexto de la revelación ¿Qué es Dios? Dios es la metáfora con que describimos la vida como valor absoluto. Dios es un acto del lenguaje, así puede ser Dios o no-Dios, para uno u otro, el ser humano busca la vida aun y cuando en su devenir histórico esta haya sido la justificación para los asesinatos y las represiones más despiadadas. La urgencia de vida es un acto social del aquí y el ahora y esto incluye la urgencia de vida de nuestros ecosistemas. Más allá de la retórica cristiana sobre el amor de Dios y la salvación, las personas buscamos a Dios porque tenemos sed de vida. Pero de un modo cruel y perverso, se nos ha ofrecido un líquido oscuro envasado y publicitariamente estimulante.

Bien cabe en este punto, usar también como metáfora el agua. Ésta siendo un bienpreciado y precioso, ha sido explotada, ensuciada y destruida hasta transformarla en un veneno. Luego de algún manantial la embotellamos para llevarla al mercado y ponerla a disposición de todas las personas sedientas. Hablar de Dios sería hablar de la forma como algunos seres humanos como individuos o colectivos han logrado hacer de sus vidas experiencias paradigmáticas por la calidad del amor que ofrecen gratuitamente.

Para lograr un perfil profesional acorde con el objeto de estudio de la teología, se requiere un lenguaje que sea consecuente. ¿Qué hace un teólogo/a? Además de estudiar las rutas de la compasión y exponer los ídolos dentro de las prácticas sociales, debe ser capaz de crear. Crear, gestionar, realizar proyectos dentro de sus comunidades como espacios autónomos y en busca de autonomía. La persona que hace teología tendría que ser un emprendedor social y eso significa, que, contra un sistema que en su camino deja sin trabajo a miles de personas cada día buscando maximizar sus ganancias, esta persona es una persona capaz de crear empleo a partir de trabajo cooperativo comunitario en áreas críticas como atención a grupos vulnerables: niñez, vejez, personas con enfermedades crónicas, promoción del reciclaje, buenas prácticas en áreas de tratamiento de desechos, reconfiguración humana del espacio urbano y otras tareas que quedan fuera de las instituciones y que no representan un espacio de inversión para las grandes compañías. Sumado a lo anterior, dos elementos son clave, el cuidado y uso del agua y la soberanía alimentaria.

Será necesario revisar y reescribir la historia de los cristianismos desde estos dos grandes ejes: el amor y la violencia y cómo se han entretelado en la historia en nombre del único Dios verdadero cosa que ya han hecho por años las teologías feministas y las teologías latinoamericanas de la liberación. Pero también, habrá que incorporar las herramientas de análisis social y la planificación social para implementar redes viables social y económicamente de solidaridad comunitaria dentro de las iglesias y fuera de ellas. Será necesario comprender el lenguaje teológico tradicional

y formarse en educación popular, el hacer conciencia sobre el valor de la vida humana y de los ecosistemas es un imperativo ético fundamental dentro de este sistema económico.

Algunas de las personas que se formen en esta disciplina a la cual aún llamo teología, podrán seguir el camino de la especialización académica y no será necesario eliminar el estudio de la Biblia, o de la patrística. Pero lo propiamente académico tendrá que estar marcado por esta base fundamental que es la comprensión del amor y la violencia y las formas concretas de promover el primero y eliminar el segundo.

De ningún modo, puede nombrarse a Dios, y legitimar alguna forma de violencia. La guerra no es un acto validado por Dios, es fruto de la codicia. Quien nombra a Dios con honestidad está destinado/a a erradicar todas las formas de violencia o exclusión en especial aquellas que surgen de la religión. Esta tarea, según creo y me esfuerzo por vivir, es formar personas profesionales capaces de realizar el trabajo de reconstruir las redes sociales humanas basadas en la reverencia a la vida y el cuidado de la esa vida en todas sus formas.

Bibliografía

Carmona, A. R. (2007). Diálogo exégesis-teología. Perspectiva exegetica. *Estudios Bíblicos*, 223-251.

Gallardo, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: UNA/EECR.

Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires-México: Carlos Lohlé.

Teología Latinoamericana de la liberación

Este breve escrito corresponde a una conversación con personas académicas y pastoras estadounidenses en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

 Por dónde empezar?

Solo hay un lugar para empezar a comprender el surgimiento de la teología de la liberación: la vida, la vida social, las relaciones concretas entre las personas sometidas a la injusticia, a la opresión y a la repres n. El lugar de la muerte directa o de la larga y agonizante tortura. Este ha sido nuestro ya y todavía no: el cómo de la muerte, larga y angustiosa en los latifundios o las fábricas, o las minas, o la migración a la ciudad o directa con un tiro o en la cámara de tortura.

Un legado terrible que ha dejado América Latina a la evolución y desarrollo de los Derechos Humanos ha sido la figura de la persona detenida-desaparecida. Esta figura implica que una persona fue secuestrada en un lugar conocido o no, por fuerzas militares, policiales, de seguridad o paramilitares y llevada a un centro de detención sin que este acto fuese registrado por las fuerzas del orden. Lo que pasó con estas personas es aún desconocido en la mayoría de los casos, se sabe que existieron gracias a la denuncia, y al seguimiento y posterior procesamiento judicial de los responsables de dichos actos a sus confesiones y a la investigación realizada en cada país. Cito parte de una lista elaborada por una instancia defensora de los derechos humanos en argentina:

<493> MARIA ELENA AARGOVAS

22 años.

Desaparecida el:26/11/76, No.CONADEP:2441

Fue secuestrada en LA PLATA BS AS C.Post:1900

No hay testimonio de su paso por un C.C.D.

<494> JUAN CARLOS ABACHIAN

Desaparecido el:21/1/77, No.CONADEP:5527, Decl.No:496

Fue secuestrado en LA PLATA BS AS C.Post:1900

No hay testimonio de su paso por un C.C.D.

<495> JULIO ABAD

Desaparecido el:1/11/76, No.CONADEP:9624

Secuestrado sin indicación de lugar

No hay testimonio de su paso por un C.C.D.

<496> JULIO ABAD

Desaparecido el:1/11/76, No.CONADEP:9624

Secuestrado sin indicación de lugar

No hay testimonio de su paso por un C.C.D.

<497> RICARDO ROMUAL ABAD

59 años. Casado. Argentino. Obrero. [DI No:3458462]
 Desaparecido el:4/5/75, No.CONADEP:6, Decl.No:5978
 Fue secuestrado de su domicilio en MONTEROS TUC C.Post:4142
 No hay testimonio de su paso por un C.C.D.

<498> ANA CATALINA ABAD de PERUCCA

25 años. Casada. Argentina. Estudiante de Architect. [LC No:10048122]
 Desaparecida el:15/8/76, No.CONADEP:5, Decl.No:5572
 Fue secuestrada en CORDOBA CBA C.Post:5000
 Vista en C.C.D. LA PERLA (UNIV) el:15/8/76
 HABRIA MUERTO A CAUSA DE LAS TORTURAS.
 En testimonios Nos:04077, 4279, 764 y 3720

<499> CARLOS ALBERTO ABADI

25 años. Soltero. Argentino. Empleado. Estudiante de Psicología. [CI No:6667186]
 Desaparecido el:6/5/77, No.CONADEP:8, Decl.No:4670
 Fue secuestrado en CAPITAL C.Post:1046
 No hay testimonio de su paso por un C.C.D.

<500> DOMINGA ABADIA CRESPO

27 años. Soltera. Española.
 Desaparecida el:2/11/77, No.CONADEP:9, Decl.No:667
 Fue secuestrada de su domicilio en DEL VISO BS AS C.Post:1629
 No hay testimonio de su paso por un C.C.D.¹³⁹

¿Dónde está tu hermano preguntaba Dios a Caín? Esta es la base de la pregunta teológica nuestra. No tiene que ver con la revelación o con la Biblia en primera instancia. Tiene que ver con la vida real y las personas reales con quien convivimos en el día a día. No se trata solo de las personas detenidas-desaparecidas, ni la sofisticación de la tortura que los expertos lograron en estas épocas, ni se trata de sus asesinatos salvajes. Se trata del porqué de la rebeldía de estas personas, el porqué de sus luchas, de los riesgos que tomaron: “Hambre de justicia sobre todo” decía uno de los sobrevivientes del Estados Nacional de Chile en 1973. Resuena la voz de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo “¿dónde están nuestros hijos?”. Víctor Heredia compuso la canción *Todavía Cantamos* que nos trae a la mente el recuerdo de estas personas mujeres y varones jóvenes:

Todavía cantamos, todavía pedimos,
 todavía soñamos, todavía esperamos,
 a pesar de los golpes
 que asestó en nuestras vidas
 el ingenio del odio
 desterrando al olvido
 a nuestros seres queridos.
 Todavía cantamos, todavía pedimos,
 todavía soñamos, todavía esperamos;
 que nos digan adónde
 han escondido las flores
 que aromaron las calles
 persiguiendo un destino

139 <http://desaparecidos.org/arg/victimas/listas/> http://en.wikipedia.org/wiki/Forced_disappearance#Argentina

¿Dónde, dónde se han ido?
Todavía cantamos, todavía pedimos,
todavía soñamos, todavía esperamos;
que nos den la esperanza
de saber que es posible
que el jardín se ilumine
con las risas y el canto
de los que amamos tanto.
Todavía cantamos, todavía pedimos,
todavía soñamos, todavía esperamos;
por un día distinto
sin apremios ni ayuno
sin temor y sin llanto,
porque vuelvan al nido
nuestros seres queridos.
Todavía cantamos, todavía pedimos,
Todavía soñamos, todavía esperamos¹⁴⁰...

Los gobiernos que hicieron esto dijeron: “eran terroristas”. Pero más bien eran poetas, místicos, soñadores, hermanos y hermanas, padres y madres, que no pudieron callar ante la injusticia. Eso fueron y eso son porque en un sentido espiritual, no han muerto, viven en nuestra memoria. Esta es la base material de la fe de la liberación:

Yo quisiera hacer un llamamiento, de manera especial, a los hombres del ejército. Y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles... Hermanos, son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus mismos hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: “No matar”. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia, y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: Cese la represión.¹⁴¹

Estas palabras de Oscar Arnulfo Romero arzobispo de El Salvador expresan el espíritu de la fe que dio origen a la Teología de la Liberación. Pero como decía, ellos y ellas no han muerto, del mismo modo que Oscar Romero tampoco y él lo indicó así: “Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño.”, “En los oprimidos está Dios.”, “La tierra que tiene mucho de Dios gime cuando los injustos la acaparan.”, “El obispo tiene que aprender de su pueblo”.

Estas vivencias que se pueden contar por miles en nuestro pueblo es el útero de nuestra manera de pensar. La lucha por la justicia, por la equidad, por la vida son las formas de nuestra oración y de nuestra espiritualidad, el abrazo, la solidaridad, el amor hecho praxis, nuestro sacramento. Tuvimos distintas formas de expresar esta relación entre fe y revolución. Una de ellas es la canción titulada *Plegaria de un labrador* de Víctor Jara:

140 Víctor Heredia, Todavía cantamos. <https://www.youtube.com/watch?v=8oWFAHqMIRo>

141 Palabras de Oscar Arnulfo Romero y Galdamez, <https://www.youtube.com/watch?v=A8sB7XlxiDU> Romero, Movie, 1989: http://youtu.be/5a-y9PY7h_Q

Levántate y mira la montaña
de donde viene el viento, el sol y el agua.
Tú que manejas el curso de los ríos,
tú que sembraste el vuelo de tu alma.

Levántate y mírate las manos
para crecer estréchala a tu hermano.
Juntos iremos unidos en la sangre
hoy es el tiempo que puede ser mañana.

Líbranos de aquel que nos domina
en la miseria.
Tráenos tu reino de justicia
e igualdad.
Sopla como el viento la flor
de la quebrada.
Limpia como el fuego
el cañón de mi fusil.
Hágase por fin tu voluntad
aquí en la tierra.
Danos tu fuerza y tu valor
al combatir.
Sopla como el viento la flor
de la quebrada.
Limpia como el fuego
el cañón de mi fusil.

Levántate y mírate las manos
para crecer estréchala a tu hermano.
Juntos iremos unidos en la sangre
ahora y en la hora de nuestra muerte.
Amén¹⁴²

La teología de la liberación es el mestizaje de una serie de movimientos y procesos sociales, todos ellos, dedicados a luchar por la justicia.

De la vida a la Teología

Por esta razón, la vida toma el primer lugar como espacio de revelación divina. Se ve lo que Dios ve: la miseria del pueblo (Éxodo 3.7ss). Es la vida el lugar que Dios escoge como punto de sus acciones y por ende, es el lugar en donde la persona teóloga debe levantar su voz. Una de las piezas teológicas más ricas de nuestra producción Hugo Assmann es la canción *Vos sos el dios de los pobres*:

Vos sos el Dios de los pobres,
el Dios humano y sencillo,
el Dios que suda en la calle,
el Dios de rostro curtido,
por eso es que te hablo yo,

142 Víctor Jara, Plegaria a un labrador. <https://www.youtube.com/watch?v=s-qiF1jLZJ8>

así como habla mi pueblo (bis).
Porque sos el Dios obrero,
el cristo trabajador.

Vos vas de la mano con mi gente,
luchas en el campo la ciudad,
haces fila allá en el campamento,
para que te paguen tu jornal,
vos comes minuta allá en el parque,
con Eusebio, Pancho y Juan José.

Yo te he visto en la pupusería,
instalada en un caramanchel,
te he visto vendiendo lotería,
sin que te avergüence ese papel,
yo te he visto en las gasolineras,
chequeando las llantas de un camión,
y hasta reparando carreteras,
con guantes de cuero y overol¹⁴³

Esta apropiación de los nombres sagrados es la forma como trajimos a la vida la vida de Dios y de Jesús. Es una forma distinta de vivir la fe en la vida diaria y en cómo celebrar la vida de Dios a través de la solidaridad y la entrega de la vida por la vida de los otros.

La teología como acto segundo

La teología como disciplina académica es, para nosotros un momento segundo, primero viene la vida de fe que se expresa en la praxis (no la práctica del amor). El amor requiere de mediaciones para ser eficaz. Estas mediaciones provienen de las ciencias sociales que le permiten a la vida de fe ver. Pero no cualquier forma de ciencias sociales sino aquellas que logran discernir cómo se implanta la injusticia en las estructuras sociales. Esto es importante porque para que el amor sea eficaz requiere de medios que le permitan actuar consecuentemente con la realidad de opresión. El amor que proviene de la fe se compromete en procesos de liberación.

Allí donde hay opresión no basta la ayuda, la caridad o el lamento, cabe solo la lucha política. El amor real de Dios que habita en nosotros a través del Espíritu se realiza en el campo político, allí donde los cambios se pueden dar.

Cuando este amor se transforma en praxis con todo el conflicto que esto implica es cuando se requiere estudiar la revelación. Son las preguntas que surgen de esta praxis las que nos llevan a la Biblia, a estudiarla con sentido y con responsabilidad. No se pregunta uno qué quiere Dios, sino qué es lo que ve Dios en esta realidad. Por esta razón es que Ex 3.7 es tan importante.

De la revelación volvemos a la praxis. Alimentados con la luz de la Palabra mantenemos una perspectiva crítica de la praxis misma. Así se está consciente de la idolatría y se lucha contra ella.

La teología como lucha contra la idolatría

Quizá nunca se ha visto en la historia un movimiento tan fuerte contra la idolatría. Se trata de ver la verdad de Dios por encima de los ropajes sociales, éticos y religiosos que cubre la imagen

143 <http://youtu.be/l07dX6wQ96M>

de Dios. La mentira está entretejida con el pecado ambos, unidos, fuertes, nos enseñan que las víctimas son las culpables y que merecen la muerte. La soberbia de decir: “esto es injusto” es un acto imperdonable y por lo tanto debe pagarse de inmediato con la muerte. Es el Estado el que promueve, con el apoyo de las iglesias este tipo de asesinatos.

El amor a Dios y de Dios es el primer campo de batalla ideológico, es decir, se abre una lucha de los dioses: uno dice quien se enfrente al orden debe morir; otro dice: quien sea asesinado por el orden a causa de la justicia resucita. Pero el Dios de la vida está entretejido en un complejo entramado de conceptos, doctrinas, sacramentos. Su voz ha sido callada por este ropaje y cuando habla dice otras cosas que están fuera de su mismo ser que da la vida.

Es en este campo en donde los estudios bíblicos han sido una clave. Siguiendo el Circulo Hermenéutico propuesto por J. L. Segundo, la lectura de Escritura se transforma en una crítica a las construcciones teológicas, culturales y políticas que legitiman cualquier tipo de opresión o violencia.

El Reino como lugar histórico

Para la teología de la liberación se concentra en la praxis y por lo tanto se dedica a pensar la historia humana como lugar del Reino de Dios. Para la teología de la liberación no hay una distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Jesús es histórico no por las pruebas historiográficas sino porque su práctica lo fue, no se dedicó a predicar el mundo del cielo sino trajo el señorío de Dios a la tierra.

La Espiritualidad profunda como reto para una teolog  a y una pastoral ecum  nicas (1994)¹⁴⁴

1. Ecumenismo, identidad y poes  a

Para hablar de ecumenismo en el contexto de la explosi  n de nuevos grupos, de nuevos movimientos, de nuevas iglesias, de nuevos carismas, no puedo buscar los puntos de contacto en la superficie: las creencias, los dogmas, los ritos, las formas. All   las relaciones requieren diferenciaci  n, distancia, ruptura. Al contrario, si quiero hablar con un lenguaje profundo no puedo hacerlo desde afuera sino desde el coraz  n mismo de la condici  n humana y est   se expresa en la poes  a. La poes  a real, aquella que llega hasta lo profundo de la condici  n humana. Ella no conoce diferencias sino empat  as y simpat  as. Yo, sangro, tu sangras,   l y ella sangran y al final: nosotros sangramos. Con Jorge Debravo dir  amos:

Vengo a buscarte hermano
Porque traigo el poema
Que es traer el mundo a las espaldas...

El acento que hoy damos a las formas y a la identidad es una agenda exigida por eso que llamamos “globalizaci  n”. Sentimos la urgencia y la necesidad de buscarnos a nosotros mismos en un espacio dominado por formas generales y generalizantes. De modo que, lo propio, se realiza a trav  s de cadenas multinacionales de comida r  pida, de televisi  n, de religi  n. La homogenizaci  n de s  mbolos y la comunicaci  n de los mismos nos hace experimentar la sensaci  n de estar vinculados, pero no de fraternidad ni de dignidad. Estas dos   ltimas son componentes fundamentales de lo humano. El abrazo desinteresado, la mano amiga, el pan para el mundo, se nos presentan como formas de ser y vivir, pero no de adentro hacia fuera sino de afuera hacia adentro. Recibimos el impacto de valores que en principio son v  lidos como la paz, la comuni  n, pero que suponen deberes, compromisos y en   ltima instancia, estrategias.

Buscar nuestra identidad nos ha llevado a actuar m  s como contendores que buscan imponer el poder de una verdad. Pero el poder de esa verdad es una trampa que nos hace olvidar la verdad misma y adentrarnos en los laberintos del poder.   Qui  n tiene raz  n?   Qui  n tiene la salvaci  n? No podemos partir el pan porque est   primero el principio del valor teol  gico del pan. Olvidamos el punto medular: el pan es para saciar el hambre. Producto del esfuerzo de todos y todas, producto de la humildad de reconocer que el pan, sin importar el poder que tenga cada quien, nos da fuerza para amar.

144 Publicado en *Revista Ecu  nica: Servicio de Informaci  n Teol  gica*. Volumen 1, N  mero 1. 2003. San Jos  : Editorial SEBILA y Escuela Ecu  nica de Ciencias de la Religi  n. La base de este texto fue una charla en 1994 en una clase del Seminario Central Mayor en San Jos  , Costa Rica.

La profundidad de la experiencia espiritual está allí, en el encuentro humilde con el misterio y el misterio no es, primeramente, un problema teológico sino humano: el silencio de la conciencia que se enfrenta a la gracia del estar viviendo. Primero descubro la gratuidad de la vida, luego existo. Primero veo la fuerza de la vida latiendo potente en los huesos cubiertos de pellejo de una mujer que amamanta a un niño lombriciente. Luego viene el proceso de dar a esa conciencia una palabra que exprese su sentido. Pero aquí se quiebra la todopoderosa razón, pues no puede definir lo que la lógica contradice. En una situación tal sería mejor morir como dirá Job:

- 3.3 “¡Perezca el día en que yo nací y la noche en que se dijo: “Un varón ha sido concebido!”.
 4 Que aquel día se vuelva sombrío; que no cuide de él Dios desde arriba ni haya luz que sobre él resplandezca.
 5 Cúbralo tinieblas y sombra de muerte, y repose sobre él nublado que lo haga horrible como día tenebroso.
 6 Apodérese de aquella noche la oscuridad; no sea contada entre los días del año ni entre en el número de los meses.
 7 ¡Ojalá fuera aquella una noche solitaria, que no hubiera canción alguna en ella!
 8 Maldíganla los que maldicen el día, los que se aprestan para despertar a Leviatán.
 9 Oscurezcanse las estrellas del alba; que en vano espere la luz y no vea el parpadeo de la aurora,
 10 por cuanto no cerró las puertas del vientre donde yo estaba, ni escondió de mis ojos la miseria.
 11 “¿Por qué no morí yo en la matriz? ¿Por qué no expiré al salir del vientre?
 12 ¿Por qué me recibieron las rodillas y unos pechos me dieron de mamar?
 13 Ahora estaría yo muerto, y reposaría; dormiría, y tendría descanso
 14 junto a los reyes y consejeros de la tierra, los que para sí reconstruyen las ruinas;
 15 o junto a los príncipes que poseían el oro y llenaban de plata sus casas.
 16 ¿Por qué no fui ocultado como un aborto, como los niños que nunca vieron la luz?
 17 Allí dejan de perturbar los malvados, y allí descansan los que perdieron sus fuerzas.
 18 Allí reposan también los cautivos y ya no oyen la voz del capataz.
 19 Allí están chicos y grandes; y el esclavo, libre ya de su amo.
 20 “¿Por qué darle luz al que sufre y vida a los de ánimo amargado;
 21 a los que esperan la muerte, y no les llega, aunque la buscan más que a un tesoro;
 22 a los que se alegrarían sobremanera y se gozarían de hallar el sepulcro?

¿No sería la muerte un reposo para quienes sufren en tales niveles de dolor que la vida se hace simplemente insoportable? Pero en la lógica del discurso de Job se va tejiendo el vacío de una potencial llenura. Job encuentra lo fundamental, no a Dios, sino su significado: el de ambos, el de Dios y el de él mismo. La vida es lo que se contiene en las entrañas de la esperanza. Por eso, la espiritualidad profunda no puede hablar de conceptos, de magisterio, de dogma o de la verdad probada o probable, sino de lo inútil. La vida es inútil porque solo sirve para ser vivida. El descanso que tanto se anhela es equivalente a la muerte. La vida se fragua en el fuego de la tensión, del conflicto, del tesón y el coraje.

La vida persiste porque está llena de espíritu. Imposible de callar o detener, el espíritu une a todas las cosas. Fuerza turbulenta de la creación, el espíritu forma montañas y procrea selvas en los desiertos. Trae agua a las soledades y hace brotar flores, helechos, musgos, hongos allí donde aún el ser humano no ha caminado.

Isaías 32. 11 ¡Temblad, indolentes; turbaos, confiadas! ¡Despojaos, desnudaos, ceñid las caderas con vestiduras ásperas! 12 Golpeándose el pecho lamentarán por los campos deleitosos, por las viñas fértiles. 13 Sobre la tierra de mi pueblo subirán espinos y cardos, y aun sobre todas las

casas en que hay alegría en la ciudad alegre. 14 Porque los palacios quedarán desiertos, el bullicio de la ciudad cesará; las torres y fortalezas se volverán cuevas para siempre, donde descansen asnos monteses y los ganados hagan majada, 15 hasta que sobre nosotros sea derramado el espíritu de lo alto. Entonces el desierto se convertirá en campo fértil y el campo fértil será como un bosque. 16 Habitará el juicio en el desierto y en el campo fértil morará la justicia. 17 El efecto de la justicia será la paz y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre. 18 Y mi pueblo habitará en morada de paz, en habitaciones seguras y en lugares de reposo.

2. Espiritualidad como experiencia plural

Pensaba en cómo expresar esta intuición de un modo articulado. Vino a mi mente una imagen de tres niveles:

Espiritualidad superficial
Espiritualidad
Espiritualidad profunda

Cada una tiene una marca y una dinámica. La primera, la espiritualidad superficial, sin que este adjetivo la desvalore, se refiere a aquellas personas que han puesto su confianza en las formas, en los credos y creencias y que profundizan en ellas, las cultivan, y se esfuerzan por hacerlas crecer y estar fuertes. La atención al deber, el esfuerzo por cumplir las normas, la búsqueda de actuar honestamente frente a los requerimientos de la comunidad eclesial.

Me permitiré usar ejemplos tomados del evangelio de Juan. Veamos aquí algunos fragmentos del capítulo 9: los discípulos “Rabí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?” (v.2); los judíos “nosotros somos discípulos de Moisés. Nosotros sabemos que a Moisés le habló Dios; pero ese no sabemos de dónde es.” (vv. 28-29); los judíos “Has nacido todo entero en pecado ¿y nos das lecciones a nosotros?” (v. 34). Claro que, para nosotros hoy, es fácil entender que ellos estaban en un error y por ende, sus acciones faltaban a la voluntad de Dios. Pero ¿qué hubiéramos hecho nosotros ante algo semejante? Pensemos que estos a quienes el Cuarto Evangelio llama judíos actúan bien, siguen su corazón, buscan defender y agrandar a su Dios, el único que ha dado la ley como un acto de amor para que el pueblo alcance la paz.

La segunda, la espiritualidad, es un modo de ser que si bien valora las formas siempre deja un amplio margen al misterio, lo busca más intensamente y se encamina hacia senderos que relativizan las formas, los credos y creencias, los ritos y celebraciones. Todo esto vale pero hay un algo que vale más, un lugar diferente de encuentro con lo trascendente. Por eso Nicodemo podría ejemplificar esta búsqueda: “Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue este donde Jesús de noche y le dijo: ‘Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tu realizas si Dios no está con él.’” (Jn 3.1-2) Nicodemo, por su posición, sabe mejor que nadie el valor de la tradición y las instituciones, pero lo que ve le abre un horizonte diferente que él está dispuesto a probar. La posición de Nicodemo contrasta con los niveles de polarización que se observan en el Cuarto Evangelio.

La tercera, la espiritualidad profunda, ve en las formas puros instrumentos que en su diversidad expresan experiencias distintas. El camino que toma es el de la búsqueda. Entiende que su práctica es parte del todo de la vida, es ecológica no por convicción sino por necesidad: su salvación está en la salvación del todo. Valora el silencio como espacio de escucha, la vida es solo vida y en esa pequeñez encuentra el valor de todo y de todos y todas.

Esta última no es sincrética, no mezcla cosa con cosa, como si en última instancia todo fuera lo mismo. Al contrario, puede ver y valorar las fragilidades y el movimiento como patrones de un mismo canto: la sinfonía de los cuerpos latentes.

Volvamos al relato de la curación del ciego de nacimiento: “Jesús se enteró de que le habían echado fuera y encontrándose con él, le dijo: ‘Tú crees en el Hijo del hombre?’ Él le respondió: ‘¿y quién es, Señor, para que crea en él?’ Jesús le dijo: ‘le has visto: el que está hablando contigo, ese es.’ Él entonces dijo: ‘Creo, Señor.’ Y se postró ante él.” (Jn 9.35-38). El exciego habló ante los fariseos con el mismo lenguaje de ellos: “Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, mas, si uno es religioso y cumple con su voluntad, a ése le escucha.” (Jn 9.31). No es probable que el exciego pudiera tener una mentalidad diferente a la del entorno que lo consideraba deudor de un gran pecado, así que se expresa con las mismas categorías. No olvidemos que el problema que se plantea aquí tiene que ver con guardar el Sábado. El exciego, al contrario del sanado en el relato paralelo del capítulo 5, cree en Jesús y se postra ante él. Ahora es parte de otro mundo y otra dinámica. Si bien él es echado fuera, lo cierto es que él, también, sale.

En la espiritualidad superficial, curiosamente y al contrario de lo imaginado o imaginable, las formas superan a los cuerpos: Guardar el sábado está por encima de sanar. Los cuerpos nos ligán a todo y eso, por su promiscuidad de relaciones, es amenazante, siempre tiende a la impureza. Para lograr domesticar el cuerpo, este debe verse en abstracto. Al perderse en lo abstracto, sus convicciones se constituyen tiranos que al final, terminan doblegándoles. Al recitar “creo en la resurrección del cuerpo” afirman el creo y supeditan a este, el resto del enunciado.

La espiritualidad en un segundo nivel pone en balance ambas cosas, tanto el creo, como el resto “en la resurrección del cuerpo”. Así las formas y la búsqueda parecen equilibrarse y formar un conjunto armónico. El bien es el equilibrio. Nicodemo busca un punto de equilibrio que le permita mantener su posición y a la vez dar la oportunidad a Jesús, tal cosa se deduce de Jn 7.51: “¿Acaso nuestra ley juzga a un hombre sin haberle antes oído y sin saber lo que hace?” Pero la ley sigue vigente. Es el punto de referencia. Si bien el cuerpo aparece, también está mediatizado por la ley.

La espiritualidad profunda parte de un lugar totalmente diferente de este enunciado aun cuando lo afirme: “cada organismo es una melodía que se canta a sí misma”. Es este punto de partida el que cambia todo: “Solo sé una cosa : que era ciego y ahora veo.” (Jn 9.25). El ver es un compromiso con otra realidad, el impacto de la gracia lleva a una nueva valoración del mundo, la conciencia no puede quedar igual o parecida a la de antes. Por eso mismo, este tipo de espiritualidad no es neutra:

El mundo es una extensión del cuerpo. Es vida: aire, alimento, amor, sexo, entretenimiento, placer, amistad, playa, cielo azul, auroras, crepúsculos, dolor, mutilación, impotencia, vejez, soledad, muerte, lágrimas, silencios. No somos seres del conocimiento neutro, como quería Descartes. Somos seres del amor y del deseo. Y es por esto que mi experiencia de vida es esencialmente emoción. En verdad, ¿qué es la emoción sino el mundo percibido como reverberación en el cuerpo? Un leve temblor que indica que la vida está en juego... ¿Neutralidad? Ni en los cementerios. Las flores, los silencios, los ángeles inmóviles, las palabras escritas nos hablan de tristezas que continúan reverberando en el universo de afuera. (Alves, 29)

La espiritualidad profunda relativiza el enunciado “creo en la resurrección” porque ¿cómo se puede creer en un enunciado que pretende aprisionar la efervescencia de la vida? ¿Qué importancia puede tener la afirmación “creo que estoy vivo”? Lo fundamental es saber que estoy viviendo y en ese saber asombrarse a tal punto que nuestra propia e íntima melodía reverbere de otro modo hasta unirse con la sinfonía de la creación.

3. El cuerpo y el ecumenismo

En términos formales *ecumenismo* es el concepto que usamos para hablar sobre las relaciones entre grupos cristianos, la historia de sus relaciones, sus proyectos, sus azares. Cuando pasamos esta frontera debemos hablar de *diálogo interreligioso* porque el ecumenismo se reduce a relaciones entre cristianos. Las otras religiones presentan problemas teológicos diferentes. Sin embargo, ambos conceptos no captan la profundidad de esas diversas melodías, que aun sin conciencia, reverberan unas con otras y pueden construir variaciones melódicas nuevas.

La espiritualidad profunda está consciente del cuerpo. De nuevo Alves indica el camino:

Juan Bautista le manda preguntar a Jesús sobre el Reino. Y él le responde curando cuerpos: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son purificados...

Dios gana visibilidad y presencia en el cuerpo de Jesucristo, en el nacimiento, en los actos, en la muerte y en la resurrección de este cuerpo.

¿No será legítimo concluir que la manifestación de su Reino se presentará como el triunfo del cuerpo?

“Sabemos que el universo creado gime en todas partes como si sufriera dolores de parto... esperando que Dios nos vuelva sus hijos y libere nuestros cuerpos” (Ro 8.22-23)

¿Y el lugar de la teología? Forma parte de esta sinfonía de gemidos: habla sobre Dios, que es la confesión de una nostalgia infinita, que brota de este cuerpo tan bueno y amigo, que puede sonreír, acariciar, plantar, tocar flauta, hacer el amor, entregarse como holocausto por aquellos a quienes ama y también hacer teología.

Teología: poesía del cuerpo, sobre esperanzas y nostalgias pronunciadas como una oración (Alves, 39)

Así, la espiritualidad profunda nace de la conciencia del estar viviendo, y de allí, sin idolatrar nada, sin depender de nada, sin querer nada, se da a la tarea infinita de amar la vida. Las formas, instrumentos. Los credos, fotos de un río turbulento que corre detenido artificialmente en un punto de su camino. Las instituciones, gritos que decaen en el devenir de la historia. Pero ¿si las formas son instrumentos qué queda de la fe? Pues queda la vida: el descubrimiento de que la vida es un don cuyo sentido solo se alcanza en vivirla.

La espiritualidad profunda está cosida a la libertad, cuerpos que, al no estar atados a nada, participan del todo en el espíritu, que es lo que da vida. ¿Puede el ser humano vivir con el abrumador peso de esta conciencia de vivir sin sentido, de solamente vivir? Quizá habría que preguntarse si podría vivir de otro modo. Si lo que hemos construido se puede llamar vida.

No se pasa, como por evolución de una espiritualidad a otra, probablemente vivimos las tres en distintos momentos. Como toda definición esta, para que sea útil, debe ser reduccionista, por tanto, tendenciosa. Es decir, pretende definir el todo por la parte, reduciendo el todo a la dinámica de un fragmento. He tratado de explicar una intuición que no me parece del todo arbitraria. La experiencia pastoral me dice que, los caminos que he transitado, crean dependencia, culpa, temor y epidérmicas seguridades que dan efímeras alegrías. Des-creer para vivir, sería mejor.

Por eso, hora que puedo abrazar debo abrazar, el abrazo tiene sentido no por el deber de abrazar sino por el gusto de percibir las reverberaciones de otro cuerpo. Cuando se nos dice que debemos amar, que el amor es el distintivo de quienes nos llamamos cristianos, entonces, la forma, en el acto del abrazo, toma control y la superficialidad que resulta, el último grado de profundidad de muchos, se hace poder, razón, verdad. El abrazo se marchita porque apunta hacia una realidad superior que ha definido la obediencia como sentido último y razón final de la vida humana: negarse a sí mismo es la condición para llegar a lo absoluto. Esto me parece un culto al más pobre egoísmo.

El abrazo se torna asfixia, cadenas, secuestro. Sería mejor el enojo honesto, la renuncia consciente al abrazo. De modo que, uno sepa que, a quien abraza, le dará su más pura joya: su intimidad. Así sucedería con la fidelidad, la solidaridad, la fiesta, el elogio, la cooperación. Todo lo que se construye a partir del principio del deber o del imperativo termina dejando de lado la vida para vivir a pesar de ella misma. Se cumple el dicho popular “Dejar de amar a Dios por amar a Dios”.

4. Ecumenía y Ecología

Ahora ¿qué nos queda? Nada. Yo frente al espejo de mí mismo. Dorian Gray observando atentamente su retrato, aquel fresco y juvenil, este marcado por la vejez de su egoísmo. El espejo que tenemos delante habla sobre la historia de los egoísmos. De instituciones o grupos que se besan, sí, pero que se besan en la forma. Ahora, la historia, nos demanda un esfuerzo mucho mayor, y un compromiso más personal. No hasta con encuentros, aunque estos sean importantes. Se impone un vivir cara-a-cara. Sobre todo vivir. La vida es el tema de la sinfonía que nos toca continuar componiendo. Si bien, la vida, necesita formas, estas son metáforas de otras metáforas. La verdad es la composición misma: la melodía que se canta a sí misma en el entramado de la creación.

Ecumenía sería la dinámica de las comunidades humanas que se cantan a sí mismas en la cotidianidad. Allí donde la energía del Espíritu convoca para crear cosas nuevas. En este nivel de profundidad, el ser humano, es solo eso, humano. Aprendiz, cuando mucho, del arte de vivir. Aprendiz atento de otras formas de vida que se esfuerzan en la tarea interminable de sobrevivir. Hermanos y hermanas de las aves, de las piedras, de una tierra que respira como nosotros. Habitantes de un mundo dominado por una especie que, se considera superior, pero que está tejiendo su propia mortaja con basura, con gases, con industrias monstruosas, con filas interminables de carros, con megaciudades. El camino de la Ecumenía se cruza constantemente con los caminos de la ecología y por eso, la experiencia espiritual que nos vincula se cimenta en el amor desapegado, gratuito por la vida.

La ecología más que una ciencia, es una conciencia de la estructura de las comunidades de sistemas de vida: ecosistemas. La tierra es, nuestra casa, pero somos huéspedes en ella, no dueños. Las formas que nos orientan son enormes conjuntos de símbolos nacidos de nuestras propias entrañas. Las apreciamos, pero se gastan con el tiempo. Envejecen. Debemos dejarlas con gratitud por su servicio. Cuando las formas se vuelven interesadas, cuando no aceptan su propia muerte, debemos recordar que, somos nosotros quienes morimos para que ellas vivan.

No veo cómo continuar viviendo si antepongo mis formas a la vida misma. La vida supera cualquier cosa. Nada la detiene. Cuando algo la coarta, esta emerge caótica en otro lugar. La vida es la metáfora de Dios, rebelde, persistente, acogedora, brutal. La ecología nos ayuda a entender esta energía que corre por las venas de la tierra, y en ella, por nuestras venas. Tenemos la misma sangre. Si la tierra sangra, yo sangro, si una hermano o una hermana, sangra, yo, también, sangro. El dolor de la guerra, aunque lejano, es mi dolor. Mis entrañas duelen, cuando triunfa la mentira. Duelen cuando se asesina a una persona inocente para sostener un sistema político. Duelen cuando se destruye un bosque para hacer muebles de exportación.

La espiritualidad profunda habla de la conciencia de estar vinculados a las diversas formas de vida. Este es el eje teológico de la Ecumenía: la empatía entre todas las cosas. Así, aunque los nuevos movimientos religiosos nos parezcan extraños o, incluso, bárbaros, lejos de la perfección de nuestros sistemas teológicos, lo que debemos buscar es esta energía del espíritu que los habita. Allí, encontraremos las bases para un abrazo honesto. De este abrazo valiente, nace la pastoral,

como diálogo entre iguales, en donde ya no hay ni varón ni mujer, ni esclavo ni libre, ni griego ni judío, ni circuncisión ni incircuncisión, sino la Nueva Creación (G  6.13).

5. Una conclusión

 Tendremos los recursos humanos, las reservas de amor, la energía para buscar una forma de espiritualidad que nos permita ver las cosas de otra forma? Quizá, al fin y al cabo, saber que tenemos razón en nuestra propia tradición es el mejor camino, el más seguro, aquello que nos lleva a la paz. Quizá el desconcierto de explorar la vida con una libertad, más allá de lo imaginable, sería como hacer presente el peor de los infiernos. Sea como sea, el reto de la gestión hoy, de cientos de movimientos religiosos nuevos, no es tan importante como el problema que se observa en nuestra incapacidad de crear nuevas metáforas, nuevos símbolos que hablen de la experiencia vivida de la gracia. Símbolos que expresen el ser profundo del ser humano:

Como si amar fuese nuestro oficio eterno...(Debravo)