

# EN ESTE NUMERO

## INTRODUCCION AL CUADERNO

La metodología bíblica ha tenido un gran desarrollo en los últimos años. Pasada su novedad (y su escándalo) los métodos histórico-críticos han sido la puerta de entrada al aporte de otras ciencias en la labor exegética, lo cual ha traído como resultado nuevas inquietudes, preocupaciones y desafíos. De igual manera, ha estimulado nuevos alcances pastorales y ha hecho resonar lo que la palabra de Dios dice ahora a su pueblo.

El aporte de las ciencias sociales como herramienta de lectura de los textos bíblicos es recibido con una particular sensibilidad en nuestros pueblos latinoamericanos; tenemos más urgencia por comprender el peso histórico y las consecuencias prácticas del mensaje de salvación y liberación que están reflejados en la Sagrada Escritura. Nuestro pueblo tiene mucho que aprender del caminar del pueblo de Dios, del caminar de Dios con su pueblo. En esta dinámica, los abordajes sociológicos de la Escritura tienen mucho que ofrecer a la reflexión y práctica de nuestro pueblo, ya que atienden a los factores sociales, a los elementos materiales y a las conformaciones ideológicas en el seno de los cuales el pueblo fue descubriendo el proyecto de Dios para él. La realidad latinoamericana, por su parte, está necesitada de comprender su realidad a la luz del proyecto de Dios y transformarla para acercarse a ese proyecto.

Con esas inquietudes y con el propósito de impulsar la reflexión sobre la metodología bíblica, ofrecemos en este número una serie de aportes que nos dan un primer acercamiento a los métodos sociológicos. La idea nació en un seminario de profesores; algunos artículos son fruto de ese seminario. Pero además incluimos otros que completan las aportaciones del seminario. De ninguna manera pretendemos ser exhaustivos. Simplemente ofrecemos este acercamiento como invitación a buscar y encontrar, con apertura y sentido crítico, lo que la herramienta sociológica puede ayudar a la escucha de la Palabra de Dios hoy. "Todo es lícito, pero no todo aprovecha"; queda a todos la tarea de incorporar estas inquietudes a nuestra lectura eclesial de la Palabra de Dios. ➡

<b>EDITORIAL</b>	4
Nicaragua: el 19 de Julio llega a 10 años su revolución; muchos cristianos en América Latina ven en ella un camino.	
<b>CUADERNO: LEER LA PALABRA EN LA HISTORIA</b>	7
<b>A propósito de los métodos sociológicos</b> <i>Carlos Cervantes</i>	8
Su necesidad para comprender el <i>desde dónde</i> y el <i>para qué</i> se escribieron los textos sagrados.	
<b>La lectura sociológica de la Biblia</b>	12
<i>A. Anderson y G. Gorgulho</i>	
Porque los textos no nos transmiten ideas abstractas, sino una vida, y necesitan claves para ser leídos.	
<b>Las tribus de Yahveh. Una experiencia paradigmática</b>	15
<i>Milton Schwantes</i>	
¿Cómo se formó Israel? ¿Fue todo tan sencillo como lo dicen los textos del A.T.? Características del pueblo de Yahvé.	
<b>Tras los orígenes de Israel</b>	24
<i>Raúl Duarte</i>	
Análisis crítico de la revolucionaria hipótesis de Gottwald sobre los orígenes de Israel.	
<b>Lectura sociológica de la Sda. Escritura</b>	30
<i>Octavio Mondragón</i>	
El artículo nos introduce a los estudios sobre las comunidades paulinas, concretamente la de Corinto, y cómo el conocimiento de sus condiciones sociales nos ayuda a comprender y actualizar el mensaje.	
<b>Encarnación y situación histórica</b>	41
<i>Carlos Bravo</i>	
Planteamiento de la necesidad y posibilidad de una correcta relectura de la Biblia; entonces los datos sociológicos dan luz para la comprensión teológica de la encarnación de la Palabra de Dios.	
<b>PALABRA</b>	
<b>El Magnificat y la inversión de situaciones</b> <i>Eduard Hamel</i>	51
¿Una interpretación espiritualista del Magnificat hace realmente justicia a María y a Dios? ¿O es en serio lo de la inversión de situaciones?	
<b>DOCUMENTOS</b>	
<b>Mensaje pastoral a las comunidades eclesiales de base presentes en nuestras iglesias particulares</b>	57
Quince obispos comparten con las CEB's de su Diócesis sus reflexiones y esperanzas respecto de la vida de Dios que en ellas alienta.	
<b>LIBROS</b>	61



# EDITORIAL

*El 19 de julio cumplirá 10 años la revolución nicaragüense. Diez años marcados por luces y sombras, por planes de muerte y lucha por la vida. A pesar de todo, es una esperanza.*

## Hace Diez Años, Lo Impensable: Nicaragua.

Hace diez años había un Dictador. Era una dictadura familiar, o mejor, ancestral, porque venía de ancestros. De padres a hijos dominaban el país. Su interés era la Ley. Sus enemigos lo eran del país.

Era dueño de todo: negocios, sindicatos, bancos, incluso la fábrica de adoquines que fueron usados luego por el pueblo para levantar las **barricadas**, que fueron fundamentales para el triunfo de la revolución.

Era un Dictador sometido. Como tantos del tercer mundo. Sus intereses estaban referidos a intereses extranjeros.

Era un Dictador bendecido. Meses antes de su derrocamiento un sacerdote decía por Radio Managua: "Somoza debe estar satisfecho delante de Dios; porque en él se cumple aquello que decía Jesús: 'Bienaventurados vosotros cuando os persigan y maldigan por mi causa; alegráos y gozáos porque vuestra recompensa será grande en los cielos' ". Quien lo decía era el P. Pallás, primo del Dictador.

Era un Dictador de comunión en las misas y de sangre en las manos. Fenómeno repetido en otras partes de América Latina. Confundía cristianismo con anticomunismo. Como en otros países.

## Pero cometió un error

Su error **no fue** haber convertido su país en feudo de extranjeros. Su error **no fue** haber matado con sus propias manos a opositores a su terror. Su error **no fue** haber desaparecido sus cuerpos en el volcán de Masaya.

Su error **fue** no haber controlado sus Guardias asesinas cuando, aterrorizadas ante la creciente resistencia, dieron muerte a un corresponsal norteamericano frente a las cámaras de televisión de su país.

El gobierno de Carter lo presionó para dejar el poder, lo presionó la iglesia, lo presionó, sobre todo,

el pueblo organizado, aprendiendo apenas palabras de dignidad y libertad.

## Una revolución niña, armada de futuro

Luego se inició la reconstrucción de un país saqueado. 35 millones de dólares había en las arcas, lo que no había podido llevarse el Dictador y su familia. Algunos países se volcaron para ayudar; a pesar de las prescripciones del Imperio, que mantuvo la deuda contraída por Somoza. La oferta de un régimen de economía mixta y un Directorio Nacional pluralista -demasiado, según el entender de politólogos- abrió espacios de participación. Incluso la Iglesia avalaba la búsqueda de un socialismo de rostro humano. La carta pastoral de los obispos, nunca desmentida en sus palabras, sorprendió a propios y extraños.

Pero en esa propuesta de economía mixta había una herejía que no era tolerable: los proyectos de producción debían hacerse teniendo en cuenta las necesidades del pueblo; eso implicaba poner condiciones al sacrosanto libre mercado; en situación de emergencia no era justificable cualquier ganancia, cualquier producción, cualquier acumulación de corte capitalista. No se podían mirar con nostalgia los tiempos de lujo y superfluidades; las importaciones, en un país saqueado, tenían sus límites y condiciones; y en situación de asedio la libertad de expresión debía entenderse de manera diferente.

Se habló de persecución abierta a la Iglesia, de apoyo oficial a una 'Iglesia popular' contraria a la Jerarquía, enemiga de la fe; de un pueblo sojuzgado, de un etnocidio contra los indígenas (miskitos, sumos y ramas) de la Costa atlántica. Se satanizó el servicio militar, se habló de la ruptura de las familias como resultado de la revolución...

El rasgamiento de vestiduras de democracias (cristianas o no) llegó hasta Europa. El bombardeo noticioso 'convenció' a muchos de que en Nicaragua estaba dándose una dictadura peor aún que la de Somoza. Era problema de memoria, pero -hemos de admitirlo- es de las cosas que más fácilmente se pierde.

Gobiernos inicialmente bien dispuestos hacia Nicaragua cambiaron su talante, por convicción o por presión. Estados Unidos inició el brutal bloqueo a una economía y a una planta productiva hasta entonces totalmente dependiente de USA. México,

cuya política exterior había sido enormemente digna, dejó de facilitar las ventas de petróleo; Francia, España, Holanda, poco a poco fueron distanciándose de su ayuda, que mantenían por cierta dignidad, aunque reducida de manera drástica.

### Y entonces llegaron ellos...

Habían cambiado los aires en el gobierno de Estados Unidos. La política demócrata había sido sustituida por una obsesión con aires de senilidad. El modelo de la realidad era Hollywood, y todo debía ser como en las películas: el yanqui no podía ser vencido por el aborígen. Y menos en su propio patio trasero. En su particular y bananera república istmeña. En la Nicaragua de siempre, desde los tiempos del primer norteamericano invasor, Walker el filibustero.

El Imperio no estaba dispuesto a permitir que quedara constancia de que un país pequeño podía sacudirse, con dignidad, la tutela del país más poderoso del mundo. No había lugar a la tregua. Había que raer la memoria de una rebeldía de la haz de Centroamérica.

Y llegaron los dólares ausentes, pero no para aliviar la economía de emergencia, sino para apoyar la muerte. Llegaron los 'contras'. Teófilo Cabestrero hace una crónica de la barbarie comprada con dólares:

*"El día 16 de febrero escuché en San Francisco del Norte a los padres y madres de dos jóvenes heridos, a quienes los contras les cortaron las manos a uno y a otro le destrozaron el cráneo con una estaca ('como quien mata una culebra', me decía su padre). Ya en Estelí, había oído a dos sobrevivientes de un camión de trabajadores civiles emboscados por la contra, cómo remataron a unos heridos con bayoneta y a otros los quemaron vivos. Luego, en la noche de ese día 16, oí decir al presidente Reagan en su alocución radial de los sábados: 'Hay más de 15 mil paladines de la libertad que luchan por la libertad y la democracia en Nicaragua. Son nuestros hermanos. ¿Cómo podemos ignorarlos? ¿Cómo podemos rehusarles nuestra ayuda cuando saben que en último término su lucha es nuestra lucha? Rechazar el ayudarles sería traicionar nuestra secular dedicación a apoyar a todos aquellos que luchan por la libertad. De manera que esto no es solamente legal sino que es coherente con nuestra historia'... El 1 de marzo, dos religiosos norteamericanos que trabajan donde opera la contra me contaron cómo asesinó la contra en su zona a varios Delegados de la Palabra de Dios; cómo dispararon al tiro al blanco sobre una niña de 11 años que gritaba aterrada; no me maten, no me maten'; cómo violaron los contras a una muchacha de 14 años y luego la degollaron,*

*le cortaron la cabeza y la colgaron en un árbol del camino para aterrorizar a toda la comarca".*

### La compleja Nicaragua

Nicaragua organizó su defensa en todos los frentes en que era agredida: en el bélico, en el político, en el diplomático. El Grupo de Contadora es un intento latinoamericano de rescate de la dignidad, cuyos esfuerzos fueron bloqueados una y otra vez por el imperio. Nicaragua aceptó una y otra vez las condiciones y fue más allá de las propuestas; los acuerdos fueron sabotados una y otra vez bien por El Salvador, bien por Honduras, bien por Guatemala. Pero Nicaragua nunca se dio por vencida. Y contra todas las calumnias, es la nación que ha logrado llegar más adelante en los acuerdos de Esquipulas.

Cuando llega uno a Nicaragua se encuentra con que las cosas son distintas; cuando el 6º Aniversario de la revolución, ante la intensificación de la guerra ideológica por parte del gobierno de Reagan, Miguel D'Escoto, hombre comprometido con la no violencia, había abierto, él solo, la trinchera de ese ayuno que él estaba dispuesto a llevar hasta el final de la vida misma, con tal de impulsar una insurrección evangélica. Y la convocación llevó incluso a grupos de norteamericanos a sumarse a esa resistencia contra la política de su país.

Pero se estaba en guerra. Según los asesinatos de civiles por parte de la Contra. El pueblo debía defenderse. Entonces el Gobierno distribuyó 200,000 fusiles. ¿Qué Gobierno armaría al pueblo, si éste estuviera en su contra? Esa es una de las diferencias: es un pueblo que sufre las condiciones de una guerra prolongada 'de baja intensidad', de desgaste; y es un pueblo que no se pone en contra de la Revolución. Este solo argumento hace caer por tierra todas las falsedades sobre una supuesta dictadura sandinista.

### Concluyó la era Reagan

Y Nicaragua demostró la valía de un pueblo cuando tiene conciencia de su dignidad. Reagan ha pasado a la historia. Y Nicaragua sigue haciendo historia. No pudo ser doblegada por el país más poderoso de la tierra. Con sólo tres millones de habitantes.

Durante muchos meses y muchas veces estuvo manteniendo un cese al fuego unilateral; finalmente se ha logrado el gran avance de la prolongación de esa paz, aún provisional, pero ya sólida promesa. La Contra, dividida en luchas internas por el poder, sin categoría humana para superarlas, sin ideales, sólo mantenida artificialmente por las transfusiones de dólares de oscura procedencia (caso Irán-Contras, narcotráfico), ha perdido la lábil credibilidad que le construyó, como un *deus ex machina*, la Presidencia anterior de USA.



Todo esto se ha debido a Nicaragua, a su paciencia, a su fortaleza, a su habilidad diplomática, a su calidad humana.

### Felicidades, Nicaragua, tan violentamente dulce

No es una revolución sin fallas. Dejémoslo bien claro: es una revolución hecha por hombres. No es el reino de Dios.

Ha tenido violencia, porque ha atravesado por una situación de guerra. Pero es una revolución a la que le ha sobrado magnanimidad y paciencia, en sus hombres y en sus procesos.

No ha estado exenta de errores, pero ha rectificado muchos de ellos con verdadera humildad; ha tenido problemas internos entre líneas diferentes de política, pero han respetado los acuerdos tomados; existe corrupción entre algunos de sus funcionarios pero han puesto correctivos eficaces para frenarla - y a propósito de la corrupción, *el país que esté libre de pecado que tire la primera piedra* -.

Es una revolución de poetas. Pocos procesos revo-


lucionarios han generado tanta poesía y canto como ésta que, fusil en mano, todavía tiene tiempo para soñar.

Es una revolución que no se ha institucionalizado; que mantiene contacto permanente con el pueblo, que nunca se encuentra las puertas de las oficinas cerradas.

Es una revolución que se ha ido convirtiendo al campesino y al indígena; el primer país en el Continente latinoamericano que ha creado un estatuto de autonomía para las etnias.

Es una revolución que ha sabido ceder y ha sabido perdonar.

Es una revolución original, sin modelos previos, nacida latinoamericana; y lleva ya diez años, en los que se ha consolidado, a pesar de las fuertes dificultades por las que ha atravesado, como una verdadera alternativa a países pequeños. Su amanecer sigue siendo una tentación para América Latina.

En esto reside su fuerza; por eso la ve el Imperio como amenaza. Por su originalidad y su libertad. 





**LEER  
LA PALABRA  
EN LA HISTORIA**

A PROPOSITO DE LOS METODOS  
SOCIOLOGICOS

LA LECTURA SOCIOLOGICA DE LA  
BIBLIA

LAS TRIBUS DE YAHVEH, UNA  
EXPERIENCIA PARADIGMATICA

TRAS LOS ORIGENES DE ISRAEL

LECTURA SOCIOLOGICA DE LA  
SAGRADA ESCRITURA

ENCARNACION Y SITUACION  
HISTORICA



**CUADERNO**

# A PROPOSITO DE LOS METODOS SOCIOLOGICOS

Carlos Cervantes

Estudiante de Teología del Instituto Teológico, SJ

## LOS ACERCAMIENTOS AL TEXTO BIBLICO

Enfrentarse actualmente a la Biblia desde una perspectiva creyente es algo delicado y difícil. ¡Quién nos diera recibirla con la frescura y espontaneidad con las que los primeros discípulos de la comunidad cristiana escucharon la vivencia de fe de los que fueron testigos de los hechos salvíficos!

Pero no es así. La Biblia es el fruto de una larga condensación de vivencias en una última redacción ya intocable; a ella se añade el largo fermento de la tradición con la que la comunidad eclesial ha ido desentrañando el sentido de los textos recibidos, sazonado por las épocas y las hechuras históricas.

En nuestro tiempo, liberados de una lectura dogmatista y fixista de la escritura, nos encontramos con una gran variedad de maneras de abordar el texto sagrado, maneras que van desde una lectura segmentada e *impresionista* hasta la más sofisticada sistematización del texto en su integralidad.

Tales maneras o abordos dependen del énfasis puesto en alguna de las posibles concepciones que se tienen del texto bíblico. Yo mencionaría tres (entremezclables):

a) La Biblia como fundamento de una comunidad creyente, configurada en un largo proceso y en diálogo con la historia (aborde confesional-religioso)

b) la Biblia como producto cultural que condensa paradigmáticamente un largo período de experiencia humana y que por ello es susceptible de análisis e inferencias sobre el hombre y la sociedad (aborde científico)

c) la Biblia como caja de resonancia de la experiencia espiritual individual o comunitaria (aborde existencial-humanístico)

Los diferentes abordos y su desarrollo entremezclado a lo largo de la historia son la causa de que ahora haya comprensiones diversas y aun contradictorias de la Biblia, en relación directa a la diversa exposición que las personas han tenido de estos abordos y de sus frutos.

Desde otro punto de vista podemos distinguir dos

maneras de abordar el texto. Una puede llamarse *exégesis práctica*, que consiste en el uso fáctico y espontáneo que las diversas comunidades hacen de la Escritura como referente religioso e impulso práxico; más se definiría ésta en oposición a la otra, la *exégesis académica o científica*, que de una manera más explícita emplea un método en el estudio de la S.E.

No todo aborde de la SE implica necesariamente un método. Ciertamente no existe un acercamiento neutro o aséptico a la Sagrada Escritura; el que se acerca a ella carga consigo todo su bagaje intelectual y existencial, motivaciones e inquietudes, lo cual determina puntos de interés, énfasis y búsqueda de resultados. Sin embargo, hay un método cuando hay conciencia y rigor al aplicar determinados instrumentos y al seleccionar algunos aspectos.

La aplicación de un método en la lectura de la Biblia no se opone al acercamiento creyente a ella; los métodos aplicados, sean cuales fueren, tienen el carácter de herramientas que han de facilitar la escucha atenta de la palabra de Dios. Por esa misma razón no existe *EL* método, sino *métodos* que se han ido desarrollando en la búsqueda de comprensión de los textos.

La trayectoria de la metodología bíblica nos hace ver las diferentes aplicaciones de las ciencias al compás de las inquietudes del especialista bíblico. Los estímulos que van acicateando la historia (y, por tanto, la experiencia humana) van dejando su impronta en todas las expresiones. Después de los abordos histórico-críticos y de la estrecha relación que guarda la literatura con la sociedad, también la sociología ha incursionado en el terreno bíblico. Correspondientemente a las otras ciencias, el aborde sociológico de la Biblia es tributario de las inquietudes modernas por analizar la sociedad actual, enarbolando la sospecha y descubriendo (desmitificando) los obstáculos para un desarrollo más pleno y equitativo del hombre.

La Biblia, en su lectura e interpretación, implica un doble trabajo: la *inmersión* en el texto, sus elementos e intencionalidad; y, por otra parte, desbrozado este camino, sacar sus verdades, su mensaje, y digerir o dilucidar la aplicación (teológica o práctica - aunque no tienen que estar divorciados) de sus descubrimientos.

Los abordos sociológicos, a mi juicio, enfatizan más el segundo momento: el lector, su *para qué* o su *desde dónde* se aborda el texto; y más que hablar de énfasis, podríamos hablar de dirección o prioridad de momentos en este necesario doble aborde.

Por tanto, los métodos sociológicos tienen su base común en un punto de partida *situacional* que es explícito y que contiene incluso preguntas o hipótesis que se quieren verificar en el texto. A partir de

este punto común se desdobra la diversidad de métodos, énfasis e intencionalidades. Al igual que con los otros abordajes, no existe un método sociológico, sino diversos métodos que toman elementos sociológicos para la lectura e interpretación del texto sagrado. Me propongo a continuación dar cuenta de dos proposiciones en esta línea sociológica: F. Belo<sup>1</sup> y B.J. Malina<sup>2</sup>.

El abordaje de Belo atiende a la base material que subyace en la formación de los textos. Por su parte, Malina atiende a la conformación *ideológica* posibilitada por el entorno social en que los textos fueron consignados y elaborados.

#### F. BELO: LECTURA MATERIALISTA

Belo echa mano de dos tipos de herramientas:

- lingüística: la de Barthes, quien no trata de articular una ciencia del relato, sino llegar a la especificidad de un sólo relato (en oposición a la exégesis histórico-crítica, ya que ésta carece de una teoría del texto).

- materialista:

- En oposición a idealista: *operación de las cabezas que ignora los cuerpos* (188), es decir, que ignora la base material que mueve a la cabeza.

- Que implica una epistemología. No parte de lo que los hombres dicen, piensan y representan, sino de las condiciones reales de la vida de los hombres que están a la base de esa ideología. (Dentro del concepto de ideología está la religión). Con esta perspectiva de análisis marxista se da a la tarea de buscar las *nuevas problemáticas, la de los cuerpos y sus deseos en las redes simbólicas de las relaciones de parentesco, las de los textos y sus códigos como productos de una formación económico-político-ideológica* (180).

Considerando el doble paso de la *inmersión* y *extracción* del texto (términos míos), Belo pretende articular el texto evangélico con la *formación social en que fue producido*, para de ahí desembocar en una proposición del anuncio de la resurrección en el seno de una sociedad industrial-burocrática de capitalismo privado o de Estado (181).

Puntos que toma en cuenta en el análisis mismo del texto:

- a) el relato: como concatenación de secuencias sucesivas
- b) detección de los diversos *códigos* que tejen el conjunto textual, p.e. de *acción* (definido por los actores y sus actos), *topográfico*, *geográfico*, *estratégico*, *analítico* (la estructura de preguntas y respuestas en torno a Jesús; el mecanismo analítico que aporta Jesús como clave de lectura en su propia práctica), etc
- c) Análisis de secuencias
- d) Detección de contradicciones
- e) Desmitologización. En este paso Belo propone descargar al texto de la sobredosis de teología acumulada por las relecturas. En este sentido habla de

una liberación del texto que haga aflorar sus condiciones materiales y su propia dinámica para que *opere en nuestros cuerpos*. Una *lectura materialista no producirá frutos a no ser que permita a los cuerpos levantarse y caminar sobre las aguas, aligerados por fin del peso de nuestros bolsillos, de nuestras razones* (188).



En Belo queda clara su intencionalidad y preguntas con las que aborda el texto bíblico (su *desde dónde*). El *para qué* también queda explicitado; en 1974, en su *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, pretendía estímulo en el evangelio para la revolución; posteriormente ha matizado su búsqueda de transformación y operativización del texto bíblico:

*En 1974 me expresé como si el evangelio pudiera ayudarnos a hacer la revolución. Hoy no pensamos así. Me lo ha enseñado Portugal después de Chile. Podrá ayudarnos, sin embargo, a hacer que la tierra sea ecológica, potente, ligera... (188).*

#### J. MALINA

Malina arranca desde el terreno antropológico, aunque implica también una postura epistemológica previa a su *inmersión* en los textos.

- a) El especialista de la Biblia busca en los textos *investigar y descubrir qué fue, de hecho, comunicado por tales configuraciones significativas del lenguaje* (b-12). En la búsqueda de la específica situación social y cultural de los textos (*Sitz im Leben*), conforme está plasmado en la Constitución sobre la Divina Revelación:



*Para una comprensión correcta de lo que el autor sagrado quiso afirmar, ha de ponerse atención a la costumbre y estilos característicos de percepción, manera de hablar y narrar que prevalecían en el tiempo en que el autor sagrado y la gente común que lo seguía en tal período en el trato común y cotidiano (12:120),*

...la crítica literaria bíblica y el estudio lingüístico se centraron más en los estilos de hablar y de narrar que en las costumbres, vida cotidiana y estilos de percepción.

Hay dos tareas en la interpretación:

- la comprensión del texto dentro del propio mundo de significación (cultural social) que le dió origen y lo sustentó (Inmersión)

- hacer lo propio en la ubicación social presente del intérprete (extracción).

Para ambas se requieren modelos de estructura comparativa que faciliten el paso transcultural para la interpretación de los textos. Para ello Malina aplica la antropología social contemporánea para el cruce de bloques culturales.

#### b) Supuestos y definiciones

- El hombre es considerado en tres niveles

\* Es el mismo en el área de la naturaleza y ciencias naturales (en lo físico, en lo objetivo)

\* Es único en el área de la personalidad (psicología, lo subjetivo)

\* Es en parte similar y en parte diferente en el área de la cultura (significados y valores compartidos, lo social).

- Cultura: un sistema organizado de personas, cosas y eventos que están simbolizados de tal manera que todos los que pertenecen al grupo cultural sostienen y son sostenidos por tales símbolos (a-6).

Los significados de dicha cultura son patrones consensuales de percepción y conducta, sentimiento y evaluación, admiración y emulación. Tales significados mueven la dirección cultural dentro de un horizonte operativo o vehículo designado como la *orientación cognitiva de la cultura*.

- *Orientación cognitiva*: la expresión implícita no especificada y no verbalizada de la comprensión que una persona hace de las reglas del juego de la vida social, así como las reglas de conocimiento y comportamiento en el entorno significativo total. Por tanto toca las premisas básicas y bloques de asunciones que normalmente no se reconocen reflejamente ni se cuestionan.

La manera como estos bloques guían la percepción y el comportamiento es semejante a la manera como las reglas gramaticales no reconocidas explícita o reflejamente estructuran y guían sus formas lingüísticas.

En el campo de la interpretación bíblica se pretende (como en la interpretación antropológica) gene-

rar comprensión en términos de autoconocimiento del grupo cultural en estudio. Lo que se persigue entonces es la orientación cognitiva. Dado que el conocimiento humano es simultáneamente objetivo, subjetivo y social (Cf Berger y Luckmann 1988; Kuhn 1962, cit en arts 6-2), para compartir las interpretaciones de la gente, cosas y sucesos presentados en nuestros textos tenemos que reunir el esquema cultural y la orientación cognitiva que generó tales interpretaciones.

*La mayoría de los exégetas no llega todavía a alcanzar la cuestión de la orientación cognitiva del s. I en el mundo helenístico; mucho menos las implicaciones de la etnometafísica que atraviesa esa orientación cognitiva.*

*Para nuestros textos bíblicos hay afirmaciones de hechos con interpretación de aquellos factores percibidos por personas en los períodos bíblicos. Y grupos humanos producen hechos filtrando experiencias de sus miembros a través de la etnometafísica que atraviesa las culturas o el esquema cultural con su orientación cognitiva. Si el grupo está marcado por individuos que explícitamente reflejan y cuestionan el significado de factores, producidos éstos en términos de generalizaciones abstractas, surge la interpretación de tipo filosófico (a-).*

Dado que la interpretación bíblica es interpretación del lenguaje escrito, son necesarias herramientas de tipo lingüístico y de tipo histórico. Las ciencias sociales proveen herramientas importantes para ambas dimensiones.

La aproximación de la ciencia social a la interpretación bíblica está basada en el *modelo de escenario* tomado de la psicología experimental. *Podemos llamarlo el acercamiento de contexto social basado en presupuestos sobre lingüística que consideran el texto como una unidad básica de conocimiento (b-14).*

En el aborde a los textos es necesaria la adopción de un modelo que represente cómo trabaja el mundo. Todo ser humano utiliza un modelo para manejar la variedad de sensaciones experimentadas; segmentando y abstrayendo la realidad es como todo ser humano maneja la complejidad de la vida. *Modelo*: representación abstracta, simplificada, de algún objeto, evento o interacción del mundo real, construido para fines de comprensión, control o predicción (b-4). Un buen modelo es heurístico y explicativo, no descriptivo.

La orientación cognitiva en un sistema social dado es un tipo de modelo que ofrece categorías de la experiencia humana y comportamiento que sirven para ayudar a entender, controlar y predecir el flujo de la interacción humana.

Para el estudio de la interpretación bíblica se requieren modelos que por una parte expliquen có-

mo la gente se desarrolla (modelos sociales) y de la naturaleza y función del lenguaje (lingüísticos). La propuesta de una combinación de ambos modelos dará por resultado que el intérprete imagine los significados y su imposición en términos de personas, cosas y acontecimientos.

En ciencias sociales hay tres tipos de modelos:

1. *Estructural-funcional*: que se basa en el orden social y la armonía.
2. *De conflicto*: que se basa en el problema social y el cambio.
3. *De interacción simbólica*: que se asienta en el comportamiento social en la base de significados y valores socioculturales compartidos.

El modelo simbólico es el que da cuenta de la orientación cognitiva en el sentido antes apuntado.

### NECESIDAD DE UNA TOMA DE POSTURA

En general, el empleo de métodos sociológicos supone una posición epistemológica en el lector, que incluye una explícita toma de postura ante la realidad actual, tanto de tipo científico como teológico.

- En cuanto a lo científico, no se puede abordar un estudio sin un modelo que represente el comportamiento de la realidad y que, aunque hipotético o experimental, constituya el transfondo con el cual cotejar el trabajo de investigación. Un modelo funcionalista esforzado por ajustar constantemente las pequeñas fisuras de una sociedad considerada básicamente en equilibrio va a chocar necesariamente con quien tenga un modelo de conflicto que lee la realidad (sociedad) como fuerzas en conflicto en un momento transicional de dominio de una sobre las otras. Hay mucha teoría sobre eso, pero ya aplicado al terreno bíblico es claro que la diferencia es fuente de muy diversas y contradictorias conclusiones.

- A nivel teológico sucede algo semejante. La lectura del texto bíblico (con la metodología que fuere) supone un punto de partida teológico básico. Si se parte de categorías como liberación, reino de Dios, opción por los pobres, etc., lo encontrado e interpretado va a tener un matiz forzosamente cantado por dicho punto de partida.

A lo que voy es a lo siguiente. El abordaje sociológico de la Biblia ofrece una serie de herramientas que pueden iluminar mucho para la lectura de la revelación hoy; sus logros se añaden a los que de otros métodos se han acumulado. Si bien no son absolutos, tampoco despreciables.

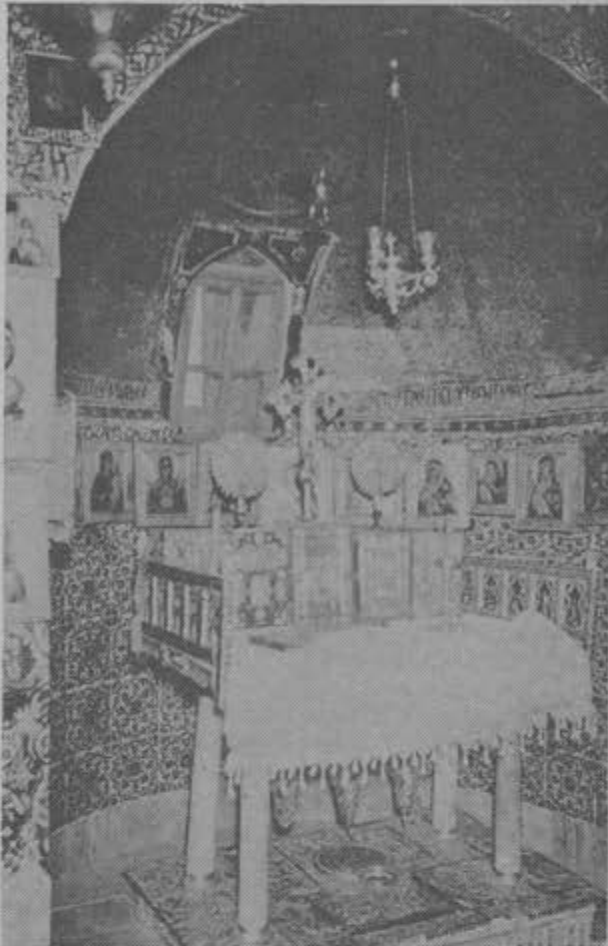
En cuanto a herramientas que son, pueden utilizarse o no dependiendo de la disposición a ellas que tenga el intérprete. Puesto en un ejemplo: en el caso de un campo por cultivar, el labrador tiene la opción (consideraciones económicas aparte) de arar con tractor, con yunta o con azadón; de emplear


riego o atenerse al temporal; de aplicar herbicida o limpiar con rozadera, etc. Detrás de su elección está una actitud idiosincrática que implica una posición, refleja o no, ante la técnica, en cuanto al *para qué* y *para quién* labra ese terreno, para hacer fructificar *qué cosa*, con determinados parámetros de eficiencia.

Un impulso muy valioso del empleo de categorías sociológicas en nuestro terreno bíblico radica en que estimula y provoca una toma de posición ideológica, social y teológica de nuestro *desde dónde*, *para qué* y *para quién* labrar y cosechar tal terreno. Han surgido y surgirán muchas ofertas y, por tanto, no cualquier propuesta es verdadera, útil o conveniente. Lo importante es que nos instauremos en una dinámica de definición de nuestras convicciones y de nuestros compromisos, desde una escucha cada vez más disponible a lo que el Señor nos quiere revelar hoy.

### NOTAS

1 F. Belo ¿Qué pretende la lectura materialista?, en *Concilium*, año XVI, T. III, No. 158



2 a) B. Malina, *Limited Good and the Social World of Early Christianity*, en *Catholic Biblical Quarterly*, vol 4, oct 1978, y b) B. Malina, *The Social Sciences and Biblical Interpretation*, en *Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, ed por Norman Gottwald, Orbis books, 1984. 

# LA LECTURA SOCIOLOGICA DE LA BIBLIA

Ana Flora Anderson y Gilberto Giorgulho  
Biblistas, Brasil

## INTRODUCCION

La lectura que las comunidades hacen de la biblia no es una simple comprensión de ideas abstractas. Es la búsqueda de la palabra viva que comunica el Espíritu, que es el que convoca, reúne y sustenta la vida del pueblo de Dios. Es una lectura que busca la vida, la libertad y el proyecto capaz de sustentar y animar la resistencia y la lucha del pueblo dentro de un determinado contexto social.

Para comprender el alcance y sentido de esta lectura es necesario percibir que ella utiliza, aunque sea implícitamente, un método cuya mediación es el propio dinamismo de la vida social del pueblo. Nuestra intención es explicitar la articulación de esta mediación en la lectura del texto y mostrar su importancia para la lectura del texto sagrado.

## LA LECTURA DE LOS CUATRO LADOS

Los miembros de la Pastoral Obrera del ABC de São Paulo, llevan esta lectura popular como una *lectura por los cuatro lados*. Es el esfuerzo que hacen las Comunidades para comprender la Palabra de Dios a partir de los cuatro lados que constituyen el dinamismo de la vida social o la vida del pueblo.

Podemos decir que dicha lectura puede ser llamada lectura sociológica. Es un proceso de descodificación del texto a partir del dinamismo de la vida del pueblo en la historia. En este dinamismo se encuentra la Palabra de Dios que da identidad, integración y el proyecto de futuro para el pueblo de Dios en sus luchas históricas.

La lectura parte de la base material de la vida social: la producción y el trabajo. Ahí se encuentra el germen de vida o de muerte que va a aparecer en el conjunto del tejido de las relaciones sociales. Y esta base de las relaciones sociales muestra así que el eje y el centro de las relaciones sociales es la búsqueda de la Vida en todas sus dimensiones, hecho que constituye la realidad de la realidad y el sentido del ser social que es el pueblo.

La división del trabajo suscita y forma grupos sociales con su conciencia y su práctica específica a fin de asegurar sus intereses y su proyecto. Ahí es-

tá el fundamento de las relaciones sociales y el eje de su organización. La defensa de los intereses de cada grupo hace surgir el conflicto en el cual se inserta la dimensión ética: la relación de los grupos se hace en la justicia o en la injusticia, en la solidaridad o en la marginación. La sociedad se integra o se desintegra, y su proyecto es de muerte o es un proyecto de vida en común en el que todos tienen la misma participación. Ahí se insertan, pues, los valores de la verdad, la justicia y la solidaridad en la igualdad y la participación de todos.



La dimensión política presenta el poder como la fuerza que articula la organización social y su estructuración en la historia. La política y el sistema jurídico manifiestan la articulación de las mediaciones necesarias para garantizar la vida social del pueblo. La dimensión política lleva a comprender las categorías de raza, nación, estado y la originalidad del pueblo como el sujeto social que se construyó en la libertad, superando las dominaciones, en la participación y la comunión fraternas. Tal dimensión política revela que la realidad de la vida del pueblo es el centro mismo del designio de Dios y de su pedagogía en la historia (cf *Lumen Gentium* n. 90).

La ideología es la cima de la codificación que se presenta como justificación y fundamento para el conjunto de las relaciones sociales. Ella se manifiesta en la mentalidad, en las estructuras mentales, en la cultura, en la filosofía y en la práctica religiosa. Ella se reviste de una fuerza sagrada y natural para justificar determinada organización social. Así, si la ideología es la expresión de los intere-



ses mentirosos e injustos de un grupo social, ella es germen de muerte y de dominación para el conjunto de la sociedad, a partir de los intereses y del poder de un determinado grupo. Pero, si vehicula los intereses legítimos y justos y presenta verdades concretas, gérmenes de justicia y de solidaridad, la ideología puede ser vista como manifestación peculiar de la verdad y de la justicia que instauran una crisis en el conjunto social y constituyen un llamado al discernimiento y cambio de la vida social; ella afecta y determina la práctica social que conduce, sea a la integración o a la desintegración del todo social. La ideología es un espíritu que esclaviza y mata, o es un espíritu de verdad que libera y que da vida. El discernimiento de la vida social está, pues, en el discernimiento del contenido y de la finalidad de las ideologías.

## LA LECTURA SOCIOLOGICA DE LA BIBLIA

La lectura sociológica pretende ver, a través del texto, el dinamismo de la sociedad y de la vida del pueblo que está por detrás de él y que en él se transparenta.

No es aquí un lugar para mostrar cómo se hace esta lectura a través de toda la historia de Israel y en la formación de su libro. Presentamos una sugerencia de cómo se articula este género de lectura en los Evangelios.

La finalidad de esta lectura es comprender la totalidad del sentido de la práctica de Jesús de Nazaret (su origen, su identidad, su misión y su proyecto). Para comprender esta práctica que él mismo definió como un servicio que es de rescate y que se realiza como un camino (Mc 10,45), es preciso comprenderla dentro del conjunto del dinamismo de la sociedad en todas sus dimensiones, en su relación con la naturaleza, con el prójimo y con Dios.

La lectura sociológica de los Evangelios es el proceso de descodificación de sus categorías, de sus símbolos e imágenes, a fin de comprender el dinamismo social del pueblo de Palestina, en el cual Jesús vivió, ejerció su ministerio y murió clavado en la Cruz.

Presentamos solamente una estructura de este dinamismo en torno al *Templo de Jerusalén*, de la situación de los *Pobres*, de la función socio-religiosa de la *Ley* y de la esperanza en la *venida del Reino de Dios*. La articulación de estos cuatro lados explica el dinamismo social de la vida del pueblo y posibilita comprender toda la dimensión de la práctica de Jesús de Nazaret.

### *El templo de Jerusalén*

Todo el sistema de producción y la economía (en el sistema de dominación romano), en su valor de uso y de cambio, estaba centralizado en el Templo

de Jerusalén. Este era la fuente de trabajo, de la producción y de la acumulación, así como del sistema del comercio y de cambio. Era el eje que sustentaba el régimen esclavista de Roma en Palestina y articulaba al judaísmo en el sistema tributario. Además de eso, el Templo era el centro de la vida religiosa del pueblo. Y así se volvió el eje de la contradicción en la base misma de la vida de este pueblo. Se volvió la manifestación de la Casa del Padre en una guarida de ladrones. No sin motivo la Palabra de Jesús acerca del templo fue una de las causas de sentenciarlo a muerte (Mc 10,17; 14,58).

### *Los pobres y endemoniados*

Los grupos sociales se dividían y se caracterizaban por su participación en el proceso productivo y en el comercio que se centralizaba en el Templo; se caracterizaban a partir de las reglas de los interdictos del régimen de la *Ley de lo puro y lo impuro*.

Esta situación hizo que la sociedad se estratificara en capas pobres de la población y capas enteramente marginadas. Estos pobres y marginados son los *impuros* (literalmente *los que no están alineados al sistema, a-katà-arthon*): son los esclavos, los enfermos, los pobres y los endemoniados.

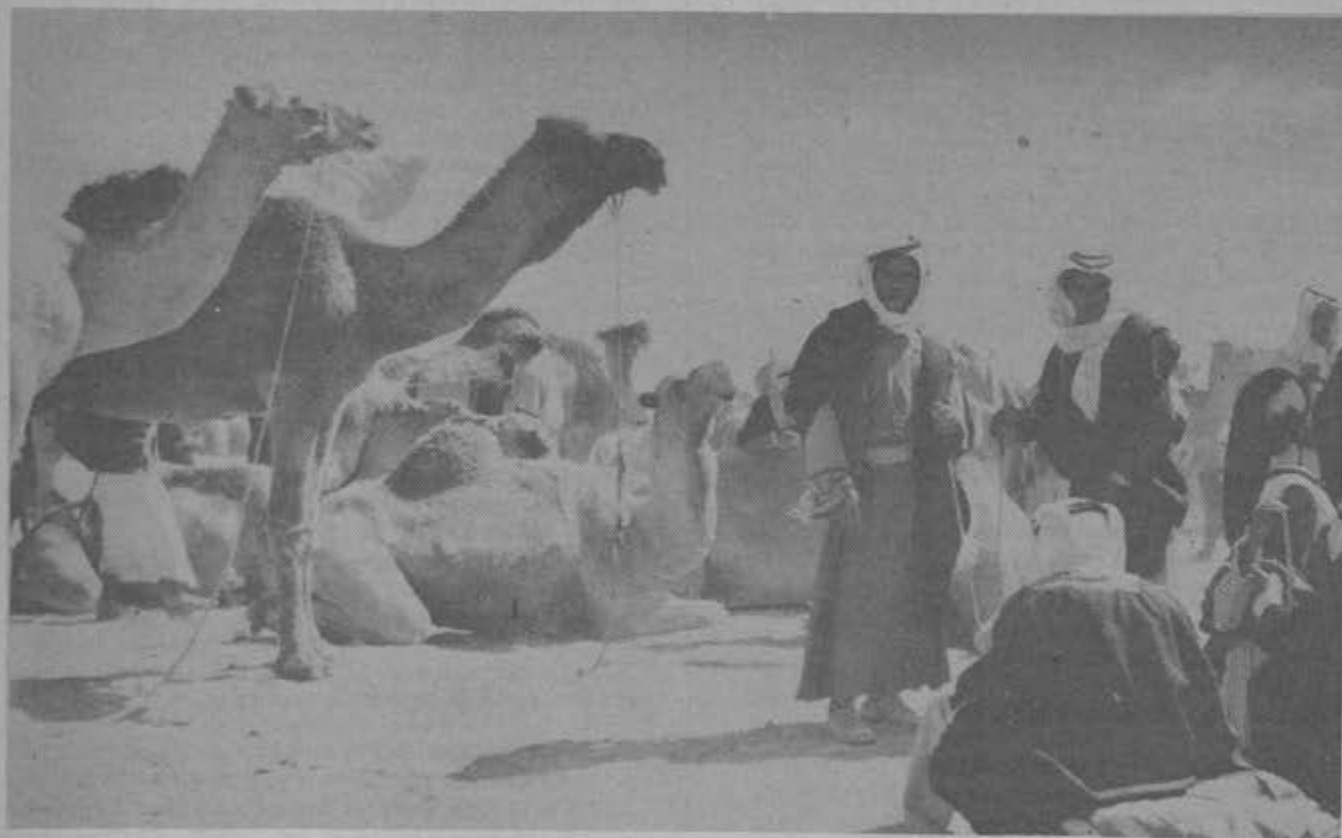
Jesús de Nazaret define su práctica y su proyecto en favor de los pobres, los afligidos y los hambrientos: él vino para liberar a los pobres y anunciarles la *venida del Reino de Dios*. La Buena Noticia a los pobres es la señal escatológica que hace percibir la división radical de la sociedad entre ricos y pobres (Lc 6,20s) y la práctica en favor de los pobres es el centro del seguimiento de los discípulos y de su comunidad (Mc 10,21-22; Mc 10,14).

### *El poder y el servicio*

El poder era sustentado por el imperio romano, así como por los sacerdotes y escribas que formaban los partidos y las tendencias dentro del judaísmo (herodianos, saduceos, fariseos, esenios, zelotas y el *bandolerismo*). Esta situación política es la que será el contexto de los conflictos de Jesús y finalmente de su condenación en la Cruz (Mc 2,1-3,6; 12). Jesús trata de mostrar la relatividad del poder y de las mediaciones, y muestra cuál es el papel de la Ley. El deshace el velo del sistema y anuncia una nueva alianza en la línea de los profetas (Mc 7; Mt 12,1-8; Mt 15-16). El vino a formar el nuevo pueblo de Dios, compuesto de judíos y de gentiles. Tal es el centro de su práctica mesiánica. Y para sus seguidores muestra que la fuerza que garantizará su continuidad y subsistencia no es el poder y la dominación, sino el servicio (Mc 10,42-45).

### *El Reino de Dios y el Hijo del Hombre*

La ideología que dominaba la Palestina era comple-



ja. Era la ideología del Imperio Romano y eran las ideologías propias del Judaísmo. Era la ideología de la Ley de lo puro y lo impuro, y la ideología apocalíptica de esperanza de liberación de los pobres y del advenimiento del Reino de Dios (Daniel 2 y 7). En este contexto es donde Jesús define su identidad y su proyecto: él se presenta como el siervo sufriente y el Hijo del Hombre que viene a traer el Reino de Dios para los pobres (Mc 10,45). El hijo del hombre es juzgado por el velo del sistema, pero por su mensaje y su práctica él juzga y trasciende este sistema de dominación y de discriminación. Su servicio es un rescate y la venida del Hijo del Hombre es la que va a determinar la identidad, la práctica y la esperanza de sus seguidores (Mc 2,19; 9,1; 13,26-27).

#### LA LECTURA Y LA ESPERANZA

Este género de lectura se vuelve especialmente importante e interesante para las comunidades que van explicitando y creciendo en su conciencia crítica de la sociedad y de su propia acción. Así, los mismos instrumentos que usan para analizar el actual dinamismo de la vida del pueblo son los mismos que son usados para entender la historia del Pueblo de Dios y de la manifestación de su Palabra viva en la historia. Tal lectura es entonces un dis-

cernimiento profético que muestra la necesidad de convocar al pueblo de Dios para su testimonio en el mundo (Mt 28, 18-20; Ap 10,11; Mc 13, 8-13).

Además, este género de lectura es un discernimiento que busca penetrar en la manifestación histórica del designio de Dios: su pedagogía y su finalidad de formar el Pueblo de la Alianza (cf *Lumen Gentium* n. 9). La formación histórica del pueblo se vuelve el eje de interpretación de la historia y de su vida cultural y religiosa, dentro de los conflictos y de los desafíos de la sociedad.

Así, la memoria y la defensa del derecho de los pobres muestra la originalidad de la vida del Pueblo dentro del mundo antiguo: él se forma a partir de los oprimidos y de los pobres, y critica los límites del Estado, de la Nación y propone el proyecto de igualdad y de la fraternidad universales.

Igualmente, el contenido de la misión y de la práctica de Jesús aparece con toda su densidad, que es el bautismo y el don del Espíritu del Reino de Dios (Mc 1,8), de manera que toda lectura se presenta como una exigencia de tener continuamente el discernimiento del Espíritu del Reino, el Espíritu de la Verdad que libera (Mc 3,29-30; Jn 16,7-11; 1Jn 4).

Fuente: REB 174, junh o 1984, Estudios Bíblicos 2, p.6

# LAS TRIBUS DE YAHVEH, UNA EXPERIENCIA PARADIGMATICA

Milton Schwantes  
Biblista

Aparecido en *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol 47, fas. 185, Marzo de 1987.

La Evangelización está asentada sobre las raíces del Evangelio. Tiene que ver con los núcleos de la fe. Está enraizada en los contenidos nobles y centrales de la práctica cristiana.

Ciertamente no podrá explicitarse lo que hoy es evangelización sin traer a colación los contenidos más impactantes del testimonio bíblico. Una nueva evangelización reivindica nuevos enfoques bíblicos. La presente contribución se inserta en esta perspectiva.

Con todo, a primera vista nuestra temática no corresponde a esa exigencia. No parece que fuera central; por el contrario, podría parecer que enfoca una experiencia fortuita allá en los inicios de la trayectoria histórica y teológica del pueblo de Dios. Pero éste no es el caso. El tribalismo yahvista representa una de las fases más impactantes para el pueblo de Dios. Puede considerarse como *experiencia fundante*. Constituye el lastre básico de la fe israelita. Por tanto, al tratar del tribalismo yahvista no estamos enfocando un episodio marginal, sino una experiencia fundamental y paradigmática. Vino a ser impactante para toda la trayectoria del pueblo de Dios. Quizá hasta pueda tomar una función paradigmática y ejemplar para la nueva evangelización.

No es fortuito que dos de las más creativas obras sobre temática veterotestamentaria versen precisamente sobre el período tribal. Me refiero a los trabajos de M. Noth y N. Gottwald. Ambos tuvieron y están teniendo influencia decisiva en los debates de la pesquisa bíblica. Ambos tratan de dilucidar los orígenes de Israel. ¿El pueblo de Dios se constituyó primero como alianza anfictiónica (M.Noth)<sup>1</sup> o fue el resultado de una revolución campesina (N. Gottwald)?<sup>2</sup> Por lo visto no es nada fácil analizar adecuadamente el período en cuestión. Es lo que debemos tematizar antes que otra cosa.

## 1. PROBLEMAS

Son problemas que no faltan cuando tratamos de precisar el período tribal. Destaco el que puede generar a todos los demás: las *fuentes*.

Están en cuestión los textos reunidos en el Pentateuco (Génesis hasta Deuteronomio) y en Josué y Jueces. Se trata de una literatura difícil de confirmar. Son dos los motivos.

Por un lado los textos de Génesis a Jueces, con raras excepciones, no fueron escritos antes del siglo X. Jue 5 sería una de estas excepciones. Pero al menos decenios, si no siglos, se interponen entre los eventos y los textos que los tematizan. Eso dificulta mucho una confirmación histórica de la literatura. Por tanto, las mejores fuentes sobre el tribalismo yahvista -los libros desde Génesis hasta Jueces- fueron escritos a una distancia significativa de los sucesos.

Por otro lado resulta cada vez más difícil identificar al autor o los autores de estos libros. Se pensaba que eran de Moisés. Hay muchos argumentos que hacen inviable esta autoría mosaica. En los últimos siglos se elaboró otra teoría, la que atribuía el pentateuco a cuatro documentos: yahvista, elolista, ley deuteronomica y escritos sacerdotales. Esta hipótesis documental también se va haciendo poco probable. En rigor, hasta el momento no hay consenso en cuanto a la autoría de los primeros libros de la Escritura.

Es bueno estar informado de esta problemática literaria que envuelve los textos que constituyen la principal fuente para el tribalismo yahvista. Eso no impide el uso histórico de esta literatura; en todo caso es recomendable ser cuidadoso y atento ante afirmaciones conclusivas.

## 2. UN CIERTO CONSENSO

Mientras tanto, nada es absolutamente cierto. Algunos resultados de la investigación pueden tenerse por muy probables. Entre ellos está el que identifica Palestina como lugar de origen del tribalismo yahvista. *Israel es fruto de la tierra de Canaán!*

Esta tesis se repite en una de las últimas Historias de Israel editada en 1984. Su autor, H. Donner, constata: "Israel surgió en Palestina y se constituyó en medio de la tierra cultivable"<sup>4</sup>. Otros historiadores no divergen grandemente de esta constatación.

Asumido este resultado, quedamos en tensión con el texto bíblico (Ex 1-2); según éste, las tribus de Israel se formaron en Egipto. Hay algo de histórico en este postulado de los textos bíblicos. Sucede que la tierra cultivable, y no el desierto o la tierra agreste, contiene las mejores condiciones para la constitución de tribus o de un pueblo. A lo que no hay que dar tanta confianza es a que Egipto sea la cuna histórica del pueblo de Dios. Antes bien, ésta es una tesis teológica -por demás, de una gran profundidad y alcance- pero no histórica.

Una vez que se admite que Israel, en términos históricos, es fruto de la Tierra de Canaán, surge la



pregunta: ¿Cómo se habrá formado Israel como conjunto de tribus? Actualmente existen dos teorías principales para explicar el origen de Israel en Palestina. Unos la deducen de un proceso gradual de inmigración de seminómadas. Esta hipótesis fue esbozada de manera clásica por A. Alt<sup>6</sup>. Muchos fueron sus adeptos<sup>6</sup>. Otros explican el origen de Israel a partir de las transformaciones profundas y revolucionarias sucedidas en la Tierra de Canaán en el paso del siglo XIII al XII. Esta hipótesis fue detallada (no creada) por N. Gottwald<sup>7</sup>. Dicha hipótesis no niega por completo la hipótesis de inmigración. Sin embargo la coloca bajo nuevos enfoques. A mi manera de ver, la tesis delineada por N. Gottwald es la más probable.



### 3. ORIGEN DEL TRIBALISMO YAHVISTA BAJO LAS CONDICIONES DEL FINAL DEL S. XII A.C.

Hasta fines del s. XIII la Tierra de Canaán (Palestina) estuvo bajo el control de Egipto. Desde el s. XVI prevealecía esta situación. La presencia egipcia se volvía cada vez más importante en territorio palestinese. En la segunda mitad del s. XIII el faraón Ramsés II (1290-1224) hace cambiar la capital de su imperio al Delta del Nilo, para estar más cerca de la tierra de los cananeos, fuente de muchas riquezas que interesaban a la corte faraónica.

Los faraones mantenían alguna presencia militar en Palestina, particularmente en Gaza, la puerta de entrada para la Tierra de Canaán. Los egipcios mantenían su "colonia" cananea bajo control porque casi cada año hacían incursiones y expediciones militares a la región para saquearla y recaudar los tributos. Cuando mucho Palestina era administrada por los mismos cananeos. ¿Cómo y dónde vivían estos cananeos?

En aquella época estaban ocupadas sólo las planicies, en especial la planicie litoral y la de Jezreel. Las montañas permanecían agrestes hasta el s. XII. En estas planicies algunas ciudades fortificadas ejercían, desde largo tiempo, el dominio sobre el campesinado, que constituía la gran mayoría de la población cananea. Las ciudades explotaban a los campesinos cobrándoles tributos. En cada una de estas ciudades el mando era ejercido por un monarca que, a su vez, era súbdito del faraón. Los campesinos eran, pues, concomitantemente expoliados por los monarcas locales y por el régimen de "colonización" egipcio.

En torno al 1200 a.C., la situación cambia bruscamente. Una invasión venida del norte pone en jaque la presencia egipcia en Palestina. Se trata de los "pueblos del mar", entre ellos los filisteos. Estos ocuparon la región de Gaza, alejando a los egipcios de la Tierra de Canaán. La invasión filistea funcionó como una especie de liberación de Palestina de la colonización faraónica, en especial porque los mismos filisteos no se hicieron sucesores de los egipcios en lo que toca a la dominación de Canaán. Como que este territorio quedó a "su propia suerte".

La ausencia de los egipcios profundizó la crisis de la sociedad en las ciudades-estado cananeas. Tras siglos de extorsión ya los campesinos estaban extenuados. La salida de los egipcios llevaría a las ciudades cananeas a interminables luchas por la hegemonía. Para los campesinos quedaba todavía más difícil plantar y cosechar. Sus tierras eran el terreno de lucha entre los monarcas cananeos.

En medio de estos baches de la sociedad cananea, después de la retirada de los egipcios, emergió Israel. Ese Israel viene a ser la solución encontrada por los labradores en medio de la crisis.

Inicialmente los campesinos intentaron organizarse en la misma planicie. Un texto egipcio de 1220 a.C. se refiere a un Israel que debemos buscar en la planicie de Jezreel, haciendo frente a los reyes cananeos y a una expedición militar egipcia. Este Israel son los labradores que se rebelan contra los expoliadores. También el texto de Jue 4-5 se refiere a una lucha de los campesinos contra los ejércitos de los monarcas en plena planicie, junto al Río Qilsum. Esta batalla tuvo que haberse trabado en la primera mitad del s. XII. Por tanto, en medio de la debacle de la sociedad cananea hacia 1200, en las mismas planicies los campesinos se van agrupando, organizando, resistiendo a los monarcas locales y forjando un nuevo modelo social.

Pero es en las montañas en donde este nuevo proyecto va a poder implantarse vigorosamente. Hasta entonces las montañas eran inaccesibles a los ejércitos de las ciudades de la planicie, cuyo núcleo era formado por los temibles carros de combate, muy eficaces en tierra plana pero vulnerables en terreno pedregoso.

Las montañas se volvían más accesibles en el s. XII, porque estaba siendo introducido el uso del hierro y por que probablemente en esta época fue descubierta una nueva técnica en el revestimiento de cisternas.

Este campesinado cananeo -que se libera de la tutela de los señores de la planicie y emigra para las montañas, se organiza en forma de tribus. No constituye reyes. Establece tribus y clanes como bases de la nueva sociedad. Este *tribalismo* marca la sociedad de las montañas en el siglo XII y XI. Durante este período, las planicies todavía continúan bajo control de los monarcas cananeos y bajo el régimen de las ciudades estado. El tribalismo de las montañas no es, entonces, una "fase" anterior al Estado monárquico. *El tribalismo no es simplemente una época premonárquica. Es antimonárquica.* Por tanto existían dos modelos sociales en Palestina en el transcurso de los siglos XII y XI: las ciudades estado y sus monarquías en las planicies; el tribalismo campesino en las montañas.

#### 4. REGIÓN CAMPESINA Y RELIGIÓN CITADINA

Una vez que se trata de entender el origen del tribalismo israelita a partir de las condiciones históricas de la misma "Tierra de Canaán, sin deducirlo de inmigraciones de seminómadas (cf M. Noth), conviene que también se intente enraizar y situar la religión de este tribalismo de las montañas en aquel ambiente.

En la Palestina del s. XIII, dominada por los monarcas locales y "colonizada" por los egipcios, las prácticas religiosas hegemónicas eran las de las ciudades. Mientras tanto, en el tributarismo, la religión citadina suele estar en estrecha correlación con el campo. Al final, una de sus funciones primordiales es la de simbolizar la naturaleza, el plantío y cosecha, lluvia y sequía. Para que esta naturaleza efectuara estas funciones, sus ciclos anuales, resultaban vitales los templos y ritos citadinos. El culto citadino vive, pues, de las realidades campesinas. No obstante afirma que los ritos del santuario urbano son imprescindibles para el funcionamiento del orden cósmico. Esta "lógica" de la religión citadina se entiende a partir de su función real: ella explica la expropiación de los campesinos. Induce a los labradores a entregar al templo y al Estado, en ocasión de las fiestas de cosecha, sus ofrendas, sus diezmos y sus tributos. En el mundo cananeo de la planicie la religión citadina es religión de expropiación de los frutos del trabajo labriego. Es una religión de recaudación de tributos. Y justamente por tener esa función asume matices de la vida del agricultor. Su tema central es el ciclo de la naturaleza porque su función es la recaudación del resultado del fruto del trabajo de los campesinos.

Poco sabemos respecto de la religión practicada entre el campesinado cananeo en aquellos siglos anteriores al surgimiento del tribalismo en las montañas. La religión practicada en las ciudades cierta-

mente era, en términos generales, también la del campo. Pues, como ya decíamos, en el tributarismo los cultos practicados en la ciudad tienden a ser solamente una visión de los cultos campesinos. Por tanto el ciclo natural también era su tema principal. Con todo, para la gente del campo, los ritos que simbolizaban el ritmo de la naturaleza tenían una función precisa. Justificaban la retención o, mejor dicho, la apropiación de los productos. El labrador celebraba la lluvia y el sol que habían posibilitado en su campo el trabajo y la producción agrícola. Había, pues, un germen de resistencia en la religión campesina. Habría sido sofocado por los templos citadinos, por los ejércitos faraónicos; pero en ciertos momentos resurgía.

Uno de esos momentos especiales se dio en la segunda mitad del s. XIII. La presencia egipcia flaqueaba. Los monarcas locales se encontraban en su control sobre los campesinos. Estos se agrupaban en plena planicie. Organizaron la resistencia a los monarcas y al mismo faraón. Se dieron un nombre: *Israel*. Este nombre, mencionado en un texto egipcio de 1220, es muy sintomático en términos religiosos. *Israel* es una palabra compuesta. Se trata de una frase: *Isra* + *el*. "El" es el sujeto; "Isra" el predicado. "El" es la designación usual para la suprema divinidad cananea. Por lo visto, los campesinos que hacia el 1200 se designaban así, compartían la religión cananea. (Todavía no conocían a Yahveh, pues en este caso se habrían llamado *Isra* + *ia*). El predicado "Isra", imperfecto, designa una acción todavía no concluida. El verbo significa "luchar"/"combatir". El nombre de *Israel* celebra, pues, que "el" "lucha"/"luchará". En la situación concreta de 1220 a.C., este "el" "lucha" al lado de los campesinos.

Por tanto no se debería considerar la religión cananea, anterior a la experiencia del tribalismo de montaña a partir de 1200, como algo plenamente homogéneo. Hay diferencias. La principal es la que contrapone ciudad y campo. Aunque haya habido aproximaciones (a fin de cuentas en la ciudad se imitaba la religión del campo); en el campo había condiciones para manifestaciones religiosas específicas porque la tónica de sus ritos era la apropiación de los frutos de su trabajo. En este ambiente emergió la experiencia del "Israel", de "el" que "lucha"/"luchará" al lado de los labradores. En ella ya transparece un concepto histórico de Dios. Este "el" no sólo se hace accesible a través de los ciclos de la naturaleza; se manifiesta a través de la lucha histórica, contra la opresión y en pro de la libertad.

#### 5. CONTESTATARIOS, EMIGRANTES E INMIGRANTES

En gran parte el tribalismo de las montañas proviene de las planicies. El campesinado cananeo ha de haber alimentado al mayor número de personas para la nueva experiencia que se iba formulando en las sierras de Galilea, Samaria y Judá, Cuantitativa-

mente las tribus en las montañas son compuestas por campesinos cananeos *emigrados* de la sociedad de las ciudades-estado de las planicies, bajo las condiciones peculiares de la segunda mitad del s. XIII.

Si bien que las noticias no sean muchas, no deberemos imaginar a estos emigrantes como masa desorganizada o agrupamiento fortuito. Estos emigrantes no son simplemente forajidos. No se trata de una desbandada.

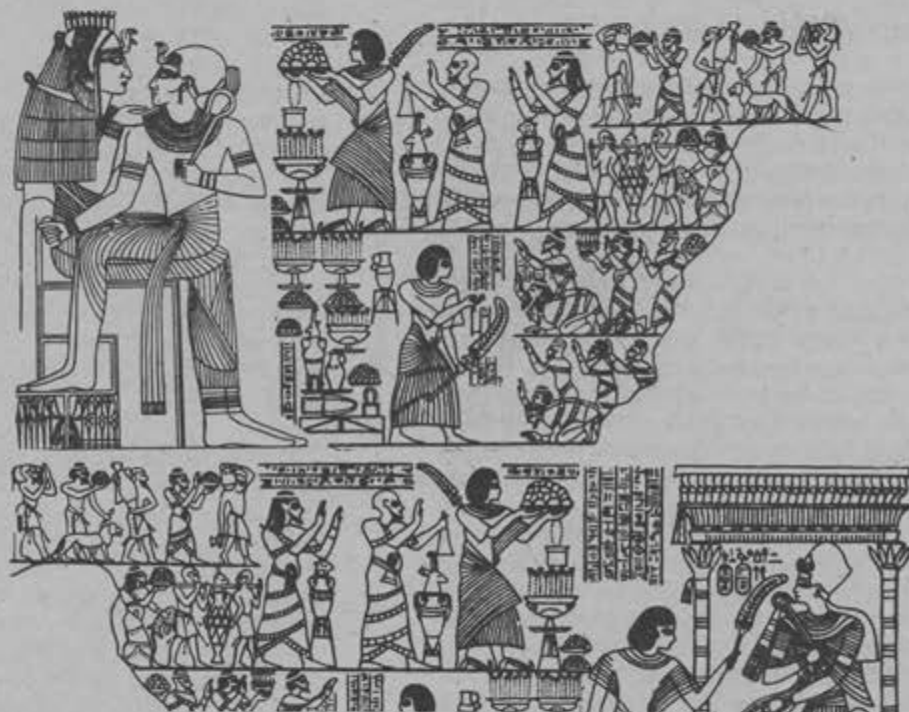
Este campesinado que se retira para las montañas "lleva consigo" la experiencia sufrida de siglos de explotación por monarcas y faraones. "Lleva consigo" la certeza de que es imposible convivir con las ciudades, bajo la tutela de los faraones que, a través de sus expediciones (casi siempre anuales), arrasaban aldeas y plantaciones. "Lleva consigo" el sentido y la práctica de la contestación contra las ciudades-estado de la planicie. Y, no en último lugar, sabiéndose "descendientes" de aquellos labra-

minómadas palestinos, el grupo sináutico y el grupo mosaico.

## 6. LOS SEMINOMADAS PALESTINENSES

Los seminómadas fueron los primeros en ingresar al ámbito de las montañas. Al menos es lo que se puede deducir de las narraciones sobre Sara, Abraham, Rebeca, Isaac, Jacob y Esaú, transmitidas en Gen 2s. Es muy difícil localizarlos cronológicamente. En todo caso deben ser *anteriores al s. XII*. Tal vez podamos situarlos en el s. XIV y XIII. Hay autores que piensan en tiempos aun más remotos.

Estos seminómadas -criadores de ovejas y cabritos- ocupaban una región bien específica del sur de Palestina. Sobrevivían en las tierras semiáridas, en el paso de la breña para el desierto. Se trata de aquella faja estrecha en la que se encuentran Beerseba, Hebrom, Belén, Jerusalén, Betel y áreas de Transjordania. En este terreno agreste, entre breña



dores no sumisos que, bajo el signo de Israel = "Dios lucha", habían enfrentado los ejércitos faraónicos. Estos emigrantes son, pues, *contestatarios*.

Por más relevante que sea la contribución de estos retirados cananeos, el tribalismo de montaña no es solamente creación suya. Otros grupos -cuantitativamente mucho menos significativos- se adhirieron a él. Potenciarían en mucho su calidad. Se trata de grupos inmigrantes. Cada cual contribuyó con algo específico y peculiar. Paso ahora a enfocar cada uno de estos grupos y a caracterizar, muy sintéticamente, su contribución a la nueva experiencia tribal en las montañas palestinosas del s. XII y XI. Tres son los grupos más relevantes: el grupo de los se-

y desierto, los seminómadas emigraban con sus pequeños rebaños en aquellas regiones que quedaban relativamente exentas del control de las ciudades. Se mantenían al margen de los pequeños centros urbanos ahí existentes (como por ejemplo Jerusalén). Las ciudades significaban peligro. Eran nidos de opresión y perversión, como Sodoma y Gomorra.

Clan y familia eran los núcleos sociales básicos de estos seminómadas. Los temas de Gen 12s se sitúan en el ámbito familiar. Los lazos tribales no parecen haber sido muy significativos. En todo caso, instituciones estatales no existen. Rey, templo y ejército no forman parte de la vida de los seminó-



madas. Solamente aparecen como amenazas externas.

El culto de los seminómadas Abraham, Isaac y Jacob *todavía no conocía a Yahveh*. Rendían culto al "Dios paterno"<sup>10</sup>, al "Dios del padre". Las características principales de esta religión del "Dios paterno" pueden resumirse en tres:

Entre Dios y la persona existe una relación bastante inmediata y personal. No existen mediaciones complejas, tales como sacerdocio o templo. Sueños y mensajeros establecen la relación entre lo divino y lo humano (Gen 18;28). El "Dios paterno" es un *Dios personal*. Es evidente que la categoría de "personal" no debe ser entendida aquí en las coordenadas del individualismo o personalismo. Al final, la persona de Abraham era simultáneamente el grupo familiar dentro del cual vivía. En el seminomadismo no hay vida posible sin la cohesión y la inserción grupal (ver Gen 16; 21). El "Dios paterno" es, pues, un Dios personal en el sentido de que sucedía en la experiencia colectiva del clan, sin la mediación de instituciones consagradas.

Este Dios personal/grupal es *Dios de compañía*. No lo es sólo para las personas que peregrinan hacia él, que lo buscan en algún lugar sagrado. Es él quien va junto. Es inmigrante. La gente lo celebra en la salida. Lo identifica en la llegada. Cuenta con él en el camino, durante la migración. En ocasión de la salida se conmemora, por ejemplo, la pascua, un típico rito de partida de grupos seminómadas. En la llegada se improvisa un altar para agradecer su compañía (Gen 12,8).

Este Dios que acompaña anima su gente con visiones sobre el futuro. Es *Dios de promesa*. Gen 12-50 está lleno de utopías. En estos capítulos se vive en expectativa: la espera del hijo, la espera de un pueblo, la espera de la tierra. Se tiene la impresión de que algunos de estos contenidos de la utopía podrían haber sido adicionados a los textos cuando Israel ya estaba constituido como sistema tribal o, incluso, como Estado. ¿Serían sueños de seminómadas una gran descendencia y una tierra cultivable?<sup>11</sup> Una promesa de pastizal abundante y de un hijo serían, quizá, los contenidos típicos de una vida seminómada.

Estos seminómadas de las regiones entre breña y desierto se adhirieron al tribalismo que en los ss XIII al XI se constituyó en las montañas palestinas. Los descendientes de Sara y Abraham, Rebeca e Isaac, Jacob y Esaú percibieron las semejanzas entre su propio proyecto de vida y el de los grupos de campesinos cananeos emigrantes de las planicies. Una de estas semejanzas reside en que tanto los retirados (venidos de las planicies) cuanto los seminómadas (venidos de la sierra) vivían en antagonismo contra las ciudades-estado. Al final, el tribalismo de las montañas era una experiencia anti-Estado y anticidad. Los grupos seminómadas - descendientes de Abraham, Isaac y Jacob- "inmigraban", pues, hacia el tribalismo. Surgía así una

alianza entre grupos partoriles y grupos campesinos. A ella hubieron de incorporarse otros dos grupos significativos.

## 7. LOS SEMINOMADAS DEL SINAI

El grupo sinaítico es distinto del grupo abrahámico, aunque ambos sean seminómadas. Grupos como los de Abraham, Isaac y Jacob se sitúan en la propia Palestina. El grupo sinaítico es extrapalestinese. Se sitúa al sur del Mar Muerto. Es difícil decir exactamente en dónde porque, en rigor, desconocemos la localización del monte Sinaí. La tradición (cristiana) suele situarlo al sur de la actual Península del Sinaí. Los textos bíblicos más antiguos no apuntan a esa dirección, sino al sur del Mar Muerto, hacia la región de los edomitas, posiblemente al este del Golfo de Acaba (ver Jue 5,4; Dt 33,2; Hab 3,3). Esta dificultad de identificar con exactitud este monte Sinaí posibilitó, a su vez, que se encontraran diversos lugares. Jue 5,4 lo señala en el campo de Edom. Dt 33,2 piensa en el Monte Pará. Ex 3,1 apunta para el Horeb. La lengua hínica posterior identificó el Sinaí con Sión, con Jerusalén.

Decisivo es que Yahveh es el Dios de este Sinaí, *Yahveh es "aquel del Sinaí"* (Jue 5,5). El culto a Yahveh proviene entonces del sur del Mar Muerto. Es extrapalestinese en su origen. Incluso parece ser muy antiguo. Hay buenos indicios de que grupos seminómadas de los siglos anteriores a Moisés ya conocían el culto a Yahveh. En este caso el yahvismo sería premosaico<sup>12</sup>.

Poco sabemos respecto a este yahvismo en sus tiempos más remotos. Yo identificaría dos características que, simultáneamente, parecen ser muy antiguas y llenas de significado.

En parte el *yahvismo original* parece haber sido celebrado junto a determinado lugar de la naturaleza, *junto al Monte Sinaí*. Sería entonces un culto teofánico.

Pero, en parte, muchos lugares hacen las veces del Sinaí. Este *Sinaí no parece ser un lugar fijo*, determinado. Tiene algo de "inmigrante". En este sentido el yahvismo también tiene matices epifánicos. Esta tensión puede ser observada muy bien en Jue 5, el texto más antiguo que da testimonio de Yahveh. En el v 5 Yahveh es presentado como "aquel del Sinaí". Está vinculado a fenómenos de la naturaleza (v 3-4). Pero este mismo capítulo, algunos versículos más adelante, celebra "los hechos de justicia de Yahveh" (v 1), es decir, su intervención histórica a favor de los campesinos acosados por los reyes cananeos<sup>13</sup>. El yahvismo original celebraba la presencia divina tanto a partir de fenómenos naturales cuanto en medio de las acciones históricas.

Pero el matiz principal del yahvismo es su militancia. Es adverso a cualquier otra divinidad. *No admite otros dioses a su lado*. "No tendrás otros dioses

delante de mí" (Ex 20,3). Esta era la tesis básica del yahvismo, probablemente desde tiempos muy remotos. Completaba así su diferencia en relación a otras religiones, también en comparación al "Dios paterno", que por derecho admitía una diversidad de manifestaciones de lo divino (ver Gen 31,19.53).

¿Cómo el culto a Yahveh vino a ser conocido en Palestina? ¿Cómo los beduinos que lo practicaban ingresaron a estas montañas? Los textos bíblicos vinculan su ingreso al del grupo mosaico. Sin embargo, esta vinculación ha de ser secundaria. Es fruto de la conexión de tradiciones, recién procesada a partir de la unión y coligación de tribus en las montañas palestinas. Por esto debería intentarse explicarse el apareamiento del yahvismo y de sus beduinos independientemente del grupo mosaico.

Recurro a una hipótesis. Os seminómadas que daban culto a Yahveh solían armar sus tiendas entre el Mar Muerto y el Golfo de Acaba. Esta era una región disputada, que adquirió relevancia en el s XIII. Por ahí pasaba una importante ruta comercial, rumbo a Damasco. Con la inauguración de la edad del hierro creció su relevancia, toda vez que en el área parece haber abundado este útil metal. Los mismos beduinos quizá fueron artesanos del hierro, herreros (ver Gen 4,17-26; Jue 5,24-30), dado que ya en pleno s. XIII los edomitas pusieron bajo su control esta región al sur del mar Muerto. Los seminómadas tuvieron que dar espacio. Tomaron rumbo en dirección al norte. Se agregaron las tribus que en Palestina central se estaban constituyendo. Ahí inmigraron. Podemos imaginar (y recuérdese que estoy a nivel de hipótesis) que fueron bien recibidos; después de todo traían una técnica de trabajo con el hierro, el nuevo metal de aquellos tiempos.

## 8. EL GRUPO MOSAICO

Otro grupo emigró desde Egipto. No eran seminómadas como los dos "sectores" palestinos y de las regiones sinaíticas. Al menos no lo eran en ocasión de los eventos narrados en Ex 1-15. Vivían en medio de la *tierra cultivable*. Su experiencia se dio junto al poder mayor de aquellos tiempos. Sucedió junto a la propia capital del Imperio que, siglos atrás, tenía sujeta a Palestina.

Las personas envueltas en esta experiencia son llamadas "hebreos" en el libro del Exodo. Sabemos que esta era la designación usada en el Antiguo Oriente de entonces para gente dependiente, sin tierra, marginada, oprimida. Incluso existen textos egipcios que se refieren a tales hebreos, ya porque habían sido deportados para las tierras del Nilo por los faraones, ya porque trabajaban en las construcciones públicas.

El grupo mosaico era compuesto de tales *trabajadores forzados*. Estaban designados para edificar Pitom y Ramessés, las nuevas residencias mandadas construir por Ramsés II (1290-1224), junto al

Delta del Nilo, con vistas a controlar mejor sus "colonias" en Palestina.

Los hebreos se *resistieron* al trabajo forzado que les era impuesto. Se organizaron inicialmente al nivel de la familia (Ex 1-2). Ahí nació el proyecto de liberación. De ahí siguió el negarse al trabajo forzado (Ex 1; 5). Surge el liderazgo de Moisés, uno nacido en tierras de faraón, ya que su nombre es egipcio. Presionaron para salir. En consecuencia aumentó la represión contra los trabajadores. En fin, huyeron. Su número no habrá sido muy grande. Son perseguidos, pero junto al mar (posiblemente en las cercanías del Lago Sirbónico) el destacamento de carros de combate que está persiguiéndolos sucumbe maravillosamente. ¡Los hebreos *estaban liberados!*



Los textos dan testimonio que Yahveh fue ese liberador. Con todo, históricamente no parece nada probable que los hebreos subyugados en el Delta del Nilo hubieran conocido el culto a Yahveh. Los mismos capítulos 1-2 del Exodo ya lo indican. Parece que la memoria más remota preservada en los textos simplemente llama al Dios de la liberación como "*Dios de los hebreos*" (Ex 3,18). A partir de Ex 3,6 también se podría pensar en el "Dios paterno". La verdad es bastante difícil identificar con precisión el nombre del Dios del éxodo liberador. Mucho más evidentes son las características de este Dios.

El "Dios de los hebreos" da testimonio de lo divino en medio de la *historia*. La intervención histórica es su característica primaria. Hace efectiva su acción a partir de los más necesitados, a partir de las mu-



jeros, de los hombres y de los niños oprimidos. *Rescata a los pobres* en medio de la opresión. Liberación: esta es la experiencia teológica central junto al "Dios de los hebreos". En Ex 3,7-8 está sintetizado lo más relevante que el "Dios de los hebreos" puede decir de sí: "Vi la aflicción de mi pueblo... escuché su clamor... decidí por fin librarlo... para hacerlo subir".

Estos hebreos liberados de Egipto tomaron rumbo para *Palestina*. Después de todo estaban habituados a vivir en tierra cultivable. Hace mucho habían dejado el pastoreo seminómada. Necesitaban de tierra que manase leche y miel, es decir, que fuera cultivable. Habrían alcanzado Palestina por el camino más corto, por el sur, quizá pasando por Cades. Se detuvieron probablemente en las montañas de Samaria porque en esta región la memoria del éxodo fue muy cultivada. En Palestina la tradición del éxodo vino a desempeñar el papel decisivo en el amalgamamiento de la memoria histórica del tribalismo yahvista. Se hizo su confesión central (Dt 6,20-23; 26, 1-11).

## 9. EL TRIBALISMO EN FORMACION

En la brevedad de estas anotaciones quedan abiertas muchas preguntas. Pienso en especial en aquellas que surgen en la comparación de la reconstrucción histórica sintetizada en los puntos anteriores con respecto a los textos bíblicos, en los cuales se presenta una visión bastante diferente respecto a los orígenes de Israel. Las notas al final del artículo pretenden ir al encuentro de tales inquietudes, señalando ensayos más pormenorizados. Aquí mi propósito es el de justificar datos y probabilidades historiográficas. Mi intento antes es de obtener una visión panorámica del período en cuestión.

En el paso del siglo XIII al XII surge una nueva experiencia social en la Tierra de Canaán. Se constituye en las montañas, desocupadas hasta entonces. Esta nueva experiencia es posible porque, simultáneamente, crece la crisis en el ámbito de las ciudades estado de las planicies, debido al repentino agotamiento de los egipcios, y se amplía la contestación en medio del mismo campesinado cananeo. La nueva formación se presenta como alternativa al recurrir a los modelos de tribalismo y repudiar la formación de un Estado (Jue 8,22-23).

A estos campesinos cananeos que emigraron de las planicies para las montañas se unen otros grupos diversos. Destaco tres: dos los formaban seminómadas: uno de las cercanías de las regiones boscosas de Palestina y otro del sur del Mar Muerto. El tercero era oriundo del Delta del Nilo. Otros más merecerían ser mencionados. Pienso en los seminómadas del oasis de Cades, al sur de Berseba. También habría que pensar en los grupos transjordanios, por ejemplo tematizados en Núm 32. En todo caso no me parece que alguno de estos gru-

pos haya sido especialmente numeroso. Vigorosas eran sus experiencias históricas, no su número.

Lo que agrupa a todo este contingente de emigrantes e inmigrantes, prófugos y forajidos, seminómadas y sin tierra, puede sintetizarse así:

Todos ellos vivían en conflicto con las ciudades-estado, en parte aun en contra del Imperio egipcio sustentador de este sistema de tributación y saqueo sistemático del trabajo campesino. El tribalismo de las montañas es un pacto anticuidad y antiimperio. Es un proyecto alternativo.

Estos que se juntan en las montañas son relativamente homogéneos por ser empobrecidos por la explotación, ya fuera de las propias planicies cananeas, ya del Delta del Nilo, ya de las periferias de las regiones de control ciudadano; y porque son adeptos a una organización social marcadamente clánica y tribal, de manera que el poder estaba en el núcleo familiar, no en el centro urbano.

Las diferencias entre los diversos grupos se volvieron complementarias. Para aquellos grupos provenientes de tierra cultivable resultaba interesante el intercambio con grupos seminómadas, ya porque estos habían acumulado saber en la cría de ovejas y cabritos, ya porque incluso eran artesanos del hierro. Para estos seminómadas la experiencia y los productos agrícolas eran indispensables. Entre unos y otros podían establecerse buenas relaciones de trueque.

Al grupo mosaico le tocó un papel muy especial. Después de todo él fue liberado del mismo centro de opresión faraónica. Enfrentó al enemigo de todos, cara a cara, y venció. Era entonces posible ya vivir sin la carga faraónica. Para quien habitaba en Palestina eso resultaba inviable. En este sentido el grupo mosaico contribuía al conjunto con aquella experiencia que constituía la mejor de las buenas noticias. El grupo mosaico era, pues, el más "evangelístico". Tenía las noticias más sorprendentes que contar. Vino a servir como catalizador de la memoria histórica. Su experiencia se hizo constitutiva y fundante. Por eso las generaciones posteriores narraron que todos sus antepasados habían estado en el Delta del Nilo.

## 10. EL YAHVISMO EN MEDIO DEL TRIBALISMO EN FORMACION

En una perspectiva histórica, el yahvismo lanzó sus raíces en medio de la experiencia del tribalismo de montaña. El culto a Yahveh es muy anterior. Pero la versión en la que hizo historia proviene precisamente de esta formación tribal de las sierras palestinas. Yahvé es el Dios de las tribus. Las tribus son, a su vez, de Yahveh. En términos histórico-religiosos el yahvismo se adentra en la historia de la humanidad como religión tribal. Eso es decisivo para la trayectoria del yahvismo y sus características.



Una vez que se admite que cada uno de los agrupamientos que vinieron a constituir el tribalismo tiene su origen específico y su formulación religiosa peculiar, habrá que tener en cuenta que Yahveh, al principio, no era conocido por todos estos grupos. Además el mismo texto bíblico lo afirma: Ex 6,3. El culto a Yahveh sólo era conocido por el grupo sináítico. A partir de él se extendió a los demás. El "el" de los labradores que se autonombaban "Israel" pasó a identificarse con Yahveh. Lo mismo sucedió con el "Dios paterno" de los seminómadas palestinos y con el "Dios de los hebreos". Hubo una identificación y una asociación. Ocurrió una integración e interacción. Así nos lo presentan algunos textos de la misma Escritura (Ex 3-4; 6; ver Jos 24)<sup>14</sup>.

Esta interacción entre las diferentes experiencias teológicas no se dio por acaso. No fue algo fortuito. Hubo ciertos ejes en torno a los cuales fue ocurriendo la aproximación de las memorias religiosas. Identifico dos:

Por un lado, el yahvismo tribal se enucleaba en torno a experiencias históricas con lo divino. Su eje no era la interpretación de la naturaleza, de sus ciclos anuales, de sol, luz y lluvia. Su eje era la interpretación de la historia. El yahvismo era, entonces, ya desde aquellos inicios del tribalismo de montaña, una hermenéutica, una lectura de la historia. Jue 5 - un texto tan antiguo- ya lo evidencia. Ahí el yahvismo aparece como la hermenéutica de los actos de justicia de Yahvé, la defensa de los campesinos menoscabados en su derecho de vida.

Por otro lado, el yahvismo tribal está estrechamente correlacionado a gente explotada. Es el caso de los labradores emigrados de las planicies, tras siglos de sufrimiento por saqueos egipcios. Es el caso de los seminómadas como Sara y Abraham, para quienes la simple aproximación de la ciudad implicaba un peligro de vida. Es el caso de los beduinos del Sinaí, cuya primera mención se encuentra registrada en un templo egipcio que celebra en sus inscripciones los saqueos de los ejércitos faraónicos. Es el caso de los hebreos, extorsionados junto a Ramesses. El yahvismo es, pues, una interpretación de la historia a partir de gente explotada, de mujeres y hombres masacrados. Y, ya en sus inicios más remotos, una hermenéutica de la historia a partir de los empobrecidos.

Estos dos ejes del yahvismo -su insistente lectura de la historia y su intuición espiritual a partir de los débiles- ganaron su expresión mayor en la centralidad que atribuyeron al éxodo. Este justamente reúne y correlaciona una teología en medio de la historia y a la luz de los más débiles.

A partir de ahí se comprende que el yahvismo que se iba forjando en medio del tribalismo de las montañas no iría a asumir cualquier experiencia religiosa. Algunas fueron explícitamente repudiadas. Por ejemplo, fue refutado el baalismo, porque este era



el receptáculo de la religión de las ciudades. Baal era el dios que más defendía los intereses ciudadanos. Con él hubo confrontación. La profecía posterior la radicalizó al máximo. Elías lo expresó bien en su oposición frontal a los profetas de Baal en el monte Horeb (1Re 19).

Estoy restringiendo mi atención al yahvismo incipiente en medio de la formación del tribalismo. No pretendo delinear el culto a Yahveh en aquellos dos siglos de duración del tribalismo, los siglos XII y XI. En este caso deberíamos agregar otros aspectos más. Preguntaríamos entonces por el sentido de la adoración de Yahveh en el núcleo social, es decir, en el clan y en la familia. Observaríamos el sentido del yahvismo en los mandamientos y en las leyes más antiguas (digamos en Ex 20-23). Y en especial deberíamos detenernos en comprender el yahvismo a partir de las así llamadas "guerras santas", experiencias predilectas para la difusión del yahvismo y lugares de la celebración del "Yahveh Sebahot"

## 11. "ESCUCHE EL CLAMOR"

Mi objetivo no era de explicitar parámetros de la nueva evangelización, necesaria en nuestros días. Esta cuestión es mucho más amplia que el enfoque específico y restringido que aquí abordé. No obstante van aflorando contribuciones al tema de la nueva evangelización. Después de todo no lanzamos nuestros ojos sobre una temática bíblica cualquiera. Nos concentramos en las raíces de la experiencia yahvista. Y las raíces son siempre decisivas para una planta. Y, además de eso, se dejó ver el modo como esas tribus de montaña hicieron su historia de una manera que nos anima y es en cierto modo paradigmática.

Por tanto, no se trata de querer imitar las tribus de Yahvé. Nuestro mundo es otro. El tribalismo no es la propuesta socio-económica más adecuada a nuestras condiciones. Tenemos que encontrar nuestros propios caminos, en fidelidad a nuestro Dios y al pueblo en necesidad.

No obstante podemos entrar en sintonía con las experiencias de las tribus de Yahveh. Detecto dos aspectos particularmente relevantes:

En este yahvismo incipiente se trasluce un método teológico muy iluminador. Sucede que los contenidos van siendo explicitados, paso a paso, en medio de las experiencias y las prácticas históricas. No están concluidas aparte de la historia, sino formuladas y descubiertas en la participación insistente y activa en el foro del mundo. Si el yahvismo nace dentro de este método, entonces continúa teniendo también hoy su cuna constante en la práctica histórica. ¿Un yahvismo que se aparta de la historia estaría en continuidad con "Yahveh, aquél del Sinaí", cuyos "actos de justicia" son celebrados?

Los contenidos evangélicos que emergen de este yahvismo del tribalismo de las montañas tienen las marcas de los conflictos históricos de aquellas circunstancias. El yahvismo no entra en compromisos con los señores de las ciudades y de los imperios. Los ejércitos faraónicos sucumben en medio del mar. Los monarcas cananeos son identificados como "enemigos de Yahveh" (Jue 5,31). Las raíces del yahvismo están entre los explotados. El yahvismo nace unido a los empobrecidos. ¿Un yahvismo que se aparta de los pobres, mujeres y hombres, estaría en continuidad de aquél que afirma: 'escuché el clamor' de los hebreos masacrados por los faraones?

1 Martín Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Darmstadt 1966. Este ensayo fue publicado por primera vez en 1930. M. Noth también esboza su tesis de la anfictionía en *Historia de Israel*, Barcelona, 1966, p. 91-110.

2 Norman K. Gottwald, *As Tribus de Yahveh. Una Sociología de la Religión de Israel Liberado 1250-1050 a.C.*, en *Biblia y Sociología*, São Paulo, 1986. Una bella síntesis aplicada de la obra de N. Gottwald se encuentra en una de las publicaciones de Carlos Mesters, *Um Projeto de Deus - A presença de Deus no meio do Povo Oprimido*, 5ª ed. São Paulo, 1984. Ver también Milton Schwantes, *Historia de Israel (local e origins)*, en *Exegese*, vol 7/1, São Leopoldo 1984; Clodovis Boff, *Como Israel se Tornou Povo?* em *Estudos Bíblicos*, vol. 7, Petrópolis 1985, p.7-55.

3 El asunto se aborda en introducciones al Antiguo Testamento. Cito aquí la de Klaus Homburg, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Leopoldo 1975. Una importante base para la crítica de la teoría documental fue hecha por Rolf Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, en *Beihft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol 147, Berlín 1977. También es crítica la voluminosa obra de Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, en *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, vol 57, Neukirchen 1984.

4 Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, en *Grundrisse zum Alten Testament*, vol 4/1, Göttingen 1984, p.72.

5 Albrecht Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina; Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, en *Kleine Schriften*, vol 1, München 1968, p.89s, 126s (la tra-

ducción de estos dos importantes ensayos está prevista para 1987, por la Editora Sinodal, São Leopoldo).

6 Por ejemplo, Martín Noth, op cit nota 1

7 Norman K.Gottwald, op cit, nota 2

8 Una primera introducción a la cuestión del tributarismo y del tribalismo: François Houtart, *Religião e Modos de Produção Pré-Capitalistas*, en *Pesquisa & Projeto*, vol 1, São Paulo 1982.

9 Ver la bibliografía mencionada en la nota 2. Además de esta, apunto también para la colección de artículos editada por Erhard Gerstenberger, *Deus no Antigo Testamento*, São Paulo 1981. Ver también Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, São Paulo 1982; Werner Hans Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt - Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, en *Neukirchener Studienbücher*, vol 6, Neukirchen 1968.

10 Albrecht Alt, *O Deus Paterno*, en *Deus no antigo Testamento*, São Paulo 1981, p.31-71. Ver también la crítica de Hermann Vorländer, *Mein Gott, en Alter Orient und Altes Testament*, vol 23, Neukirchen 1975.

11 Sobre esta cuestión encuentro valiosas observaciones en Claus Westermann, *Die Verheissungen an die Väter*, en *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, vol 116, Göttingen 1976

12 Ver Siegfried Hermann, *O Nome de Deus no Antigo Testamento*, en *Deus no Antigo Testamento*, São Paulo 1981, pp 133-153. Compare también Werner Hans Schmidt, op cit., p.38s

13 Respecto a Jue 5, ver Carlos A Dreher, *A Formação Social do Israel Pré-estatal - uma Tentativa de Reconstrução Histórica, a partir del Cântico de Débora (Jue 5)*, en *Estudos Teológicos*, vol 26, São Leopoldo 1986, p.169-201.

14 Se podría hablar aquí de "sincretismo", entendiéndolo en el sentido de André Droogers, *Sincretismo*, en *Estudos Teológicos* vol 21, São Leopoldo 1981, p.139-150. Ver también Leonardo Boff, *Igreja: Carisma e Poder*, 3ª ed Petrópolis 1982, p.145s



# TRAS LOS ORIGENES DE ISRAEL

Raúl Duarte Castillo  
Biblista, Universidad Pontificia Mexicana

## INTRODUCCION

Todo ser es comprensible al exterior por su origen y finalidad. Así es como nosotros entendemos a las personas y a las cosas. Aparecen ante nosotros normalmente bajo el aspecto del uso, de la utilidad, es decir, bajo el signo de la finalidad. Después, en un segundo momento, nos preguntamos acerca de su origen. Ante lo desconocido nuestra admiración expresada en la famosa pregunta ¿qué es?, se resuelve en otras dos preguntas: ¿para qué sirve? ¿de dónde proviene?

Con el pueblo de Dios pasa lo mismo. Para saber quién es el pueblo de Israel del que habla la Biblia, la respuesta adecuada se encamina por la respuesta que se dé a las dos preguntas "¿Hacia dónde va Israel? y ¿De dónde vino?"

Objetivo de este cuaderno de "Christus", es estudiar los orígenes de Israel, tomando como punto de reflexión el trabajo fundamental de Gottwald sobre este tema. Esto nos llevará a una mejor comprensión de lo que es la Iglesia como pueblo de Dios el día de hoy en las circunstancias en que vivimos. Al estudiar el origen del pueblo, estaremos estudiando su finalidad: ¿para qué se formó el pueblo de Israel?

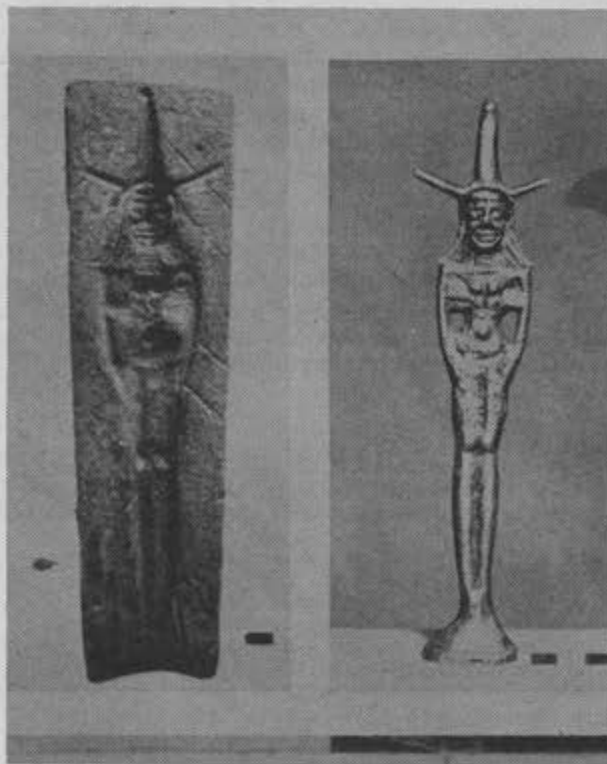
Al hablar del origen de cualquier cosa, se deberá contar con que la imagen de esta cosa tendrá sombras, más o menos densas, directamente proporcionales a la distancia del sujeto con el objeto analizado. El origen de Israel como pueblo, se encuentra en las brumas más espesas. Últimamente se ha trabajado mucho en este campo.

## HIPOTESIS REVOLUCIONARIA

Una de las hipótesis que más han llamado la atención estos últimos años, es la representada por Gottwald. Es la llamada hipótesis revolucionaria. Aparte de que la palabra ya tiene su fascinación, la situación de dependencia humillante de nuestros pueblos latinoamericanos ha encontrado en esta hipótesis una enorme coincidencia con su situación actual y esto la ha hecho muy interesante entre nosotros.

Ya se expuso con amplitud en qué consistía esta hipótesis; se dijeron sus bondades e inexactitudes. El objetivo inmediato de estas páginas es criticar algunos aspectos que no me parecen correctos y proponer, aunque sea a manera de esbozo, una nueva manera de entender la formación de Israel.

Positivamente hay que alabar en esta teoría, el interés por introducir la dimensión social en los escritos bíblicos y el haberlo realizado de una manera completa, es decir, aplicando la sociología a una comprensión coherente (de acuerdo a las premisas del autor) a un acontecimiento tan importante como es la formación de un pueblo. Quizá ya en la misma pretensión de completez se encuentre su debilidad. Es muy difícil que una teoría sociológica pueda convenir perfectamente a un hecho o hechos humanos, cuando estos están alejados mucho en el tiempo y, por lo tanto, por un lado no se tiene la información histórica completa y, por otro lado, no se pueden sujetar los acontecimientos a la comparación con acontecimientos semejantes actuales.



Entre las grandes bondades de esta teoría, está el poner de relieve la gran importancia del Yahvismo en la formación del pueblo de Dios. Lo mismo, su belicosidad intransigente con relación a otros cultos. Además, esta teoría recalca muy bien el aspecto de "cierta igualdad" que es inherente a la fe en YHWH. Esta hipótesis revolucionaria tiene su valor por la coherencia dada por Gottwald, pero su validez fundamental depende, en gran parte, de los principios que aglutina el autor. Estos principios no son, desgraciadamente, a mi entender, lo suficientemente sólidos como uno quisiera.



## Presupuestos sociológicos

Gottwald trata de explicar los datos bíblicos sobre el origen de Israel, teniendo en la mente una hipótesis de trabajo socio-antropológica, en concreto, si- gue la escuela americana del revolucionismo cultural". Gottwald trabaja siguiendo esta teoría, con un modelo ideal típico: el nomadismo pastoral.

### *La sociedad dimorfa*

El nomadismo pastoral cultiva un tipo de relaciones basadas en la libertad. Los nómadas son autónomos, no tienen la dependencia de la ciudad y su base estructural, si así se puede llamar, es la familia. No cuentan con una sociedad estructurada.

Pero el día de hoy hay distintos sociólogos que muestran al nomadismo como un continuum con muchos y tipos distintos que van desde el puro nómada, hasta el sedentario. Gottwald, en este contexto, habla de una "sociedad dimorfe". Según esto, el nómada tendría ciertos contactos con los sedentarios durante la cosecha. Pero investigadores actuales muestran que no hay una división tan neta entre los campesinos y los nómadas, ni la ciudad y el pueblo o el campo cultivan sociedades "anti-morfos", como pretende Gottwald. Más bien hay una corriente continua entre estas dos sociedades. En palabras del anticotestamentario Lemche: "El cercano oriente debe ser entendido como un continuum socio-económico. Este continuum abarca una sociedad plurimorfe que va desde el habitante de la ciudad, que nunca pasa por las puertas de su ciudad, hasta el nómada puro cuya vida entera es un interminable vagabundear".

### *Sociedad segmentaria*

Otro de los principios sociológicos de Gottwald: la sociedad segmentaria es esencialmente igualitaria. Siguiendo estudios sociológicos, sobre todo de proveniencia británica, Gottwald afirma que hay un tipo de sociedad no estructurada en base a un jefe o cabeza. Más bien está formada esta sociedad por una cadena de unidades, una al lado de otra, normalmente por clanes. Esta sociedad no tiene una instancia central.

De aquí pasa nuestro autor a aplicar esta definición al Israel premonárquico. Israel habría sido una sociedad segmentaria acéfala, tribal. No estaría estructurada en base al poder o a los haberes.

De nuevo aquí hay fallas que provienen del modelo empleado para comprender a Israel. El que una sociedad sea segmentaria no es, ipso facto, acéfala, pues hay también sociedades segmentarias centralizantes. Por otro lado, segmentación no quiere decir simplemente igualdad.

## *Sociedad tribal*

Otra de las premisas sociológicas de Gottwald: el clan exógamo es una condición sine quanon de la organización tribal. El sistema tribal de Israel es endógamo, como se ve por la práctica matrimonial endógama; entonces sería un sistema secundario. En esta definición depende nuestro autor de la teoría sociológica de L.H. Morgans que así concibió la definición del clan en 1977. Pero la mayoría de los sociólogos actuales no acepta más esta definición y por los textos bíblicos no se puede concluir que dentro de los clanes o grupos hebreos, no hubiera también prácticas exógamas.

### *Resultado*

Estos presupuestos sociológicos suponen una hipótesis sociológica determinada, que no ha resistido a la crítica dentro del campo de las ciencias sociales. Es claro que el biblista hebraísta de las teorías sociológicas para hacer comprender un fenómeno bíblico. Entonces, cuando falla la hipótesis sociológica en que se funda determinada hipótesis bíblica, falla ésta.

Al fallar estos presupuestos en que se basa la teoría revolucionaria de Gottwald, se hace inválida la teoría. Israel no es un grupo de clanes organizados patrilinealmente en su formación genética. Esta concepción genealógica de Israel proveniente de doce tribus o ancestros, es fruto de una concepción posterior. Las palabras claves de "familia" "tribu" y "casa de mi padre" no tienen siempre el mismo sentido y, con el tiempo, al pasar por diversos grupos estas palabras, adquirieron ambigüedad.

## DATOS ARQUEOLOGICOS

La arqueología es una ciencia muda. Necesita los textos literarios para poder hablar. Positivamente es muy difícil, cuando no imposible, reconstruir unos acontecimientos determinados o describir una cultura determinada.

Las tradiciones sobre la así llamada conquista de Israel, son primarias con relación a lo que puede aportar la arqueología. Esta ciencia o arte tiene un papel secundario en la reconstrucción de una época histórica. Ilumina, hace ver coherente lo afirmado en la tradición. A veces se reduce el papel de la arqueología a no contradecir lo dicho por las tradiciones. No creo, pues, en la pretensión de varios arqueólogos actuales de colocar a la arqueología como la fuente primaria para la reconstrucción histórica de la instalación de Israel.

Tomando los datos arqueológicos como argumentos negativos dentro de una teoría determinada, tendremos que decir que las recientes excavaciones han proporcionado un estado de cosas opuesto completamente a la situación pintada por Gottwald en su hipótesis.

Según las recientes excavaciones, existía en la parte montañosa del centro de Palestina y también en Galilea hacia el siglo XII a.C., una cadena de pueblitos que no tenían murallas. No hay restos de destrucción en ellos. Esto quiere decir que estamos en una época donde no hay conflictos militares o políticos. Los habitantes de estos pueblitos vivían en paz, dedicados a su trabajo. No sentían ninguna amenaza de las ciudades-estado cananeas de las que habrían huido, si es que seguimos la hipótesis revolucionaria. Pues si fuera cierta la hipótesis de Gottwald, sería natural que los señores de estas ciudades-estado hubieran estado contra estos pueblitos, que los castigaran o, al menos, que los hicieran regresar a sus antiguas funciones serviles. Nada de esto sucede. Todo se pasa como si no hubiera habido amenazas de ninguna índole. No hubo, pues, una revolución social de siervos contra sus señores feudales que moviera a una huida a la montaña y que después provocara la conflagración con las ciudades-estado cananeas.

## NUEVOS DERROTEROS

### Excavaciones recientes

Alfredo Alt pretendía que el territorio central, que va de Jerusalén a la llanura de Jezrael, había estado muy poco poblado al final de la edad del bronce tardío (1550-1200 a.C.). La única ciudad-estado existente entonces, era Siquén. Esta afirmación es confirmada el día de hoy por la evidencia arqueológica.

El arqueólogo Stager en su estudio exploratorio de superficie de Hebrón a Siquén, encontró que en esta parte de la montaña había una cadena de pueblitos, cuya densidad de población había crecido dramáticamente en el paso de la edad del bronce tardío (1550-1200 a.C.) a la edad del hierro (1200-600 a.C.)

El año de 1200 a.C., en una área de 4200 kilómetros cuadrados, había crecido el número de pueblitos que había en el bronce tardío, de 23 a 114.

Siquén no ejerció ninguna influencia para detener este flujo de nuevos ocupantes en los antiguos sitios desocupados y, es raro, si se recuerda la oposición de esta ciudad a los pueblos o gente vecina en la época de Amarna, con la dinastía de Labayu (siglo XIV a.C.). El arqueólogo Toombs muestra que Siquén había sido destruida en el 1300 a.C., o sea, una centuria antes de la llegada de los nuevos ocupantes de la edad de hierro. Siquén se volvió a reconstruir, pero de una manera muy pobre y sólo en una parte de la antigua ciudad. Esta situación está conectada con el pulular de nuevos asentamientos al norte y sur de Siquén.

Alt había conjeturado que habían entrado a Palestina nómadas por el oriente a la parte central montañosa y que poco a poco se habían sedentarizado

aquí. El día de hoy, con los datos que actualmente poseemos, habría que corregir algo. Callaway en su excavación de Ai y Radanna ha mostrado que sus habitantes se establecieron aquí, teniendo como base para su subsistencia la agricultura y la crianza del pequeño ganado. Estos inmigrantes fueron revolucionarios, pues traían el sistema agrícola de las terrazas y el sistema de cisternas excavadas en las rocas. Aun cuando los nuevos inmigrantes se instalaron en las viejas ruinas de Ai y Tell es-Nasbeh, no se preocuparon de usar las antiguas fuentes de agua, sino que se hicieron de un sistema de cisternas. En Tell es-Nasbeh se han encontrado 53 cisternas. En Ai hay una media de tres cisternas por casa.



Se necesitó un tiempo para que estos recién llegados se establecieran. No eran nómadas, como se ve, sino sedentarios. Cada pueblito tendría unos 30 ó 80 habitantes. No podrían haberse defendido, si hubieran sido atacados. Lo cual indica que nadie tenía pretensiones sobre estos sitios.

Veamos el caso de Ai. Esta ciudad-fortaleza fue abandonada en el año 2400 a.C. Los recién llegados en 1200 a.C. construyeron terrazas en las acrópolis de la ciudad para poner aquí sus casas. En la parte baja de la colina construyeron terrazas para la agricultura. Con lo que empleaban dentro de los límites de la ciudad de la edad del bronce reciente (3100-2100 a.C.) y las terrazas en el este y sur de la colina, podían sostener una población de 150 a 200 personas. No bastaba el cultivo de la tierra, la alimentación se completaba con los recursos que les brindaba el ganado pequeño. A un lado de las casas tenían encercos para los animales, que de alguna forma cuidaban en común. Esto les proporcionaba leche, una especie de yogur y carne.

Ai es uno de los 90 sitios examinados por los arqueólogos y es típico de la manera de construir y vivir de los recién llegados. Estos sitios no tenían murallas. No tenían temor de nadie.

Habría que ver el área del sur. En concreto, el sur de Beerseba. Esta región, incluyendo a Cades Barnea y a las tierras altas del Negeb central, son importantes para la tradición del Exodo.

En Cades Barnea hay tres fortalezas de la edad del hierro (1200-600 a.C.). La primera fortaleza es del siglo X a.C. Antes de esta fecha no hay restos de nada.

Una exploración de reconocimiento del área, como la que se practicó en el área central de Palestina, ha mostrado restos de una ocupación humana intensa durante el tercer milenio antes de Cristo, o sea, en la edad del bronce reciente y del bronce medio. Hay ausencia de restos del final de la edad del bronce tardío (1550-1200 a.C.) y de la edad del hierro I (1200-930 a.C.). Una exploración de superficie de la parte central del Negeb, da los mismos resultados.

Hay una concentración de asentamientos en la región que va de Cades Barnea hasta el norte de Dimona.

Hay, pues, en toda esta región del sur un vacío de 1000 años. La región fue de nuevo ocupada en la edad del hierro II (930-600 a.C.). Las fortalezas de las que se habló, son del siglo X, del tiempo de Salomón. En estos momentos aparece la construcción de casas de cuatro cuartos y jarras con el borde en forma de collar. Esto coincide con los mismos elementos preponderantes, encontrados en la región que va de Jerusalén a Jezrael. En estos momentos el sur estaría conectado con el centro de Palestina. Las fortalezas serían obra de Salomón, para defender el sur. Se puede atribuir su destrucción al faraón Shichak.

La población de la parte sur de Judá se bajó a la cuenca de Beerseba, mientras que la región central del Negeb fue abandonada hasta la llegada del reino nabateo en el siglo II a.C.

### Asentamiento por regiones

#### Benjamín

La entrada a estos territorios, al de Benjamín que fue la puerta, fue por guerra, de acuerdo a lo que nos dice la tradición bíblica, a lo cual, al menos negativamente, no se opone la arqueología. El grupo de Benjamín se quedó en la región centro-oriental de Palestina (Jericó, Ai, Gabaón). Después, este grupo perdió influencia sobre los demás grupos y el papel directivo lo tomó el grupo que se va a llamar Efraín, por habitar en las montañas de este nombre.

#### Efraín

En la región de Efraín los asentamientos de los recién llegados, se encuentran en las regiones cercanas al valle del Jordán y en el interior de los valles de la parte montañosa del centro. Áreas buenas para el cultivo de los cereales y aptas para el pastoreo. Después se fue habitando la parte occidental. Una región más difícil. Aparte de la ausencia de las fuentes de agua, que de algún modo lo podrían solucionar, existía mucha floresta que tenían que limpiar para poder cultivar y habitar. Además, tenían que adaptarse a un terreno rocoso. Los habitantes formaron una población homogénea. Siló, colocado en el centro de esta región, se convirtió en un momento en el lugar de convergencia de la población de estas regiones.

#### Manasés

En Manasés, región bellísima, existió mucha actividad de implantación de asentamientos humanos. Esto tuvo lugar en la edad del bronce tardío (1550-1200 a.C.), lo que va de acuerdo con lo dicho por la tradición bíblica.

#### Galilea

En la alta Galilea hay pocos asentamientos humanos. Se debe a que aquí, como en el sur, la penetración de población fue tardía.

#### El sur

La tradición bíblica supone presencia considerable israelita alrededor de Cades Barnea y en el centro del Negeb para la época del Exodo. Pero la arqueología atestigua una presencia humana durante el tercer milenio antes de Cristo y una ausencia que va desde el segundo milenio hasta el siglo X a.C. En estos momentos, en tiempos de Salomón, se vuelve a habitar la región. La tradición bíblica del Exodo reflejaría el tercer milenio antes de Cristo y la instalación en esta región sería muy pobre y raquítica en el siglo XII a.C., pues no dejaron restos.

### ¿Quiénes eran estos inmigrantes?

He aquí la pregunta de las preguntas. Gottwald dice que eran esclavos o gente libre, campesinos o artesanos que se habían revelado contra sus señores cananeos.

Pero se tiene en contra de esto, el que en la parte montañosa no había señores feudales; que los pueblitos no tenían muros ni murallas, lo que indica la incuestionabilidad en sus derechos de estar en estos sitios. Habían huido de otros lugares para evitar castigos y conflictos.





El arqueólogo Kichavi cree que estos inmigrantes venían en un movimiento que iba del noroeste al sureste. Contaban al principio con una agricultura primitiva, basada en el cultivo de los cereales y la cría del ganado pequeño. Trataron de adaptarse a una agricultura propia del mediterráneo. Pero la situación que emerge de las excavaciones de Ai y Tell el-Radanna parece contradecir, desgraciadamente, lo anterior. Se trataba de gente que dominaba bastante bien la técnica de la construcción y que poseía un sistema agrícola bastante desarrollado.

El norteamericano Callaway piensa que este material cultural se encuentra más bien en el oeste y noroeste, es decir, en la Shefela y en las costas del norte. Da la impresión de un movimiento que se extendió de estas partes costeras, del norte de Siria, al delta egipcio. Sólo que esta constatación de Callaway de ninguna manera excluye una entrada de otra serie de grupos del este, también con cierto adelanto técnico. Esa gente habría conseguido este adelanto en su contacto con grupos sedentarizados en el norte de Siria o en los límites de la Media Luna Creciente. Al menos no se puede excluir una parte de esta inmigración oriental.

Los nuevos inmigrantes se fueron a la montaña a principios de la edad del hierro I (1200-930 a.C.), para huir de los conflictos de guerras ocasionadas en esas regiones.

Albright en un artículo del 1942 había propuesto que un nueve o diez por ciento de la población cananea se había internado en la parte montañosa del Líbano, a causa de la irrupción de los pueblos del

mar. Martin Noth había estado de acuerdo con añadir como lugar de esta huida, el territorio que va de Jerusalén a Jezrael. Esta afirmación concuerda con el parecido de los objetos culturales encontrados en las excavaciones, por ejemplo, los objetos de cerámica encontrados en las regiones montañosas, con los objetos de la costa. Esto se podría explicar por el comercio, no necesariamente por conexiones de origen pero no deja de ser plausible esta conexión de origen común.

Así, pues, retomando la sugerencia de Albright, se trataría de gente sedentaria que poseía adelantos en agricultura, ganadería y artesanía. La mayoría huiría de las ciudades canneas de la costa y de Jezrael. Otros provendrían del este, entre los cuales habría que poner al grupo representado por la tribu de Raquel, proveniente de Egipto, que traía el Yahvismo.

Todos estos inmigrantes de la montaña, en su mayor parte, poseían la cultura y la religión cananea. El grupo de Raquel traía algo nuevo, su fe en ese Dios nuevo y las exigencias de esta fe.

¿El pleito contra los cananeos de las ciudades-estado? Cuando ya no había suficiente tierra arable y de pastizaje. Esto se reflejaría en las tradiciones bíblicas (Josué y Jueces).

## CONCLUSION

Para el estudio de un acontecimiento histórico, hay que partir de un análisis literario de los textos. Aquí, en concreto, de los textos bíblicos que hablan de la instalación de Israel en Palestina. Después del análisis, se pasa a reconstruir en base a los datos históricos que se recabaron de los textos, el acontecimiento o periodo histórico estudiado. Se llega a una síntesis que será verdadera o probable, en cuanto los datos expuestos estén fundados en la realidad y, además, ofrezcan una coherencia interna.

El texto bíblico tiene que servir de base para la exposición de un nuevo paradigma de la instalación de Israel en Canaan. El paso del pastoralismo o nomadismo a la sedentarización se pudo dar, para algunos habitantes del siglo XIII al XII, por la deterioración del sistema rural y urbano de finales de la edad del bronce medio. Pero, como vimos, la instalación en la parte montañosa de Canaan no se hizo siguiendo este proceso, sino que los que se instalaron ya estaban sedentarizados. El asentamiento se hizo en partes vacías de territorio, pero no se puede descartar que ciertos asentamientos se hayan hecho dentro de la población cananea o a un lado de ésta.

Las casas de cuatro cuartos y las jarras con borde en forma de collar, no son exclusivas de estos nuevos asentamientos, porque se encuentran también en otras partes, pero la abundancia y la especifici-



dad de ellas, sí llama la atención. Los tipos de esta cerámica reflejan una sociedad agrícola pobre. Hay un gran número de subtipos, lo que indica la organización en aisladas entidades de clases, grupos o tribus.

Al juntarse los grupos de alguna forma entre sí, en lo cual el Yahvismo jugó una parte preponderante, se tuvieron luchas contra algunas ciudades canaanitas y de otra denominación. Son los restos que nos muestran las excavaciones arqueológicas. El Deuteronomista, para hacer una presentación de todo el proceso de la instalación, tomó como base las tradiciones que se conservaban en la tribu de Benjamín, a las que añadió el suceso de la conquista en las cercanías de las aguas de Merón. Después completó con un genérico: así se conquistó el sur y el norte. Nos dejó también una noticia de la conjunción de los distintos pueblos que se establecieron en las partes montañosas de Palestina, que de alguna forma se habían unido a la fe en un Dios común, YHWH (Jos 24). Pero la misma tradición bíblica conservó el recuerdo de la parcialidad y la conquista (Jue 1) y de que ésta había tardado mucho tiempo en llevarse a cabo.

La narración ofrecida en el libro de Josué, es una epopeya nacional y, como en toda época nacional, presenta hechos o datos escogidos y éstos son presentados con rasgos legendarios. Así podrán ser contados y retenidos por la memoria. Recordemos en México la manera como se nos cuenta la gesta heroica de la independencia nacional. Se eligen algunos datos, parciales, y con esto se quiere indicar todo el proceso. De esta manera entenderemos

la gesta admirable de la instalación de lo que va a ser el pueblo de Israel. Dios entregó esta tierra a Israel, se la dio. De aquí todo el significado y la teología de la tierra. Jericó será la puerta de entrada de esa gran epopeya de Dios y, por esto, se celebrará con una leyenda cultural (Jos 6), que nos reflejará la ceremonia que tenía lugar en Gilgal para conmemorar la entrada del pueblo a su reposo.

La Biblia da un significado de lo que pasó. La arqueología describe el proceso más detallado, quedándose en las causas inmediatas. La Biblia nos quiere hablar de la causa última: Dios. Esto no lo puede afirmar ni probar una ciencia no trascendente, como es la arqueología. Esta ha dado su aportación negativa, no se opone al cuadro que presenta la tradición bíblica global (Libros de Josué y Jueces).

Ahora bien, no hay que perder de vista que todo el acopio de nuevos conocimientos, va a exigir una nueva interpretación. La interpretación ofrecida, trata de ser fiel a los datos de la arqueología, representando los serios datos proporcionados por la tradición bíblica. Al menos, pienso, que mi propuesta es coherente con los datos.

Falta explicitar el sentido de este yahvismo en el aglutinamiento de todos estos grupos. Al mismo tiempo, explicitar más y relacionar el aspecto liberatorio de la fe en Dios con nuestra situación. Estos aspectos ya se han tratado, al menos, en parte. Creo que la consecuencia hermenéutica de la constitución del pueblo de Dios, merece un tratamiento especial.

# LECTURA SOCIOLOGICA DE LA SAGRADA ESCRITURA

Octavio Mondragón  
Biblista del Instituto Teológico S.J.

## INTRODUCCION

El presente artículo tiene como objetivo ofrecer y comentar los resultados de la investigación de Gerd Theissen (Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo) en relación a los condicionamientos sociales que se pueden descubrir como subyacentes en las dos cartas a los Corintios.

El esfuerzo de Theissen en ofrecer un conjunto de datos, nacidos de una investigación sociológico-literaria, en vistas a ampliar los criterios de juicio en la interpretación de estas cartas a los Corintios.

El esfuerzo del autor consiste en ofrecer un conjunto de datos, nacidos de una investigación sociológico-literaria, en vistas a ampliar los criterios de juicio en la interpretación de estas cartas. No se trata de sustituir la lectura teológica por una interpretación sociológica, sino de ampliar la metodología interpretativa de modo que la lectura de estos textos resulte ampliamente fundada desde un aspecto un poco descuidado y que se va abriendo camino actualmente: la investigación del contexto sociológico. El desarrollo de la exposición es el siguiente: en la primera parte se presenta de forma sintética el conjunto de resultados de la investigación del autor respecto a cuatro situaciones de la comunidad corintia ante las que Pablo toma postura.

En la parte final se ofrece un breve comentario al trabajo del autor resaltando los puntos especialmente relevantes y comentando algunas consecuencias que se siguen para nuestra lectura de las cartas de san Pablo a los Corintios en nuestro contexto actual.

## LEGITIMACION Y SUSTENTO

### Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos

En el cristianismo primitivo hubo dos tipos de predicadores itinerantes, que se pueden caracterizar como carismáticos itinerantes y como organizadores de comunidades, entre los cuales la diferencia

decisiva estriba en su diferente actitud ante la cuestión del sustento.

El primer tipo -carismáticos itinerantes cristianos- surgió bajo los condicionamientos sociales del entorno palestino, mientras que el segundo -organizadores de comunidades-, representado por Pablo y Bernabé, surgió en el paso de la misión cristiana al entorno helenístico del imperio romano. Ambos tipos desarrollan su misión simultáneamente en diversas áreas geográficas, pero en Corinto llegan a un conflicto.

Existieron un conjunto de factores importantes que propiciaron el nacimiento y configuración del carismatismo itinerante cristiano primitivo en el entorno palestino del siglo I d.C.

### *Factores socio-políticos*

Los factores socioeconómicos son también responsables del fracaso de la estabilización política del país y del consiguiente nacimiento de movimientos teocráticos radicales. Las formas de comportamiento social anómalo inspiradas por lo religioso encontraron acogida, sobre todo, en los estamentos y grupos agobiados por la presión social y económica. Las corrientes más importantes de comportamiento social anómalo de inspiración religiosa supieron solucionar el problema de la subsistencia de forma no conformista. Los misioneros cristianos esperaban encontrar alojamiento y manutención como recompensa por su predicación y sus curaciones Lc 10,7ss. Esto era una mendicidad carismática que confiaba en que Dios sostendría a sus misioneros (Mt 6,25ss).

### *Factores socio-ecológicos*

Respecto al nacimiento y configuración del comportamiento social anómalo hay que tener en cuenta la confrontación de una sociedad con su medio ambiente natural y su configuración social. Un rasgo característico del movimiento de Jesús es precisamente su enraizamiento en el medio rural de Palestina; las normas del carismatismo cristiano itinerante presuponen un medio rural.

### *Factores socio-culturales*

Las diferentes formas de comportamiento social anómalo de inspiración religiosa deben ser entendidas, lo mismo que el movimiento de los fariseos mucho más integrado en la sociedad, como intentos diferentes de mantener la identidad cultural de la sociedad judía frente al sometimiento político y a la amenaza de la pérdida de la propia identidad religiosa y cultural.

Compendio de la identidad era la Torah. La radicalización de la Torah aparece en los fariseos, esenios, zelotas; ello mismo trajo como consecuencia la



pérdida de identidad, porque cada grupo reivindicaba para sí el representar al verdadero Israel.

Con el movimiento de Jesús y de Juan Bautista se instauró un contramovimiento provocado por esa contradicción interna; también aquí se da una radicalización de la Torah, pero en vistas a una nueva solidaridad, la de aquellos que dependen de la gracia. En esta nueva situación todo mundo tenía cabida.

### Síntesis

El origen y la configuración del movimiento de Jesús, sustentado primariamente por los carismáticos itinerantes, está sin lugar a dudas en conexión con esas condiciones y antinomias políticas, económicas, ecológicas y culturales de la sociedad judeo palestina del s.I dC.

Esta conexión no justifica de ninguna manera la reducción de este movimiento a sus condicionamientos sociales: Zelotes y Esenios nos muestran que ante las mismas condiciones sociales eran posibles otras respuestas. Se trata de darle sentido a la vida en unas circunstancias determinadas, aun cuando con ello el estilo de vida dominante quede radicalizado, trascendido o cuestionado. Sin esta aspiración a una vida social plenamente humana, no se pueden comprender las diferentes corrientes inspiradas en lo religioso de comportamiento social anómalo dentro de Palestina.

### Los Organizadores de Comunidades

La relativización de la ley iniciada en el movimiento de Jesús tuvo que influir tarde o temprano en la relativización de la separación entre paganos y judíos. Judeo-cristianos helenistas fueron los primeros en dirigirse también a los paganos (Hech 11,20).

Los protagonistas de la misión helenista fueron Pablo y Bernabé; ellos comenzaron con la misión sistemática de las ciudades helenísticas del mediterráneo; ambos renunciaron de común acuerdo a su privilegio de manutención por las comunidades (I Cor 9,6).

Se pueden descubrir algunos condicionamientos sociales que pudieron influir en esta nueva práctica de los organizadores de comunidades, de renunciar al sustento por parte de las comunidades dedicándose al trabajo para su propia manutención.

El hecho de que Bernabé y Pablo se apartaran de las normas del carisma itinerante del cristianismo primitivo está en relación, muy probablemente, con el cambio de circunstancias económicas, políticas, ecológicas y culturales propias del ambiente helenista. Relación no significa determi-

nación pues hubo otros comportamientos diversos en las mismas circunstancias.

La renuncia al sustento fue buscada intencionalmente; se trata de una feliz acomodación de las normas recibidas a circunstancias diversas. Detrás de todo esto hay una bien meditada voluntad misionera; la renuncia al sustento está supeditada a un objetivo más amplio: la evangelización.

La renuncia se daba por circunstancias concretas, a fin de configurar de forma más efectiva posible una misión que avanzaba hacia nuevos campos. Pablo representa un misionero que se puede caracterizar como consciente organizador de comunidades que pretende ganar nuevos horizontes; que funda grupos independientes separados del judaísmo, en lugar de apacentar grupos ya existentes de simpatizantes. Pablo se propuso misionar de esta forma en todo el mundo hasta España. Todos sus pensamientos están supeditados a esta empresa.

### El Conflicto entre carismáticos itinerantes y los organizadores de comunidades en Corinto

El conflicto entre Pablo y los otros misioneros competidores en Corinto no se debe a animosidades personales; se trata de un conflicto entre diversos tipos de misioneros. Hay una acusación de base contra Pablo: no permite ser sustentado por las comunidades como un verdadero apóstol (I Cor 9,3ss; 2Cor 11,7s; 12,13).

Independientemente de que los adversarios de Pablo defendiesen probablemente concepciones teológicas muy diferentes entre sí, sin embargo tenían en común que todos reivindicaban el derecho a ser sustentados por las comunidades.

En ICor Pablo no dirige primariamente sus ataques contra misioneros que le hacen la competencia, sino contra satélites de los mismos en Corinto (I Cor 1-4cc). Por el contrario, en II Cor los adversarios son misioneros itinerantes, que de ningún modo quieren asentarse en Corinto, ya que hacen que los corintios les den cartas de recomendación para otras comunidades (2Cor 3,1). La polémica de los misioneros y de sus partidarios tiene como objeto la legitimidad del apóstol.

Los oponentes de Pablo recurrían a la legitimación carismática que ellos apoyaban con una legitimación tradicional; Pablo, al contrario, defiende a base de legitimidad funcional. Estas dos formas de legitimación están en conexión con diversos modos de solucionar la cuestión del sustento: para el organizador de comunidades esta cuestión también está supeditada a una misión efectiva. Para el carismático itinerante la orientación según las normas de la vida apostólica tiene su propio peso específico.

El problema teológico de la legitimidad del apóstol

está unido indisolublemente con la cuestión material del sustento.

Ambos tipos de predicadores pertenecen al comportamiento social anómalo inspirado en lo religioso; tanto en un tipo como en el otro se trata de marginados; habían abandonado su mundo social originario. Una gran inquietud religiosa, indudablemente en conexión con los conflictos de la sociedad de entonces, los convirtió en predicadores itinerantes, vagabundos, marginados.

## ESTRATIFICACION SOCIAL DE LA COMUNIDAD DE CORINTO

### Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista

La comunidad de Corinto está caracterizada por una estratificación social interna: el gran número de

económico, político, social y cultural. Es concebible que en una ciudad tan próspera y diversificada los estamentos sociales se diversificaran entre sí más claramente que en otras partes donde siempre hubo determinadas familias acomodadas y círculos pobres.

Una colectividad que contenía en su interior grupos y estamentos tan diversos estaba abocada, con gran probabilidad, por la simple razón de su estratificación social interna, a especiales problemas de integración social.

### *Condicionantes sociales de la misión paulina*

Pablo se dirigió primeramente a los judíos y después a los paganos, o más exactamente a los temerosos de Dios que simpatizaban con la fe y el ethos del judaísmo, pero sin haberse incorporado plenamente al mismo.

Motivos para no ingresar en el judaísmo de forma



cristianos procedentes de las clases inferiores está frente a unos pocos miembros determinantes de la comunidad que proceden de las clases superiores.

Esta estratificación social no es producto de la casualidad, sino que tiene fundamentos estructurales. La composición social de la comunidad de Corinto tendría que ser, por tanto la característica, en absoluto, de las comunidades helenísticas.

La estratificación social de la comunidad de Corinto tiene fundamentos estructurales en la configuración social de la ciudad y también en la estructura misional de Pablo.

### *La Estructura social de la ciudad de Corinto*

Corinto era una ciudad en continuo florecimiento

plena los tenían quienes por su actividad y por su status social llevaban implícitas relaciones sociales con el mundo pagano, las que no podían conservar siendo plenamente judíos. En cambio para las personas de status social bajo era una ventaja entrar plenamente al judaísmo.

A los temerosos de Dios el cristianismo les ofreció la posibilidad de profesar una religión monoteísta y un ethos sublime y alcanzar, al mismo tiempo, una igualdad de derechos sin limitaciones que pudieran influir negativamente en su status social.

Por otra parte, Pablo también provenía de un status social alto; podía dirigirse a hombres que disfrutaban de una posición social semejante a la suya.

Finalmente hay que tener en cuenta las necesidades prácticas de la misión: vivienda, salones para

las reuniones de la comunidad (que disponían sólo los medianamente acomodados). Esta mezcla de intereses tan diversos destacó a los cristianos de la masa de las restantes asociaciones privadas que en general estaban configuradas de manera más homogénea posible en lo social y en lo económico.

*Resultados sobre la comunidad corintia en relación al marco histórico del desarrollo del cristianismo en la sociedad antigua*

Las siguientes conclusiones son sólo hipótesis de trabajo para ulterior investigación. Las comunidades helenísticas representan un estadio avanzado dentro de la evolución del cristianismo primitivo; el paso del cristianismo desde el mundo palestino al mundo urbano helenista del área mediterránea trajo consigo probablemente el que penetrara también en los estamentos superiores de la sociedad.

La historia del cristianismo primitivo, ya en su primera generación, estuvo determinada por un profundo cambio social: un proceso de helenización, de urbanización y por una implantación en los estamentos elevados de la sociedad.

El radicalismo ético de la tradición de Jesús con su ethos de renuncia a la familia, a las posesiones, a la patria, no habría tenido en este nuevo ámbito cultural ningún espacio vital.

En estas comunidades surgió, más bien, un ethos distinto al de la tradición sinóptica: el del patriarcalismo de amor cristiano primitivo; tal como nos aparece, sobre todo, en las cartas deuteropaulinas y en las pastorales, pero que ya está presente en el mismo Pablo (I Cor 7,21ss; 11,3-6).

Este patriarcalismo de amor acepta las diferencias sociales como algo dado, pero sin embargo las suaviza por medio de la obligación de la consideración y del amor, una obligación impuesta especialmente a los socialmente fuertes, mientras que a los socialmente débiles se exige subordinación, fidelidad y respeto.

Sean cuales fueran las fuentes de la historia del espíritu que alimentan este ethos, lo cierto es que con él una gran parte del cristianismo helenístico primitivo llevó a cabo la empresa de configurar relaciones sociales de una comunidad, que por una parte, exigía de sus miembros una elevada solidaridad y fraternidad, pero que, por la otra, abarcaba estamentos sociales muy diferentes.

Este patriarcalismo de amor del cristianismo primitivo marcó al cristianismo de una manera estable con su moderado conservadurismo social. Creó las normas básicas de la Iglesia, configuró instituciones perdurables, solucionó problemas de organización y preparó al cristianismo para acoger a las grandes masas. Su eficiencia histórica se basa, no en último lugar, en el hecho de que pudo integrar a

miembros de diversos estamentos sociales. El patriarcalismo de amor cristiano primitivo ofreció aquí una solución realista.

Ofreció además un modelo nuevo para la realización y configuración de relaciones sociales frente a la antigüedad greco-romana, una nueva forma de integración social.

Este modelo se fue desarrollando al interior de pequeñas comunidades religiosas donde se había extendido a todos la igualdad básica de derechos, a las mujeres, a los extranjeros, a los esclavos (Gal 3,28).

Se abrió la posibilidad de cierta humanidad y, al mismo tiempo, mantuvo la idea de la igualdad fundamental de derechos; fue una respuesta creadora frente a los profundos cambios sociales que se iban gestando fuera de la pequeña minoría cristiana.

Aunque hoy se considere el modelo social fundamental del patriarcalismo cristiano de amor como insuficiente para configurar nuestras relaciones sociales, al menos históricamente se le debería hacer justicia; se trata de un intento humanitario de conformar las relaciones sociales sobre un nuevo patrón.

Nunca ahogó completamente otras formas sociales y tradicionales éticas del cristianismo: el radicalismo ético de la tradición sinóptica y la visión del evangelio de Juan de una comunidad espiritual de hermanos y amigos que están unidos únicamente por el mandamiento del amor.

El cristianismo no tuvo que ser ajeno a la profundización de las tradiciones democráticas de la antigüedad, que ha marcado irrevocablemente nuestra conciencia ética y política.

## LOS FUERTES Y LOS DEBILES EN CORINTO

### Análisis sociológico de una disputa teológica

La disputa entre los fuertes y los débiles en Corinto tiene por objeto costumbres diferentes respecto a la carne sacrificada a los ídolos (I Cor 8,1ss; 10,14ss).

Se puede decir que Pablo plantea inicialmente una distinción entre comportamiento público y privado y hace depender su toma de postura del contexto social del comportamiento. Las comidas son una forma importante de comunicación social y las costumbres al respecto están condicionadas frecuentemente por lo social. El análisis sociológico de una polémica teológica no significa ningún tipo de reducción de esa polémica a factores sociales.

Todas las observaciones sobre las formas de ali-

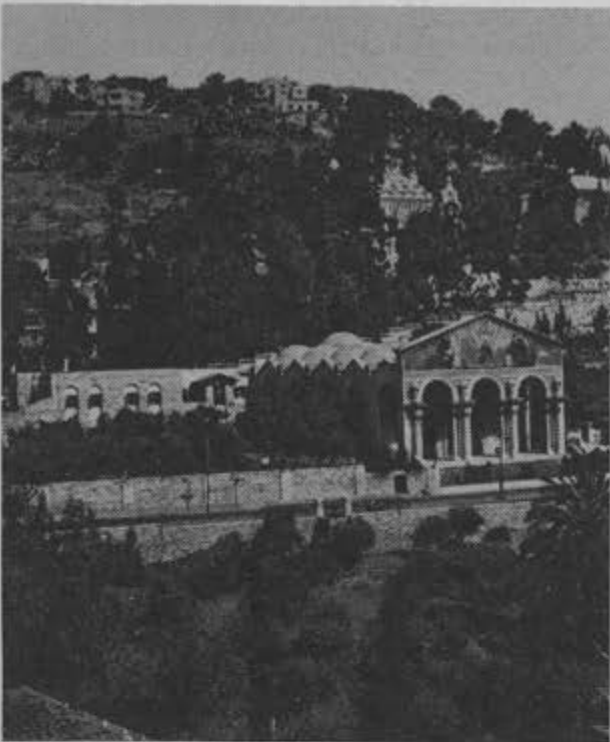


mentación, de vida social, de legitimación y de comunicación indican que los fuertes pertenecen probablemente a algún grupo de los pocos sabios, poderosos y de buena familia (I Cor 1,26s).

La respuesta de Pablo como exigencia basada en el amor, como adaptación de las costumbres de las clases altas a las clases sociales más humildes sigue manteniendo las diferencias, únicamente suaviza el contraste.

Las posibilidades de los estamentos altos quedan abiertas en lo privado; la participación en las fiestas sociales oficiales cúlteras caen bajo la prohibición del culto a los ídolos. La solución de Pablo es un compromiso; hace justicia tanto a deseos o preveniones de los débiles como a los conocimientos y privilegios sociales de los fuertes; por esa razón resulta realista y practicable.

Se trata de soluciones del patriarcalismo de amor de las cartas paulinas; este patriarcalismo de amor permite que las desigualdades sociales permanezcan, pero las penetra de un espíritu de deferencia, de respeto y preocupación personal. La diferencia ante la conciencia del otro, aun cuando sea débil y siga normas superadas, es sin duda uno de los rasgos más simpáticos de este patriarcalismo de amor.



## INTEGRACION SOCIAL Y ACCION SACRAMENTAL

Un análisis de I Cor 11,17-34

Existe por parte de los autores un gran conjunto de

propuestas respecto a la problemática de este texto; pero este conflicto tiene un trasfondo social y se vuelve inteligible al confrontar sus condicionamientos sociales con los argumentos teológicos manejados.

Las asociaciones helenísticas eran ampliamente homogéneas en lo social; frente a esto las comunidades helenísticas del cristianismo primitivo, tal como aparecen en Corinto y Roma, presentan una fuerte estratificación social interna. Una comunidad así estructurada se encuentra ante la difícil tarea de igualar las diversas costumbres, esperanzas e intereses específicos de cada estamento social.

No se excluye, por ello, que se deba tener en cuenta en las polémicas teológicas la estratificación social interna de la comunidad. Y a la inversa, hay que esperar que muchas ideas teológicas de los implicados en los conflictos manifiesten la intención de configurar relaciones sociales, es decir, que además de sus intenciones inmanentes tengan funciones sociales.

Este comportamiento suscitó la crítica; el problema de fondo residía de seguro en que los cristianos más ricos demostraban a los ojos de los demás hasta qué punto dependían todos de ellos. Los menos acomodados experimentaban su inferioridad social de forma elemental. Esto destruía la comunidad (I Cor 11,22).

Los fundamentos del conflicto son ante todo de carácter social: se trata de problemas propios de una comunidad socialmente estratificada, en la que había sucedido que la Cena del Señor en vez de fundamentar y representar la unidad del cuerpo de Cristo, era aprovechada como ocasión para manifestar las diferencias sociales.

Seguramente los cristianos acomodados no tenían mala conciencia en todo este asunto; por el contrario, vivían con la conciencia de que ayudaban generosamente a los cristianos más pobres con una comida que regalaban.

El conflicto está entre dos modelos diferentes de comportamiento: el de los cristianos más ricos y sus expectativas propias de clase social y las normas de una comunidad de amor que quieren abarcar a los diversos estamentos sociales.

### Las intenciones sociales de I Cor 11,17-34

Las ideas de Pablo en I Cor no solo presuponen condiciones sociales determinadas en la comunidad, sino, ante todo, manifiestan intenciones sociales: una voluntad de configurar las relaciones humanas en un sentido determinado.

Pablo quiere solucionar el problema de la comida privada remitiéndola a las casas particulares; dentro de sus cuatro paredes pueden comportarse de

acuerdo a las normas de su estamento social, en cuanto a la cena del Señor; sin embargo, las normas de la comunidad tienen una preferencia absoluta.

Dentro de una comunidad socialmente estratificada el compromiso propuesto por Pablo es realista y practicable; es un buen ejemplo del ethos del patriarcalismo de amor del cristianismo primitivo. Pero esto es resultado de ideas que se asientan en otro plano: el teológico.

Existe un planteamiento del conflicto en sentido escatológico que permite descubrir la verdadera significación de la Cena del Señor: la realidad social es elevada, trascendida. Todas estas interpretaciones, incluso por encima de su propia intención, están en conexión funcional con la realidad social descrita.

Las ideas teológicas de elemento, de sacrificio, de juicio tienen una función social. Quienes participan de la Cena del Señor se unen tan íntimamente que una multitud heterogénea debe convertirse en una unidad. Esta transformación se representa en los elementos: pan-Cuerpo de Cristo, vino-Sangre de la nueva Alianza.

La unión entre los hombres se fortalece cuando se pueden orientar las agresiones hacia un objeto común: el sacrificio expiatorio como intento de superación de las tensiones sociales. El Justo perseguido es constituido como Señor del mundo, como juez de todos; por ello a la transgresión de la norma corresponden castigos escatológicos.

Las acciones sacramentales son representaciones dramáticas de procesos sociales, sean lo que fueran además de eso. La acción sacramental de la Cena del Señor es una realización simbólica de la transformación social, de la integración social: una pluralidad de hombres se convierte en unidad. La comunidad recibe así una consistencia externa.

No podemos decidir aquí si ésta tesis de largo alcance tiene razón; pero sí es adecuada en lo que respecta a la comunidad de Corinto: Pablo, aquí, ante conflictos sociales condicionados por las clases, otorga al sacramento un lugar central a fin de conseguir una integración social mayor. Aun cuando los contenidos de sentido ligados a la Cena del Señor superen y trasciendan toda realidad social, sin embargo funcionalmente están insertos en esa realidad.

Se da una nueva luz con el análisis sociológico: no es nada nuevo afirmar que los textos son transmitidos y entran en situaciones de tipo social: el estudio sociológico contribuye a comprender mejor estas situaciones.

El que aspira a una fraternidad a través de todos los estamentos sociales tiene que soportar los conflictos que resultan de la confrontación de costum-

bres, aspiraciones, normas e intereses específicos de cada clase social. Determinaciones reales e intenciones teológicas no se pueden separar unas de otras, están unidas en el contexto funcional de la intercomunicación social.

## COMENTARIO AL ESTUDIO DE G THEISSEN

### Situación de la lectura sociológica en el ámbito de la hermenéutica bíblica. Relaciones entre literatura y sociedad.

La literatura es una institución social que utiliza como medio propio de expresión el lenguaje que, a su vez, es una creación social.

La literatura representa la "vida". El literato es miembro de la sociedad, tiene una condición social específica, recibe cierto reconocimiento y recompensa sociales; se dirige a un público por hipotético que pueda ser.

La literatura nace en íntimo contacto con determinadas instituciones sociales propias del tiempo y del ambiente social dados. En relación a la literatura puede valer lo que decía Tomars: "Las instituciones estéticas no se basan en instituciones sociales, ni siquiera forman parte de instituciones sociales: son instituciones sociales de un determinado tipo y están íntimamente relacionadas con las demás".

Entre literatura y sociedad se pueden clasificar de forma descriptiva las siguientes relaciones: a) la sociología del escritor y de la profesión e instituciones literarias, toda la cuestión de la base económica de la producción literaria, procedencia y condición social del autor e ideología social, que puede manifestarse en formas y actividades extraliterarias.

b) El contenido o fondo social de las mismas obras literarias, las derivaciones y los propósitos sociales de las obras.

c) Influencia de la literatura en la sociedad, la cuestión del público, recepción conservación, o desaparición de las obras.

La cuestión de hasta qué punto la literatura viene determinada realmente por su marco social o depende de éste, entra en esas tres relaciones: sociología del escritor, contenido social de las obras, influencia de la literatura en la sociedad<sup>2</sup>.

La literatura pone en juego, dentro de un ambiente social determinado, la capacidad humana fundamental de ejercer influencia sobre los otros como expresión de la libertad personal y como expresión de humanidad.

Una obra literaria supone en el autor una crítica o conocimiento, suficientes, implícitos o explícitos, de cómo funciona una sociedad; supone además,

aunque sea de forma implícita, un conjunto de normas o criterios significativos en la misma sociedad: la literatura se propone como una invitación al descubrimiento, reconocimiento y puesta en práctica de ciertos valores que pueden empujar a una modificación de la sociedad.

Todo este conjunto de realidades se expresan de forma literaria haciendo que una obra literaria no sea simplemente sociología, sino que tenga una personalidad propia que está en íntima relación con la estructuración que el autor le ha dado. Así, la obra literaria aparece como estructura, signo y valor<sup>3</sup>.

Esto mismo puede aplicarse, de forma general, a la Sagrada Escritura que en su estadio final aparece como una colección de obras literarias de diversos autores de diferentes épocas y que han sido conservadas como fundamentalmente significativas para todo hombre según el testimonio del pueblo de Israel y de la Iglesia.

#### *Aplicaciones a los textos de la Sagrada Escritura*

La obra literaria no es la sociología del escritor, ni su contenido social, ni su influencia en una sociedad determinada; su personalidad es otra, pero no por ello deja de ser una institución social íntimamente relacionada con otras instituciones sociales.

La obra literaria de San Lucas no es la sociología de un ciudadano romano del siglo I, ni tampoco el conjunto de propósitos sociales de la comunidad cristiana, ni el reflejo de la situación de las comunidades a quienes se dirige, pero está íntimamente relacionada con esas otras realidades sociales.

La lectura sociológica de la Sagrada Escritura consiste en ese esfuerzo metodológico de interpretación que busca dar razón de las relaciones íntimas que mantienen los textos de la Biblia con las demás instituciones sociales propias del ambiente en que nacieron y para el que fueron compuestas.

El problema que se plantea agudamente es el del método sociológico que tiene que ser aplicado a los textos y a las otras realidades sociales para dar cuenta de las relaciones que existen entre ambos.

Se han intentado diversos métodos sociológicos: el modelo funcional estructural, el modelo de conflicto, el modelo simbólico, el método de las inferencias, el método materialista<sup>4</sup>.

Cada método sociológico tiene su justificación en teorías filosóficas que rebasan el intento de este artículo<sup>5</sup>.

#### *Algunos obstáculos para la lectura sociológica de la Biblia*

La aplicación de los métodos sociológicos en el



análisis de textos de la Biblia cuenta con una dificultad mayor: la ausencia de datos extrabíblicos suficientes para responder a las preguntas y requerimientos sociológicos. Tanto en el AT como en el NT se encuentra la dificultad de falta de materiales que le den base suficiente a la investigación sociológica: textos, documentos, testimonios, etc.

En varios casos se cuenta únicamente con los textos literarios de la Sagrada Escritura y de allí se parte, como única posibilidad, para la investigación sociológica: esto complica gravemente la lectura sociológica y la aplicación correcta de los métodos o modelos sociológicos.

El siguiente peligro consiste en el anacronismo, es decir, el aplicar métodos modernos a situaciones e instituciones sociales del pasado que tal vez queden cortas o rebasen la posibilidad de respuesta según los criterios aplicados.

Creo que la lectura sociológica de textos literarios de la Sagrada Escritura está justificada y es necesaria según el planteamiento hecho anteriormente: la obra literaria como institución social, en íntima relación con las demás instituciones sociales de su contexto histórico.

Con esta propuesta se amplía y se precisa el radio de acción de la hermenéutica bíblica en su sentido más general.

Las consecuencias inmediatas no miran directamente al peligro de reducción de lo teológico a lo sociológico de los textos, sino a la reducción de la investigación bíblica a uno de los dos polos implicados en la obra literaria: institución social y la ínti-



ma relación que mantiene con las demás instituciones sociales de su contexto histórico.

La lectura estructuralista de textos bíblicos, por ejemplo, hace mucho hincapié en la obra literaria en sí misma como un todo; esto implica una reducción de la obra misma en su relación con otras instituciones sociales. Lo mismo puede suceder del lado contrario: la investigación puede centrarse en aquellos aspectos de las instituciones sociales con las que dialoga el texto, los trasfondos de la obra literaria etc., y se hace caso omiso de la propia y particular personalidad de la obra literaria que no es reductible a otra institución social por importante y relevante que pueda ser.

La lectura sociológica viene a completar los campos de acción de la lectura de la Biblia señalando la necesidad de dar cuenta de las dimensiones propias de los textos literarios en su totalidad<sup>6</sup>.

### *Síntesis*

La investigación bíblica en la interpretación de textos, según lo apuntado, debe tener como tres ejes fundamentales de referencia: la obra misma como obra literaria con una personalidad propia y fundamental, aquí entra la investigación de la crítica literaria, gramática, estilo, filología, etc..

Segundo: las instituciones sociales con las que dialoga la obra literaria: aquí entran la historia, arqueología, etc...

Finalmente, las relaciones íntimas que existen entre la obra literaria y las demás instituciones sociales del contexto histórico; aquí entra la aplicación de los métodos sociológicos de investigación y la resultante es la lectura sociológica de los textos de la Sagrada Escritura.

La lectura sociológica, así descrita, no viene a sustituir ni a reducir otras lecturas exigidas por la misma personalidad compleja de los textos bíblicos, sino que viene a completar un campo preciso como metodológicamente necesario para la hermenéutica bíblica general.

Esto trae consecuencias serias para la hermenéutica bíblica y para la teología bíblica en general. Al mismo tiempo y de forma inicial la aplicación del método sociológico en la hermenéutica bíblica trae consigo el dar su debido peso al contexto sociológico que normalmente se asume en la lectura e interpretación dentro de nuestros actuales ambientes.

### **Observaciones particulares al trabajo de G Theissen**

El autor define desde el inicio de su obra el intento fundamental que persigue: realizar una investigación de sociología literaria de algunos textos del NT

que dan por resultado un conjunto de hipótesis de trabajo para poder reconstruir la sociología del cristianismo primitivo.

El método que ha seguido el autor consiste en realizar un conjunto de inferencias analíticas, constructivas y analógicas a partir de los textos del NT y de textos y testimonios extrabíblicos propios del ambiente greco-romano del s. I d.C. Desde ese resultado propone dos hipótesis de trabajo fundamentales: la primera, más trabajada, es la del patriarcalismo de amor cristiano primitivo como estructura sociológica de base en diversas comunidades paulinas del ambiente helenístico; la segunda, apenas apuntada, consiste en la opción de Pablo por un carisma itinerante que no consiste en la mendicidad carismática, sino que se atiende al trabajo personal para recabar recursos monetarios para la misión propia y la de otros misioneros compañeros en la evangelización.

Sobre esta segunda hipótesis explica el conflicto de misioneros carismáticos itinerantes en la Iglesia de Corinto.

Al final de su trabajo simplemente apunta una afirmación por corroborar ulteriormente: el que las acciones sacramentales son representaciones dramáticas de procesos sociales, sean lo que fueran además de eso.

### *El patriarcalismo de amor cristiano primitivo*

Este es el asunto más trabajado por el autor, el más documentado y el que me parece más relevante para descubrir el ambiente sociológico cristiano que se fue creando en las comunidades paulinas del medio ambiente helenístico.

El patriarcalismo de amor cristiano primitivo da razón sociológica de algunos aspectos de la evangelización de Pablo y de los ambientes comunitarios de las iglesias helenísticas.

Esta estructura social corrobora el universalismo de la evangelización de Pablo quien no quiso fundar una especie de congregaciones homogéneas en lo social, ya existentes en los ámbitos helenísticos, sino que dio cabida en las comunidades a todas las personas que quisiesen ponerse en el seguimiento de Jesús sin que el estamento social de donde provenían fuese un obstáculo para ello.

Por ello mismo, las comunidades paulinas estaban socialmente estructuradas porque en ellas se dio una real aceptación de las personas sin que el estamento social al que pertenecían fuese razón de derecho o privilegio, ni tampoco razón de desprecio o sometimiento.

El patriarcalismo de amor refleja una innegable capacidad de asumir las tensiones sociales comunitarias propias de comunidades tan diversamente es-

traticadas y de dar una respuesta realista y práctica a los problemas y conflictos que se pudieron suscitar y de entre los cuales conocemos sólo algunos.

Ciertamente que esta práctica social corresponde a compromisos, que siempre ofrecen peligros, pero que en el caso de Pablo están llamados a crecer dado que el proyecto común de las comunidades no se define por el patriarcalismo de amor solamente, sino por un Espíritu que obliga a estar siempre atentos a las posibles desviaciones y conflictos en búsqueda de una fraternidad significativa cuyo parámetro es el amor de Dios en Jesús Crucificado (I Cor 1,18-31; 3,1ss).

Aparece con claridad que Pablo, en varios casos, salió en defensa de los pobres y socialmente débiles de la comunidad de tal forma que el compromiso a que llega con los fuertes de la comunidad corrobora no sólo el patriarcalismo de amor, sino una constante paradójica del actuar de Dios: escoger a los débiles para reconducir la historia común por los caminos de la justicia.

El patriarcalismo de amor tuvo repercusiones claras en el ámbito social, religioso y político de los medios ambientes en que se dio; contribuyó de forma práctica y realista a una mayor humanización de la vida social de los ambientes helenísticos y también, como lo dice el autor, acompañó el proceso incipiente de democratización del ambiente político del imperio romano.

Con esto queda claro que el Evangelio del Reino, gracias a la acción creadora de Pablo y sus compañeros de evangelización, entró de forma significativa en un nuevo ambiente asumiendo las posibilidades y limitaciones propias del medio ambiente. Que esto fue serio y significativo se puede corroborar también porque Pablo fue perseguido y encarcelado en algunos centros urbanos helenísticos.

*"... a todos resulta claro que estoy preso por causa del evangelio" (Flp 1,12s).*

#### *El Carisma Itinerante Cristiano Primitivo*

El carisma itinerante primitivo de los predicadores cristianos es analizado de forma más profunda en la primera parte de la obra de tal manera que solo toca de forma indirecta la situación de las comunidades paulinas. En el caso del conflicto en Corinto que es descrito como un conflicto entre predicadores itinerantes teniendo como base la forma de procurarse el sustento, el autor enfatiza la opción de Pablo por el trabajo manual y la justificación de tal opción por motivos funcionales de la evangelización.

La propuesta vale únicamente para el caso analizado en la primera carta y de forma más atinada para la polémica que Pablo realiza en la segunda carta a

los Corintios. Ciertamente que aparece de forma muy relevante la cuestión del trabajo de Pablo como una ruptura con la pobreza carismática de los otros predicadores itinerantes, pero de hecho este asunto juega un papel de menor importancia en las dificultades mayores que tuvo Pablo con los diversos grupos de oponentes que aparecen en otras cartas.

Pablo ciertamente que fue un predicador itinerante cristiano en el ámbito del Imperio romano, también es cierto que optó por el trabajo manual para sostener los gastos de manutención y de viajes que implicaba la primera evangelización y fundación de comunidades cristianas; pero es igualmente relevante que recibió ayudas, por ejemplo, de la comunidad de Filipos y de la comunidad de Colosas. Las



mismas palabras de Pablo en la carta a los Filipenses son sumamente iluminadoras respecto a este asunto y describen la amplitud de miras y de experiencia en este sentido: *"he aprendido a arreglarme en toda circunstancia: sé vivir con estrechez y sé tener en abundancia; ninguna situación tiene secretos para mí, ni estar harto, ni pasar hambre, ni tener de sobra, ni pasar falta; para todo me siento con fuerzas, gracias al que me robustece"* (Flp 4,10-14).

El autor no analiza el carisma itinerante de Pablo evangelizador, que hubiese sido un tópico de mayor relevancia para descubrir diversas implicaciones sociales de la primera misión paulina en la fundación de comunidades en el ámbito helenístico urbano.

### *Acción sacramental y procesos sociales*

Respecto a este asunto el autor se manifiesta ampliamente reservado en su afirmación dado que es sólo una conclusión en el último estudio sobre la celebración de la eucaristía en la comunidad de Corinto.

Esto se debe a que es sólo un texto el que analiza y da pie a esta hipótesis; además porque en las restantes cartas paulinas no aparece el asunto tesis; también porque en las restantes cartas paulinas no aparece el asunto de la posible relación entre acción sacramental y proceso social comunitario. En este sentido contamos con muy pocas noticias en las cartas paulinas acerca de los sacramentos, su realización y la significación concreta que pudieron tener tanto en lo comunitario como en lo personal individual.

### *Respecto al método seguido*

Aparentemente el método que ha seguido el autor está libre de presupuestos dado que la realización de las inferencias no parece suponer ningún modelo sociológico previo, ni tampoco una justificación filosófica del mismo.

Sin embargo allí es donde se plantea la pregunta fundamental al método de G Theissen. ¿Cómo podemos asegurar la recta realización de las inferencias? Aceptando que la investigación es sociología literaria, es necesaria una justificación de la relación que existe entre ambas y ello implica hacer explícito un conjunto de criterios tanto literarios como sociológicos que den seguridad en la realización de las inferencias.

No digo que el autor no las conozca, sino que quiero indicar el campo donde se sitúan las dificultades y las discusiones sobre la metodología de lectura sociológica de textos de la Sagrada Escritura.

Allí es donde se necesita aportar las propuestas metodológicas que vayan asegurando este campo necesario de la hermenéutica bíblica.

### **Algunas conclusiones para nuestra lectura de las cartas paulinas**

La Palabra de Dios existe para ser actualizada, en ella se nos descubre el mundo de Dios y así nos descubrimos a nosotros mismos y en un acto de profunda esperanza descubrimos un conjunto de posibles realizables en la práctica cotidiana dentro del ambiente histórico en que vivimos.

Las cartas de Pablo, como Palabra de Dios, existen para ser actualizadas en nuestro contexto. Es importante marcar algunas líneas, a manera de conclusión, que guíen la puesta en práctica de ésta palabra de Dios según el análisis que se ha ofrecido.

Las conclusiones que ha apuntado el autor y otras muchas a las que podemos llegar personalmente o mediante una lectura comunitaria no se pueden aplicar sin más a nuestra realidad actual. La estructuración social de nuestros ambientes es bastante diferente para poder trasladar sin condiciones las propuestas que aparecen en las cartas paulinas.

Una lectura estructural de la sociedad tal cual hoy se practica ni la previeron ni la conocieron los autores del NT como Pablo. La posibilidad y la realización de cambiar y transformar totalmente la estructuración social del Imperio Romano no estaba directamente en su perspectiva de evangelización.

El peligro del anacronismo crítico que toma soluciones y quisiera aplicarlas sin más, como el querer calificar de reduccionismo el conjunto de propuestas de Pablo y desecharlas por inoperantes y conservadoras, está siempre presente.

En las cartas de Pablo hay claras evidencias de cómo aquellos cristianos tuvieron actitudes concretas que manifestaban la plena seriedad evangélica ante la cuestión social de su tiempo.

Por ejemplo: la apertura incondicionada a toda clase de hombres y mujeres como capaces de seguimiento de Jesús y como participantes activos en la organización y cuidado de las comunidades, sin que fuese obstáculo el estamento social al que se pertenecía.

El promover, sobre todo en los códigos domésticos, la responsabilidad personal sería en el ámbito familiar animados por un criterio netamente cristiano. El superar, no sólo en el ámbito de las celebraciones comunitarias, las tensiones sociales propias de comunidades diversamente estratificadas en lo social.

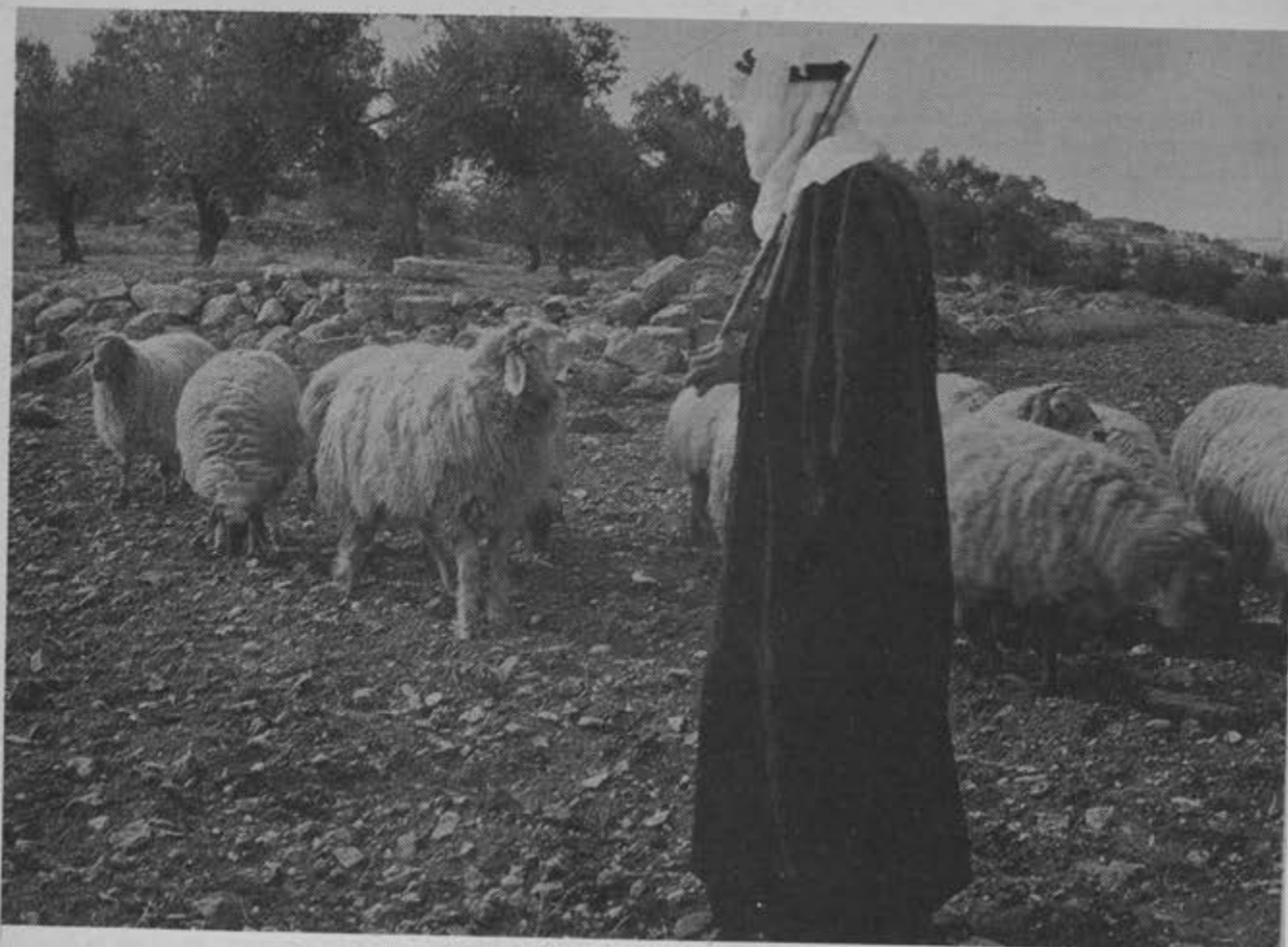
El respeto a la condición débil del hermano, tomarse la responsabilidad de asumir su debilidad no como obstáculo, sino como invitación a una libertad mayor y a un amor consumado.

La afirmación de principio de que la fe cristiana, como seguimiento de Jesús, es eficazmente dinámica y se expresa como amor realizado.

La defensa de los pobres y de los débiles en los conflictos comunitarios. La decisión de abrir el evangelio a los gentiles, considerados marginales en la salvación, según la conducta de Jesús en igualdad de derechos con los judíos, para ser plenamente pueblo de Dios.

El reconocimiento del papel importante de la persona individual en donde se pueden corroborar y acrecentar las contradicciones sociales, así como también donde se puede corroborar el mensaje liberador del evangelio superando tales contradicciones.





Es importante tener en cuenta, como vivo ejemplo de seriedad evangélica, los intentos que realizaron las primeras iglesias para resolver la tensión social y la necesidad de los pobres. Esos intentos los conocemos como "comunismo de amor en las comunidades Palestinas", como "patriarcalismo de amor en las comunidades helenistas"; la organización de la gran colecta en Grecia a favor de los pobres de Palestina, con motivos bien fundados de comunión de bienes.

Hoy contamos con otros desafíos y con otras posibilidades, pero creo, que de nuestra lectura de las cartas paulinas pueden nacer un conjunto de actitudes que manifiesten la misma seriedad evangélica de aquellas iglesias según el testimonio de los textos, creadoramente adecuadas a nuestra situación social.

Suponiendo una escucha del evangelio del Reino que nos libera desde el centro mismo de nuestra personalidad, nos queda el reto personal y comunitario, social y eclesial de luchar por derribar las barreras sociales marginantes, el recuperar los derechos de las mayorías empobrecidas, el hacer de las comunidades eclesiales verdaderos centros de reconciliación y de esperanza; la defensa y la promoción de los derechos humanos; una verdadera de-

mocracia que tenga como criterio de verdad y de autenticidad la esperanza realizada de los pobres.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Citado por R. Wellek y A. Warren. *Teoría Literaria*. Ed. Gredos. Madrid, 1974, pp 112. Tomars Adolph S. *Introduction to the sociology of Art*. México, 1940.


<sup>2</sup> R. Wellek - A. Warren. cap. IX "Literatura y Sociedad". pp 112-131.

<sup>3</sup> R. Wellek - A. Warren. *ibid.* c. XII "El modo de ser de la obra de arte literaria". pp 168-186.

<sup>4</sup> N. Gottwald. *The Bible and Liberation*. Orbis Books. NY. 1984. c. 1 "The Social Sciences and Biblical Interpretation". pp 11-25. También aparece una descripción de los diversos métodos de interpretación de textos de la Sagrada Escritura en: N. Gottwald. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Fortress Press. Philadelphia. 1985. pp 5-34.

<sup>5</sup> N. Gottwald. *The Tribes of Yahweh*. SCM. Press Ltd. 1980. Part X, "The religion of the new egalitarian society: idealist, structural-functional, and historical cultural-materialist models".

<sup>6</sup> N. Gottwald. *The Hebrew Bible*. pp 5-34.

<sup>7</sup> F.G. Downing, *Cynics and Christians*. NYS. 30 (1984) pp 584-592. M. Hengel, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*. Sal Terrae. Santander, 1968. Un estudio iluminador en este sentido, pero aplicado a otro tema es el de M. Hengel, *Propiedad y Riqueza en el Cristianismo Primitivo*. DDB. Bilbao 1983. 

# ENCARNACION Y SITUACION HISTORICA

Carlos Bravo  
Director de CHRISTUS

Hablar de *encarnación* es hablar de *situación histórica*. Porque el Verbo se hizo *carne* y puso su tienda entre las nuestras<sup>1</sup>. El Hijo de Dios no se hizo hombre, sino tal hombre, Jesús de Nazaret. Un judío de hace veinte siglos, condicionado por su historia y su cultura. Desde siempre, pero más desde entonces, la Palabra intemporal de Dios se expresa en palabras humanas, palabras que, por esencia, son temporales, referidas a y condicionadas por un espacio y un tiempo determinados.

Y desde entonces (es decir, desde que Dios decidió comunicarse a los hombres) se ha vuelto un imperativo el recurrir a la historia para comprender desde ella su mensaje. Cuando se evade esa exigencia de historización, el peligro del fundamentalismo ronda a la fe cristiana casi inevitablemente<sup>2</sup>. Y hay que decirlo sin ambigüedades: también el fundamentalismo es una *re-lectura*<sup>3</sup>.

Los métodos histórico-críticos de la *historia de las formas*, de la *historia de la redacción* (con su referencia obligada al *Sitz-im-Leben* -el ambiente vital de las comunidades-) y de la *historia de la tradición* iniciaron esa búsqueda de referencia a la situación cultural e histórica en que surgieron los textos. Otras ciencias han ido aportando también su grano de arena a la comprensión de los textos revelados: la historia, la paleografía, la arqueología y, más recientemente, el estructuralismo, la sociología e incluso la psicología. Se ha ido entendiendo que sólo si se aborda el texto desde varias ciencias se pueden tener las claves de lectura más adecuadas para la interpretación de los textos y para la comprensión de la problemática que hubo en su origen<sup>4</sup>.

## I. El abordaje sociológico de la Biblia: Peligros y aciertos

Recientemente se han multiplicado las aportaciones a la exégesis desde la sociología, cuyos resultados, aunque no siempre totalmente convincentes, han aportado nuevas luces a la interpretación del sentido de lo que Dios nos ha revelado, tanto en lo que significó en su momento como en lo que significa hoy para la tarea cristiana.

Es cierto que cuando se trata de reconstruir las

condiciones sociológicas del pasado se corren muchos peligros, inherentes a la búsqueda de un pasado distante, como son:

- a) el hacer una proyección inadecuada de categorías o problemática del presente a un pasado que no puede ser analizado desde esas perspectivas; esto nace de un cierto etnocentrismo que ve el presente como el centro de referencia de la historia;
- b) el hacer una especie de *exégesis-ficción* en la que algunas hipótesis son tomadas como tesis sin pruebas suficientes;
- c) el considerar el abordaje sociológico, como el único (o el privilegiado) método de acceso al sentido del texto.

Por la dificultad que entraña la lejanía del texto, a veces lo único posible es la presentación de una hipótesis, no siempre suficientemente comprobada. Pero el avance de la ciencia bíblica y de la teología se hace muchas veces en base a hipótesis que van siendo progresivamente reelaboradas. El mismo Magisterio eclesial, en su ejercicio ordinario no solemne, ha sido elaborado de esa manera, teniendo en cuenta los avances de las ciencias. Muchas de sus posiciones se han ido modificando con el paso de los tiempos. Dos casos como ejemplo: la posición del Magisterio ante el problema de la usura, y la que se tenía a principios de siglo en el seno de la polémica antimodernista respecto de los métodos de exégesis bíblica.

A pesar, pues, de la provisionalidad de algunas de esas hipótesis, sus aportaciones son de una gran ayuda para situar la problemática de los textos sagrados, y para apreciar lo que revelaron sobre Dios y sobre el hombre y la historia en su momento. Se leen con una luz diferente vg. los textos de Isaias (en sus tres estratos: Is I, II y III) si se conoce la situación histórica que si se suponen escritos en un mismo momento. Y, aunque no es indispensable el abordaje sociohistórico para una lectura creyente, la trasposición de sus enseñanzas al momento actual es más adecuada e iluminadora si sabemos qué es lo que dice el texto en su momento.

## Releer o no releer: esa es la cuestión

Con esto entramos en el delicado tema de las *re-lecturas de la Biblia*, contra las que ha advertido el magisterio papal reciente:

*"Corren por muchas partes -el fenómeno no es nuevo- 'relecturas' del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas... Contra tales 'relecturas' pues, y contra sus hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes"*

tes que de ellas derivan, 'la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina' no puede cesar de afirmar la fe de la Iglesia: hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios<sup>5</sup>.

Es importante analizar las características que atribuye el papa a las *relecturas* que no son válidas. No se refiere a cualquier relectura. Porque la historia de la elaboración del Nuevo Testamento es una *historia de re-lecturas*. Cada uno de los autores de los evangelios hacen una *re-lectura* de la vida de Jesús y de su mensaje adaptándolo a sus comunidades. De ahí que la identidad fundamental de su contenido (porque se refieren todos al hecho fundante de Jesús) sea expresada con diferencias importantes, no sólo con variantes secundarias (porque lo están adecuando a diferentes situaciones culturales). No son obras a-temporales, sino situadas en su momento. Por eso unos hacen énfasis en aspectos que otros consideran menos relevantes<sup>6</sup>.

Y la historia toda de la teología, que se refiere a estos textos fundantes, es una *historia de re-lecturas*, unas acertadas, otras menos, otras incluso desviadas o heréticas. Pero aun éstas últimas aportaron cuestionamientos que ayudaron a profundizar aspectos que, de otra manera, no se habrían descubierto. Sin la herejía de la *gnosis* -una relectura inadecuada- tal vez no se habría escrito el evangelio de Juan. Por eso S. Agustín habló de la *necesidad* de las herejías para el avance de la teología.

Más aún: La historia de la fe personal de cada cristiano -y la historia de la comunidad eclesial- es la historia de un *proceso de relectura* en el que los cambios que se van dando en la vida originan cambios en nuestra manera de seguir a Jesús y de entender su mensaje. Porque, en último término, el *seguimiento* de Jesús no es otra cosa que una relectura hecha desde la fe y para el compromiso; sin re-lectura no hay seguimiento. Tal vez podría haber *imitación* (que consistiría en *hacer lo que Jesús hizo en su momento*) pero no *seguimiento*, que consiste en *hacer lo que Jesús haría hoy en este momento*.

### Texto, contexto y pre-texto.

Es que toda lectura de cualquier texto es, necesaria e inevitablemente, una relectura hecha desde las propias claves de interpretación. Lo importante es que esas claves sean las adecuadas para descubrir el sentido del *texto*, dentro de su propio *contexto* y referidas al *contexto personal* y *subjetivo* del que se acerca a él; sólo en la interrelación de esos tres aspectos se da una lectura *fiel* al sentido original y *útil* al que lee. Sin el *contexto*, la lectura puede quedar reducida a una mera fragmentación de textos desituados; sin la referencia al lector, se puede quedar en una mera contemplación estéril y sin consecuencias.

Ese segundo contexto subjetivo es en verdad un *pre-texto*, es decir, un *texto previo* desde el que se lee, y que orienta la lectura<sup>7</sup>. Esto es inevitable, por la misma historicidad esencial al hombre, a su cultura y a su comunidad. Pero ¿entonces toda interpretación queda reducida a la propia subjetividad? Este es un peligro, sin duda. Y es lo que pasa cuando el *pre-texto* se convierte en la norma única y última de la relectura, (en lugar de ser sólo un elemento que entra en diálogo crítico con el *contexto* y con el *texto* mismo), se da la manipulación del dato revelado en el que no se busca lo que dice sino lo que conviene a los propios intereses. Entonces el *pre-texto* se convierte en un simple *pretexto* para justificar la propia conducta. Es el peor reduccionismo de la palabra de Dios, a la que se le hace decir lo que se quiere oír y no lo que quiere decir. Y éste es, digámoslo sin ambigüedades, el peligro de las lecturas espiritualistas o fundamentalistas, por más que pretendan ser fieles al texto; lo que están haciendo es defender intereses contrarios al evangelio y a su dinamismo de conversión.

### Condiciones de la relectura

¿Qué es una relectura? ¿Cuáles son sus condiciones de validez? El papa no lo dice en directo, pero lo dice indirectamente al tipificar los peligros de las relecturas inadecuadas.

Hablando de un primer peligro contraponen las relecturas que nacen de la especulación teórica a las que vienen de una auténtica meditación y compromiso evangélico. Esta afirmación, pues, creo que supone que hay genéricamente dos tipos de relecturas, una válida y otra inválida; y la validación viene de dos vertientes: la meditación y el compromiso; la invalidación, en cambio, de la mera especulación teórica. Esto nos permite plantear algunas conclusiones a nivel genérico:

- No podríamos suponer justificadamente que el papa excluye la necesidad de los avances históricos, exegéticos, hermenéuticos, lingüísticos, sociológicos, incluso teológicos, que inciden en cualquier lectura. Se estaría abusando del pensamiento papal si se identificara cualquier avance exegético con esas *especulaciones teóricas* de las que nos advierte con razón.

- Inválida, por tanto, y todavía en un primer nivel genérico, las *relecturas meramente especulativas* que no inciden en la vida de fe y en la praxis cristiana. Y pensamos que no importa el signo que tengan; si se quedan en la mera especulación, son inválidas cristianamente todas las relecturas que no entren en el rejuego necesario con la meditación y con la praxis. Tal vez aquí venga bien recordar la advertencia del Señor: *No todo el que me diga 'Señor, Señor' entrará en el Reino de los cielos, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre* (Mt 7,21). No basta la confesión, incluso ortodoxa en su contenido, sino el cumplimiento del proyecto del Padre.



- Ese tipo de relecturas no puede ser base de la catequesis cristiana.

Pasando a lo concreto, el papa advierte contra algunas relecturas del Evangelio y de la persona y misión de Jesús, que pueden fallar por cuatro capítulos: *silenciar, olvidar, mutilar, acentuar inadecuadamente* aspectos importantes del misterio de Jesús. Y pone como ejemplos: el silenciamiento de la divinidad de Cristo, el interpretar a Jesús sólo como Profeta o anunciador del Reino y del amor de Dios, pero no como verdadero Hijo de Dios, centro y objeto del evangelio.



Y, más particularmente, se refiere a un tipo de afirmaciones que ven reductivamente a Jesús como luchador revolucionario contra la dominación romana y los poderes, e implicado incluso en la lucha de clases, callando la voluntad de entrega del Señor y la conciencia de su misión redentora.

Por lo que se ve, pues, el problema no está en que se hagan relecturas, sino en que esas relecturas sean reduccionistas; esos reduccionismos pueden ser de signos diferentes: o bien silenciar la divinidad de Jesús, o bien silenciar su humanidad. El papa pone sólo unos ejemplos que piensa que representan un peligro particular en América Latina. Podríamos poner otros ejemplos de otra línea de pensamiento, que son un peligro real también para la fe de los cristianos de nuestro continente, como es el caso, por ejemplo, del Jesús presentado por muchas sectas protestantes o por católicos tradicionalistas, un Jesús que evade (y hace evadir) los

compromisos de la historia, o un Jesús cuya divinidad anula su verdadera humanidad.

Quizá el ejemplo más redondeado de lo que ha de ser una relectura cristiana es el método que propone el Concilio Vaticano para hacer teología, como condición para que la Iglesia pueda cumplir con su misión en el mundo actual:

*"Para cumplir esta misión, es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" (GS 4).*

Para el asunto más fundamental de la Iglesia, que es el poder cumplir su misión, o sea, para el seguimiento de Jesús en el pro-seguimiento de su causa, se exige una correlación permanente entre la comprensión adecuada de la situación (análisis social), la luz del evangelio (interpretación y meditación) y la práctica pastoral, cosas las tres que se condicionan y exigen mutuamente. No es lo mismo el conocimiento de la realidad sin la luz del Evangelio que con ella; no es lo mismo la luz del Evangelio tomada en abstracta que referida a iluminar la situación concreta; no es lo mismo una planificación pastoral hecha en abstracto que referida a la situación iluminada por la luz del Evangelio. Sólo esa interrelación hace posible que la Iglesia dé una respuesta adecuada a los *interrogantes perennes* de la humanidad, que el texto supone planteados de manera diferente en cada época; si no fuera así, la referencia a la situación concreta sería superflua; bastaría la mera repetición de las respuestas dadas en el pasado. Pero el texto Conciliar está suponiendo la necesidad de una adaptación, por tanto, de una *relectura*, única que le capacita para responder de manera diferenciada en cada momento. Así como la venida del Hijo de Dios al mundo fue por medio de una *encarnación situada*, así la misión de la Iglesia se cumplirá por medio de una *inculturación situada*.

## II. El pueblo de Jesús. Los antecedentes sociológicos como dato teológico.

Jesús fue judío. Su práctica mesiánica estuvo marcada y condicionada por la situación histórica, social y política de su pueblo; su mismo ser-hijo de Dios en la historia está condicionado por la misma, en cuanto que es respuesta concreta del Padre a un pueblo concreto en una situación determinada. Conocer la situación de ese pueblo es fundamental para apreciar en su profundidad humana y divina la

respuesta de Jesús; y es clave para evitar la manipulación del texto en favor del pretexto.

Sólo que la historia de ese pueblo no ha sido escrita. Ni lo será. Porque no cuenta ni para el proyecto romano ni para el del Sanedrín; el pueblo no tiene lugar en sus anales de gente famosa. Conocemos muchos datos respecto de los principales grupos que dominaban el panorama judío y la manera como se relacionaban con el pueblo, cuya situación es en gran parte consecuencia o contrapartida de las prácticas de los grupos dominantes. Esa será nuestra puerta de acceso a la situación del pueblo. Seguiremos el esquema analítico ya común, viendo la situación del pueblo en lo económico, en lo político y en lo cultural-religioso<sup>10</sup>. Y en cada aspecto presentamos la situación del pueblo a lo largo de su historia, la situación en tiempos de Jesús, y la respuesta que éste da al pueblo en su necesidad, como aparece en el relato de Marcos.

## 1. Lo económico

### 1.1. El pueblo a través de la historia

El problema crucial de Israel ha sido el de la *posesión de la tierra*, como garantía de su existencia como pueblo y como experiencia religiosa de identidad propia como pueblo de Dios y de la fidelidad de Yahvé. Es, además, condición de libertad para la Alianza. Poseer la tierra es señal de bendición, de vida y felicidad; la desposesión la ve como castigo por la infidelidad, como maldición y muerte.

*Prometida* por Dios a Abraham y su descendencia, pertenece a Dios mismo; él la da al pueblo en su conjunto para bien de todos. La igualación de todos en el derecho a la tierra es un elemento fundamental de identidad y es norma de derecho: nadie puede acapararla.

Pero se trata de una tierra *conquistada* mediante una guerra contra los cananeos, aliados de los egipcios, y por quienes la dominación egipcia prevalecía mediante un régimen de tipo feudal; es una tierra *codiciada* siempre por los imperios en turno; es una tierra *defendida* por las armas frente a las pretensiones de dominación. Y es una tierra cuya posesión ha generado también violencia al interior del pueblo: el pueblo ha sido despojado de ella en beneficio de la corte y de los ricos y su acumulación ha originado latifundios contrarios al plan de igualdad de Yahvé; los profetas siempre han denunciado la injusticia de esas situaciones.

### 1.2. El pueblo en tiempos de Jesús

En el siglo I el pueblo ha sido *desposeído de la tierra* en su propia tierra: los dueños son los romanos, quienes la ceden en beneficio a unas cuantas familias privilegiadas: la corte real, la burocracia, la no-

bleza sacerdotal y la nobleza laical (ancianos); pero esas concesiones son a cambio de su fidelidad al proyecto romano; así se acentúa la desigualdad de la estructura social en la que pocas familias tienen muchas tierras y lujos, en contraste con la mayoría del pueblo desposeído de lo que es la base material de la experiencia religiosa de identidad de pueblo y de la fidelidad de Yahvé.

No poseyendo tierra tienen que vender su propio trabajo para subsistir, dentro de una estructura de *explotación laboral* que llevará a muchos incluso a venderse como esclavos. Jerusalén concentra el mayor mercado de trabajo en las obras de construcción y servicio cultural del Templo<sup>11</sup>. Pero la escasez de fuentes de trabajo, también en Jerusalén pero sobre todo en el campo, hacen que haya una situación de *desempleo generalizado*, que empuja a muchos a la *mendicidad* y al *hambre*, aun entre sacerdotes pobres, por causa de la explotación a manos de los grandes sacerdotes<sup>12</sup>. Además en tiempos de depresión económica se daban situaciones de *inflación*, mayor en la ciudad que en el campo.

Es, además, un *pueblo despojado*, sobre el que grava la fuerte carga de impuestos civiles (a los romanos) y religiosos (al Templo y a los sacerdotes). El *talento* equivalía a 10,000 denarios, y éste equivalía a un salario mínimo. Flavio Josefo nos habla de pagos a Roma por 600 talentos, del cobro de Herodes de impuestos por valor de 1,000 talentos; cantidades que fluctúan entre 6 y 10 millones de salarios mínimos; o, si se quiere tener otra idea, siendo el talento una medida de peso equivalente a alrededor de 30 kg, sería una cantidad equivalente a 18 o 30 toneladas (de oro o de plata)<sup>13</sup>. La incapacidad de pago obliga a muchos a abandonar sus pequeñas tierras y llegará a provocar serias revueltas<sup>14</sup>.

Podría sintetizarse la situación económica del pueblo en los siguientes rasgos: es un pueblo despojado, explotado, tributario, empobrecido, sin espacio vital y sin permiso para vivir. Lo que hace menos dura su situación es la solidaridad existente entre el pueblo.

### 1.3. Respuesta de Jesús

En el relato de Marcos podemos leer entre líneas la depresión económica existente y el hambre (8,1), en contraste con las fiestas de la corte galilea (6,21); había quienes poseían campos que no trabajaban, que vivían en las ciudades (12,1; 13,34); en esos lugares también está connotado el conflicto existente entre campo y ciudad por ese motivo (12,1-12). En los proyectos de los ricos no entran las necesidades de los pobres ni el compartir con ellos (10,22). Se entrevé una situación de resistencia contra el pago del impuesto romano, que posibilita que le tiendan una trampa los fariseos (12,14), así como el sacrificio que suponía para los más po-



bres el pago del diezmo del Templo, que hacían a costa de lo que tenían para vivir (12,44). También aparece el alto concepto en que se tenía la riqueza como señal de predilección de Dios y como señal de bendición (10,26), así como la incertidumbre en que vivía el que no tenía (10,28).

En esta situación Jesús vive como uno de tantos: es un trabajador (6,3) que ha dejado su trabajo por la predicación del Reino (1,9.14). Sufre lo que podríamos llamar *desclasamiento*: no siendo de los últimos pobres, de los desempleados, deja su situación económica de pueblo y se identifica con los marginados de la sociedad. En esa situación de *inserción* tiene la experiencia de que el Padre ha preferido a los pobres y pone la pobreza como condición para quien quiera seguirlo: porque sólo quien experimenta los límites que impone la pobreza a la condición humana luchará por hacer posible en la historia la abundancia del Reino para todos (10,28-30).

Como anticipo de ese reino de la abundancia y la vida ayuda al pueblo en sus necesidades básicas materiales: enfermedad, hambre, marginación social... Comparte con la gente su pan (6,35-44) y su vida porque entiende que la salvación comienza en la historia. Su ideal no es la carencia, sino la abundancia pero para todos, no para unos cuantos (10,30), posible sólo cuando los que tienen compartan con los que no tienen (10,21.23-25). Y escogerá un pan compartido como signo en el que condensa su entrega para que los hombres vivan; eso es él mismo: ese pan que se parte y se com-parte para dar vida (14,22); y será el memorial de su presencia.

Pero algunas de sus acciones serán vistas por los poderosos como contrarias a sus intereses: crítica a los ricos, a quienes considera incapaces de poner las condiciones para entrar al Reino (10,23-25); en realidad está desautorizando la idea corriente de que los privilegiados sociales lo son también ante Dios; con ese análisis sorprende a sus propios discípulos (10,26) que, a pesar de haberlo dejado todo (10,28) mantenían la esperanza de llegar con él al poder.

Pero Jesús trastoca los valores mundanos: considera más valiosa la pequeña totalidad del don de la viuda pobre que la abundancia de limosna de los ricos (12,41-44); da mayor importancia a la vida de un hombre que a las propiedades de unos cuantos (5,11-17) que, afectados en sus intereses económicos por su acción liberadora (5,17) le piden que se vaya de su territorio.

También critica la economía del Templo, porque se mantiene a costa de la vida de los hombres, concretamente de los padres (7,10-13); invalida la actividad económica que se realiza en torno al culto (11,15s) y acusa a los sacerdotes de ser bandidos que lo han convertido en lugar seguro para sus asaltos (10,17); critica a los escribas que se aprove-

chan de su situación de privilegio para apoderarse de los pobres bienes de las viudas so pretexto de largos rezos (12,40).

Se opone astutamente a la dominación económica de Roma; mal lo juzga quien lo cree capaz de convertirse en defensor de supuestos derechos del César al tributo judío que, además, formaba parte del culto religioso que se tributaba al Emperador. Esa oposición frontal contra el centro religioso y político en el terreno económico afectará los intereses de los poderosos y será uno de los motivos de su condena, según el relato de Lucas (23,2). En la traición que lo pondrá en manos de sus enemigos entrarán también motivos económicos: el Centro termina poniendo precio a su cabeza (14,11).

En síntesis: Jesús ayuda al pueblo en sus necesidades vitales más urgentes: la salud y la comida; rompe el círculo excluyente de la propiedad; hace una crítica profética contra los ricos y la riqueza; cambia el sentido del poseer: no para tener y acumular sino para compartir. Todo esto lo hace desde la propuesta igualitaria del Reino, que entiende en lo económico como abundancia para todos desde la dinámica de la gratuidad.

## 2. Lo político

### 2.1. El pueblo a través de la historia

Israel es un pueblo *teocrático*, es decir, con un gobierno fundado en su fe de que Yahvé es su único Señor y Rey. En consecuencia entre ellos no debe haber nadie que domine sobre nadie. El proyecto yahvista es un proyecto igualitario para un pueblo libre. Y el hecho religioso de la Alianza lo lleva a la experiencia de que esa libertad y esa igualdad condicionan su identidad como pueblo de Dios.

Esa libertad pasa necesariamente por el momento político de la liberación respecto de cualquier dominación, y por el momento político, incluso armado, de la resistencia contra los proyectos imperialistas. Entienden que Dios los ha hecho responsables de la creación de una estructura social que posibilite las relaciones justas entre los hombres, y es lo que quedará consagrado en las leyes de inspiración deuteronomica (Ley de la Alianza)<sup>15</sup>.

Pero el pueblo ha vivido amargas experiencias de la perversión del poder a través de toda la historia, cuyo resultado ha sido la historia de los privilegios reales, de la acumulación de tierras, riquezas, lujo, poder, a costa del pueblo; los impuestos, la leva militar, los trabajos forzados para las obras reales. La perversión del poder llevó a Israel a la violación de los derechos fundamentales de la Alianza (los derechos de los pobres) y a que sea imposible el proyecto yahvista igualitario; pero también a la idolatría, porque las alianzas políticas traerán consigo las alianzas religiosas y los cultos a los baales. La confianza de Israel se pondrá en poderes ajenos y



aun contrarios a Yahvé, que dejará de ser el único señor.

Los profetas verán en las sucesivas dominaciones que padecerá Israel a manos de otros Imperios, un castigo de Yahvé a su infidelidad. En el 721, la dominación asiria, con el destierro y destrucción del reino del norte; en el 598, la dominación babilónica, que acabó con las esperanzas del reino del sur de librarse del destierro; luego, la dominación persa (540), la más benigna de todas, que permitirá el retorno y reconstrucción del Templo (538); los griegos dominarán a partir del 336 (Alejandro Magno); a su muerte, el dominio regresará a manos de Egipto (los Ptolomeos) y luego a los Seléucidas, en el 198. La persecución religiosa de Antíoco IV (175-163) desencadena la resistencia armada de los Macabeos, que consiguen la independencia en el 160. Este gobierno propio dura alrededor de un siglo, pero se va corrompiendo progresivamente al buscar consolidar una dinastía (los asmoneos), cuyos sucesores buscarán acaparar la dignidad sacerdotal y la política. Por intrigas internas y por el advenimiento del nuevo Imperio, el romano, volverán a quedar bajo otra dominación a partir del 63 a.C. Y con el reinado de la familia de Herodes (desde el 40 a.C.), dependiente de Roma, seguirá sufriendo la cruel experiencia de la perversión del poder. Así llegamos a tiempos de Jesús.



## 2.2. El pueblo en tiempos de Jesús

Sobre ese *pueblo dominado* se ejerce una doble dominación política: la romana y la herodiana, que implica la privación de la capacidad de un gobierno propio. Palestina se convierte en tierra de paso pa-

ra los ejércitos romanos, lo cual supone la contaminación ritual de la tierra de Israel por los paganos.

Esa situación de dominación se agrava por la apariencia de gobierno independiente: la corte real, despreciada por su origen idumeo, odiada por el pueblo y con una vida de lujo que es un insulto en la situación de pobreza generalizada; el Sanedrín, cuyos jefes son aliados interesados de Roma, para mantener la *Pax Romana*, "ya sólo por consideración de sus propiedades"<sup>16</sup>. Tras esa traición de sus jefes se oculta una verdad: Israel ya no está bajo el gobierno de Dios; no tiene más rey que el César (Jn 19,15). Siendo el Reinado de Dios un elemento nuclear de la fe de Israel, sus jefes lo han hipotecado en beneficio de su situación privilegiada.

Pero además, es un *pueblo dividido*, en el que la tradicional división norte/sur sigue, ahora caracterizada en el enfrentamiento del Centro (Jerusalén) con los márgenes (provincias y campo). Jerusalén acapara privilegios romanos, fuentes de trabajo, latifundios, riqueza, beneficios económicos de peregrinaciones religiosas, además del poder que implica ser el Centro ideológico-religioso de toda Palestina. Desprecia a Samaria (por impuros y herejes) y a Galilea (por la mezcla racial que los hace impuros y por los movimientos de resistencia que alteran la *Pax*). Por todo esto Jerusalén será contrario a todo cambio, y será conservador<sup>17</sup>.

Y sobre él vendrán acciones de *represión*, que generan actitudes de *resistencia*, (que culminarán en la guerra judía del 66-70 d.C.). Ciertamente no podemos sin más hablar de movimiento zelota en tiempos de Jesús; **Guevara** ha probado que tal movimiento no se da sino hasta la guerra judía; pero el norte ha sido, desde comienzos del siglo, particularmente sensible a las situaciones de explotación y dominación romana, que en tiempos de Pilato fue particularmente represora; la cuestión del pago del tributo sigue siendo una cuestión candente; la teología esenia juega un papel importante con sus expectativas apocalípticas. Y en esa situación, la predicación de Jesús respecto del Reino de Dios encuentra resonancias de búsqueda de un poder mesiánico en favor de Israel.

Podríamos sintetizar la situación en los siguientes rasgos: es un pueblo dominado, en ocasiones reprimido con crueldad, al que no se responde en sus justas aspiraciones; sin poder de participación y decisión en su propio destino; agitado por expectativas mesiánicas de liberación aunque frustrado por las experiencias anteriores y las que ha sufrido a lo largo de la historia.

## 2.3. La respuesta de Jesús

Jesús es *galileo* (1,9) y retorna a Galilea, en donde pregonará un mensaje que tiene que ver con el cambio de la situación total: la inminencia del Reinado de Dios. Galilea nunca ha sido *centro*, sino *margen*; como tal, factor importante en el enfrenta-

miento provincia/Centro, y connota la historia de conflictos del Norte con la dominación del Sur<sup>18</sup>. Es la frontera norte, y a donde llegan primero las invasiones, las mezclas raciales, la 'impureza religiosa', la apertura a otros modos de pensar. Además, Galilea es tradicionalmente foco de resistencia: Séforis, distante 5 kms de Nazaret, protagonizó la oposición al censo romano y al pago de impuestos y sufrió una fuerte represión; eso sucede siendo Jesús niño<sup>19</sup>. No es improbable que algunos de sus discípulos participaran de esa mentalidad de resistencia de alguna manera<sup>20</sup>. Aparecen datos en el relato que pueden interpretarse así: su expectativa de un liderazgo nacionalista por parte de Jesús, (cf. 8,29-33; 10,37), el intento abortado de resistencia armada (14,47).

Ante las expectativas populares Jesús se define: el secreto mesiánico tiene como una de sus finalidades protegerlo de las consecuencias negativas que le puede acarrear tal entusiasmo mesiánico popular. Pero Jesús propone algo radicalmente diferente de lo que espera el pueblo y los mismos discípulos: un Reino de Dios abierto incluso a los publicanos y pecadores. Así se distancia de movimientos más radicales, (vg. los esenios), que no los tomaban en cuenta y aun los rechazaban.

Su fe en la inminencia del Reinado de Dios implica el final de la dominación romana sobre Israel, pero no lo entiende como reinado nacionalista judío sobre las demás naciones: proclama Jesús el Reinado directo de Dios en favor de los excluidos.

Jesús critica expresamente al poder político: critica las pretensiones romanas de dominio sobre el pueblo de Dios (12,13-17); los gobernantes ocultan su proyecto de opresión tras la máscara de *bienhechores* del pueblo (10,42). Por eso rechaza también las aspiraciones de poder nacionalista de los discípulos (10,35-45), y subvierte la lógica social diciendo que el poder debe ponerse al servicio de los hombres. Nadie debe dominar a nadie. Pero quien opte por este proyecto será perseguido por los poderosos (13,7s).

Un hombre así, con tan grande influencia en el pueblo, se convierte en una amenaza para el Centro, que muy tempranamente decide eliminarlo (3,6). Ante esas amenazas Jesús actuará de manera no sólo prudente sino incluso ocultándose en una cierta clandestinidad (que en el evangelio de Juan aparece más claramente aún que en el de Marcos), en el uso de un lenguaje cifrado que no cualquiera pueda entender (cf. Mc 4).

Pronto llega a la convicción de que se está jugando la vida, de que le amenaza una muerte violenta (8,31; 9,31; 10,33s). La popularidad de que aún goza lo protege de los intentos del Centro por aprehenderlo (11,18; 12,12; 14,1-2) pero no por mucho tiempo; la traición de uno de los suyos posibilitará su aprehensión como *lestés* (adversario violento del poder político; cf 14,47)<sup>21</sup> y su condena como

peligroso para el imperio (15,15).

En síntesis: Jesús anuncia la soberanía del Padre en favor de los pobres; rompe el círculo vicioso del poder y la violencia; desde un análisis lúcido hace una crítica profética contra la sociedad excluyente y el poder opresor; cambia el centro de la autoridad: no es para dominar y tener poder, sino para servir a los pobres y marginados. Todo esto se inspira en el proyecto igualitario del Reino que en lo político es justicia, paz y participación.

### 3. Lo cultural-religioso

#### 3.1. El pueblo a través de la historia

Elemento fundamental de la fe de Israel es la *elección* por parte de Dios como *pueblo suyo*. Todos los temas teológicos judíos tienen aquí su consistencia: promesa, liberación y éxodo, alianza, ley, unidad tribal, monarquía, sucesión davídica, sacerdocio, templo, culto, mesianismo.

Lo ha elegido no por méritos sino por misericordia, por la que ve su opresión, oye sus clamores, decide bajar a liberarlo y establece con él una Alianza. La liberación política la vive Israel como hecho religioso que lo capacita para ser aliado de Dios, quien sólo se alía con un pueblo libre. Resalta como característica de la identidad del pueblo el que es fundamentalmente comunitario, con una comunidad que abarca no sólo a los contemporáneos sino a todos los miembros del pueblo a lo largo de la historia, con los que forma un *gran-Yo corporativo*, que conserva memoria histórica de su identidad.

De la Alianza se derivan obligaciones morales para Israel, que concretan el designio de Dios respecto de las relaciones interhumanas y respecto de la vida. Pero hay dos concepciones legales en pugna: la que considera que la vida y la identidad del pueblo se juega en la justicia y la misericordia, y la que piensa que lo que es cuestión de vida o muerte es más bien la pureza ritual y lo referente al culto en el templo. La primera da primacía a la gratuidad, la segunda, al mérito; la primera origina la igualdad; la segunda propicia una estructura de desiguales, de diferencia y separación, un mundo de exclusividad y de exclusión. La segunda predominará desde la época del exilio babilónico; los fariseos y sus escribas, en un afán de determinar hasta lo último la voluntad de Dios, llegarán a la inflación de la pureza (613 mandamientos) que caracterizará la sociedad religiosa en tiempos de Jesús.

Fundamento de esta Ley de la Pureza es la concepción de un Dios cuya santidad consiste en su separación, alejamiento y aislamiento del profano, para el que su cercanía es causa de muerte. Su ira se aplaca mediante sacrificios, que a su vez necesitan mediadores, los sacerdotes, cúspide de esa estructura piramidal dividida en puros e impuros. Ese mi-



nisterio será para ellos su fuente de identidad, de subsistencia, de poder e incluso de lujo.

La determinación de esas leyes estará en manos de los escribas; su aplicación minuciosa refuerza ideológicamente la estratificación social y la marginación del pueblo, incapaz de conocer siquiera, y menos de cumplir, la casuística de los 'sabios y entendidos'. La 'pureza' se hace inasequible a las mayorías y se convierte en privilegio y motivo de seguridad para unos cuantos que, con sus méritos, creen asegurarse la bendición de Dios. La gratuidad de la elección, origen de la fe y de la identidad de Israel, queda relegada a segundo plano. Se piensa que el cumplimiento fiel y exacto de la Ley es lo que acelerará la venida del Reino, conquistado por méritos propios.

### 3.2. El pueblo en tiempos de Jesús

Es un *pueblo abandonado* por sus guías espirituales, que viven un doble juego de complicidad con los romanos y defensa de sus propios intereses. Los fariseos, gente del pueblo, lo desprecian por ignorante de la ley y por impuro; los escribas les cierran la puerta del conocimiento; los esenios evitan todo contacto con ellos.

La ideología dominante les ha metido en la cabeza la idea de que, como no son de los *puros*, están *excluidos del núcleo escogido por Dios*. La idea de que Dios es un Dios de selectos, la inflación de la pureza, ha secuestrado la esperanza del pueblo profano, excluido del Reino. Dios queda encerrado en el espacio sagrado, lugar donde se protege de la impureza, y en manos de los elegidos que lo 'administran'.

La memoria histórica de la elección se le convierte así al pueblo en recuerdo doloroso: no se ha cumplido, y ellos están excluidos. Las dominaciones pasadas han sido castigo de la infidelidad; pero ¿ahora qué pasa? Los fariseos culpan al pueblo; los saduceos dicen que ellos son los elegidos de Dios, y que no hay nada que esperar en el futuro; los esenios se consideran los únicos que entrarán al reino y lo desprecian. ¿Quién tiene la razón? ¿Cuál es el futuro que se abre para ellos? ¿Qué pueden esperar?

Ese pueblo *expectante* se debate *desorientado* entre la desesperanza y la inquietud mesiánica, y desorientado también ante la división que enfrenta a los grupos dirigentes entre sí. Se guía por las doctrinas fariseas, acude a los sacerdotes saduceos, va tras el Bautista, aclama a Jesús y, ante los rumores de un fin ya próximo se pregunta si no tiene ninguna alternativa...

Es, en síntesis, un pueblo excluido por impuro; sin derechos, maldito, abandonado por sus pastores, marginado, expectante, desorientado.

### 3.3. La respuesta de Jesús

Jesús es uno más del pueblo; nunca perteneció a ningún movimiento de 'selectos', llámense fariseos, esenios, escribas, saduceos, sacerdotes, ancianos... No tiene ninguna autorización oficial para enseñar o interpretar. Su pertenencia a Galilea lo marca como marginal e impuro, y se refleja en la manera como se identifica con las corrientes de pensamiento más vinculadas con las tradiciones proféticas o levíticas (ley de la Alianza, provenientes históricamente del Norte), y en la manera como se opone a las corrientes vinculadas con las tradiciones del Sur, de tipo sacerdotal (ley de la Pureza).

Discípulo de Juan Bautista, pronto se distanciará de él tanto en su práctica como en su concepción de Reino: espera un juicio de salvación, no de venganza ni de condenación (cf 13,20.22.27). Espera el Reino de Dios (1,15), no el de Israel o el de David (12,35-37) y menos el suyo propio como Mesías. Así se distancia también de las expectativas de los fariseos, de los esenios, de los grupos de resistencia y del pueblo.

Da mucha importancia a lo material y a lo corporal en la salvación, que entiende como presente ya en la historia en favor de los excluidos, aunque no reducida a eso. Por esto toca a los enfermos: para mostrar la cercanía de Dios, aunque sabe que así viola (provocativamente) los preceptos de pureza que prohibían tocar a los impuros, so pena de quedar excluidos de la presencia de Dios. Pero con esto está atentando contra la estructura excluyente del Centro, al declararlos reincorporados al pueblo de Dios, del que su enfermedad (o su pecado) los excluían, según las interpretaciones oficiales.

Todos los elementos centrales que daban consistencia al Centro religioso quedan cuestionadas: Templo, sábado, Ley de la pureza, Mesías davídico, elección excluyente de los demás pueblos, guerra santa, autoridad de Moisés, de escribas, sacerdotes, saduceos, fariseos... El centro mismo de la experiencia religiosa y del acceso a Dios queda *subvertido*: es el amor, no el culto, no la pureza, no el saber sobre Dios. Así abre la puerta del Reino al pueblo, a los excluidos: no necesitan saber, ser de los selectos; basta que amen; no es cuestión de lugares o de tiempos sagrados, sino de vida diaria. Más aún: ellos son el verdadero objeto de predilección de Dios.

El pueblo ha sido abandonado por sus pastores (6,34); ese pueblo necesitado será para Jesús la medida de su práctica, que tiene como finalidad ayudarlos a recuperar ante sí mismos y ante la sociedad el lugar que nunca han perdido ante Dios.

En este terreno se mueve específicamente la acción de Jesús, quien abre realmente una alternativa al pueblo, al revelarles la preferencia del Padre por los pobres, desde su decisión de dar y defender la



vida; así aviva la esperanza secuestrada del pueblo. Corrige la concepción mesiánica de venganza y rompe el círculo excluyente de la Pureza. Desautoriza al Centro religioso como intérprete de la Ley, y reincorpora a los marginados. Hace una profunda crítica profética respecto del culto y observancias rituales como pretendido acceso a Dios. Cambia el centro de la ley: la vida no se protege en el terreno del saber o del ser puro, sino del amar. Esto lo enseña con autoridad para reinterpretar la Ley con su práctica misma. Y todo nace de la manera como entiende el proyecto igualitario del Reino en el terreno religioso: consiste en la fraternidad de quienes son hijos del Padre común; esa fraternidad debe vivirse en la verdad y en la libertad del amor.

#### 4. Conclusión

Todo este recorrido nos ayuda a situar la práctica de Jesús: el Hijo de Dios, el Mesías está orientado total y exclusivamente a la tarea del Reino: a proclamarlo y a ayudar a la gente a disponerse a recibirlo. Ve que el problema principal para eso se sitúa en el terreno religioso, en el que los jefes han secuestrado al Dios del pueblo y le han quitado a éste su esperanza en la promesa. Con el Centro religioso es su enfrentamiento más duro y certero.

Pero desde ese enfrentamiento que se da en una primera etapa en Galilea, y luego lo llevará hasta Jerusalén para desenmascararlo en el Centro mismo, incide en todos los otros niveles de la existencia única del pueblo: en lo económico, material y corporal, en lo político y social, y afecta los intereses creados de los poderosos que se mueven en esas esferas.

Y así precisamente es como se nos revela en qué consiste *ser Hijo en la historia*: en preocuparse por la causa del Padre, que es la causa de la vida, particularmente puesta en juego en la causa del pobre. Así, mirando por el pobre, el excluido, el marginado, mira por el Padre y su Reinado. Pero todo esto lo hace no desde el poder que se impone sino desde el amor que se ofrece. Este es el misterio de la *kénosis* o vaciamiento, que es el modo de ser de Dios en la historia.

#### Bibliografía

- Aguirre, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, (Bilbao, 1987).  
 Blank, J. *Jesús de Nazaret; historia y mensaje*, (Madrid, 1982).  
 Cazelles, H. *El Mesías de la Biblia*, (Barcelona, 1978).  
 Echegaray, H. *La práctica de Jesús*, (Salamanca, 1982).  
 Flüsser, D. *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid, 1975).  
 Gerhardsson, B. *Prehistoria de los evangelios*, (Santander, 1980).

González Faus, J.I. *Jesús y los ricos de su tiempo*, (México, 1987).

Guevara, H. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, (Madrid, 1985).

Jeremías, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*, (Madrid, 1977).

Leipoldt, J. & Grundmann, W. *El mundo del Nuevo Testamento*, (Madrid, 1973).

Nolan, A. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, (Santander, 1981).

Paul, A. *El mundo judío en tiempos de Jesús; historia política*, (Madrid, 1982).

Perrot, Ch. *Jesús y la historia*, (Madrid, 1982).

Saulnier & Rolland, *Palestina en tiempos de Jesús*, (Navarra, 1981).

Schottroff, L. & Stegemann, W. *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, (Salamanca, 1981).

Schürer, E. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vol., (Madrid, 1985).

Theissen, G. *Sociología del movimiento de Jesús*, (Santander, 1979).

Trilling, W. *Jesús y los problemas de su historicidad*, (Barcelona, 1970).



#### NOTAS

1 Con el término 'carne' Juan se refiere a la condición humana limitada, situada en el mundo; el verbo griego *skenoó* significa literalmente *montar la tienda*, que era la habitación de muchos judíos.

2 Ese peligro es el que no logran sortear comunidades orientadas a una espiritualidad de exaltación desvinculada de la historia: su Cristo es una figura intemporal que no genera ningún compromiso con la historia. Para ayudar a su comunidad a superar ese peligro se escribió el primer evangelio, el de Marcos.

3 **Fundamentalismo:** Interpretación de la Escritura de manera literal, sin caer en la cuenta que los conceptos humanos siempre están referidos a una cultura. Un caso muy conocido es la interpretación protestante del pasaje de los **hermanos de Jesús**: el término "hermano" en las culturas orientales se refiere a cualquier grado de parentesco. Su uso en los evangelios no justifica una interpretación literal que atribuya a Jesús hermanos carnales, ni tampoco su significado más amplio basta para probar que no los haya tenido. Para la afirmación católica de que no los tuvo hay que recurrir a la tradición y a otros datos del mismo evangelio.

4 Cf **VV.AA.**, *Lettura molteplice della Bibbia*,

5 Juan Pablo II, *Discurso Inaugural*, III CELAM, Puebla, 28 enero 1979, nn. 1.4-5.

6 En algunos momentos los evangelistas reinterpretan las palabras mismas de Jesús, hasta el punto que puede afirmarse que pocas son las *ipsissima verba Iesu* que nos encontramos en ellas. Joachim Jeremías ha tratado este punto con una erudición impresionante. En otros momentos los evangelistas **releen** y **reescriben** textos del A.T., con una libertad enorme, y siguiendo los métodos rabinicos del *midrash*, es decir, la aplicación de lo narrado o dicho en otros momentos de la historia acerca de otros personajes, a Jesús; tal es el caso, p. ej., de la manera como Marcos modifica las citas de Mal 3,1 e Is 40,3 para aplicarlas a Jesús (Mc 1,2s); es también el procedimiento que siguen los evangelios de la infancia, y particularmente Mateo, que relea las figuras de David y de Moisés y desde ellas interpreta la realidad profunda de Jesús, verdadero Mesías davídico y nuevo Moisés que trae la plenitud de la Ley.

7 Siempre nos acercamos al texto con una actitud previa, que es un elemento constitutivo de la interpretación de un texto. Llegamos a él con un bagaje desde el que lo leemos. Lo importante es no dejarse llevar por preconcepciones arbitrarias: "Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada 'a la cosa misma'... Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una 'buena' decisión inicial, sino verdaderamente 'la tarea primera, constante y última'. Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aun a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta en seguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo que, por supuesto, tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración de sentido" Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Salamanca 1977), pp. 11-27.

8 "Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia no puede ser contenido válido de la evangelización"

9 Las afirmaciones sobre un posible zelotismo de algunos de sus discípulos parecen hoy inconsistentes, a pesar de los excelentes estudios de Cullmann (*Dieu et César*, París 1956; *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, 1973) y Hengel (*Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, 1973); el profesor Guevara ha probado suficientemente desde el punto de vista histórico la inexistencia de un movimiento propiamente tal en tiempos de Jesús (*Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985); A. Paul tiene un breve estudio sobre el particular en *El mundo judío en tiempos de Jesús*; historia política, Madrid, 1982. El libro de Brandon, *Jesús and the Zealots* violenta el significado de los textos y la realidad histórica para sus conclusiones, como también los que son tributarios de su posición. Con esto rectificó una posición mía tomada antes de la publicación de los libros de Guevara y de Paul, en que doy por sentado el que algunos de los

discípulos pudieron ser zelotas, aunque nunca afirmé lo mismo respecto de Jesús. Sin embargo, eso no justifica de ninguna manera que se atribuya a Jesús una postura apolítica y, menos aún, una postura irenista respecto de la dominación romana, por la que le sería indiferente a Jesús esa dominación que era al mismo tiempo política y religiosa, es decir, atentatoria contra los derechos de Dios sobre Israel. Jesús dejó clara su manera de pensar respecto de los poderes políticos y religiosos de su tiempo (cf Mc 10,35-45). Respecto del pago del impuesto, suponer que Jesús defiende los supuestos derechos del César implicaría atribuirle una aprobación del culto dado al emperador, del que la moneda romana es parte importante, y que le reconoce derechos de dominio sobre el pueblo del que únicamente Dios es Rey. Una tal **relectura** no sólo es débil históricamente sino que es injusta contra la fidelidad de Jesús al Padre y a su Reino.

10 Lo económico: lo referente a las actividades encaminadas a producir la base material indispensable para la existencia de la sociedad y a las relaciones de producción, distribución y apropiación de lo producido para la vida; lo político, o sea, la organización de esas relaciones dentro de la sociedad, de forma que se garantice el funcionamiento del modo de producción y distribución de los bienes; incluye la forma como se organiza y distribuye el poder, dentro de la sociedad y los mecanismos de coacción que eventualmente sean necesarios para ello; lo cultural-religioso (o lo ideológico, según otros), son las actividades de tipo analítico, cultural, legislativo, simbólico y ritual encaminadas a expresar y retorar la identidad, el asentimiento y la aceptación de la organización social y su legitimidad.

11 Cf Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, pp. 19-74.

12 Cf Ant. Jud. XX, 8,8; 9,2; Jeremías, oc 116.

13 Estos datos se pueden ver en Jeremías, o.c. p 109.

14 "A la vista de las manifestaciones de protesta tan largamente mantenidas se temió entonces que el abandono de la agricultura iba a traer como consecuencia inevitable el bandolerismo porque ellos (los campesinos participantes en las manifestaciones) no podrían pagar los impuestos"; Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, p.43.

15 Sobre el importante asunto de la Ley de la Alianza cf. lo que hemos escrito en C.Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*, CRT, 1986, pp 43-57.

16 Flavio Josefo, *Bell. Jud.* 2, 338.

17 Cf. Theissen, o.c., 53: "La actitud moderada de los jerosolimitanos se apoyaba en intereses comunes del pueblo y la aristocracia en el statu quo de la ciudad y templo... La población ciudadana de Jerusalén no pudo interesarse por semejantes cambios".

18 Esa dominación será motivo fundamental del cisma que origina el reino del norte; cf. 1Re 12,1-16.

19 Sobre este punto cf. F. Josefo, *Ant.* XVII, 293s; Leipoldt-Grundmann, *El mundo del N.T.*, I, 178; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, 69; Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 62-83.

20 Sobre este punto modifiqué mi opinión anterior, expresada en *Jesús, hombre en conflicto*; no se puede hablar de **tendencia zelótica** propiamente en alguno de los discípulos de Jesús, dado que como tal sólo existirá a partir del 66 d.C., según lo ha probado H. Guevara (o.c.) cf *Infra* n.9. Sin embargo, el hecho de que no exista propiamente una resistencia violenta en tiempos de Jesús no es motivo suficiente para negar que exista una actitud de resistencia y una inconformidad popular respecto de la dominación; menos para atribuir a Jesús una aceptación de esa dominación, que se opone a los derechos de Yahvé sobre su pueblo.

21 El término designa no al **ladrón**, sino al rebelde político, al revoltoso, al bandido que altera el orden violentamente. **C**



## MAGNIFICAT: INVERSION DE SITUACIONES

Edouard Hamel  
Exégeta

Unos han querido dar a los vv 51-53 una interpretación puramente espiritualista e inofensiva desde el punto de vista social. Citemos a San Cirilo de Alejandría, quien creía que los "orgullosos dispersados y los poderosos derrocados" eran los ángeles caídos, los sabios de Grecia que habían rechazado el evangelio como una locura, los judíos incrédulos, etc. Otros, como San Alberto Magno, le han dado una interpretación llena de incidencias socio-políticas que conservan toda su actualidad hoy día: Los poderosos que Dios derroca son los que, gloriándose de su poder, lo utilizan sólo para oprimir a los pobres; el poder digno de tal nombre es sólo el que se ejerce dentro de los límites de la justicia y la equidad. A los que ejercen el poder según la voluntad, no según la razón, Dios les derroca de sus tronos. Maurras, en su *Le Chemin de Paradis* da una interpretación socio-política que le escandaliza: Critón se rebela al saber que un Cristo hebreo vendrá al mundo, rescatará al esclavo y, derrocando al fuerte del trono, colocará a los primeros más abajo que los últimos. Maurras, para quien el progreso es necesariamente aristocrático, agradece a la Iglesia que haya sabido acompañar el Magnificat de una música que atenúa el veneno, y que lo haya recitado en latín. En el otro extremo, militantes sudamericanos se alegran de que el Magnificat celebre la caída de los dictadores y de los grandes poseedores de riquezas y proclame el nuevo poder de los "sin poder" que triunfa de la violencia de los poderosos. Citemos una sola de sus adaptaciones de estos versículos: "Hoy nosotros diríamos: todos los señores serán expropiados y nosotros nos reiremos... La Ley de un pueblo sobre otro será abolida, los objetos se convertirán en sujetos, consiguiendo sus justos derechos".

En medio de este mosaico de interpretaciones hay que buscar aquella que tenga más probabilidades

de responder al sentido que Lucas quería dar a estos versículos.

### LA INVERSION DE LAS SITUACIONES

#### La inversión de las situaciones en la literatura clásica

Los versículos 51-53 anuncian un cambio en las relaciones de poder: los pobres, los humildes, los pequeños son socorridos en detrimento de los ricos, de los fuertes y de los orgullosos. Esto es una constante de la historia humana: reyes, emperadores, presidentes han sido brutalmente precipitados al abismo, sea por su propia falta, sea por las circunstancias. Los que se abandonan al poder y al dinero ven pronto resquebrajarse el suelo sobre el cual se creían tan firmemente asentados.

El tema de la inversión de las situaciones se encuentra ampliamente en las grandes obras de la literatura griega. Aristóteles en la *Poética* habla de "la mudanza de la acción en su contrario", es decir, del paso súbito de un estado al estado contrario, de una felicidad repentina, a una desgracia imprevista. Este es, para los autores clásicos, el modo de obrar de la divinidad; unos sacan de ello una regla de prudencia, otros un grito de guerra, otros, en fin, reprochan a la divinidad tales cambios tan crueles. Hesíodo comienza su poema *Los trabajos y los días* con un himno a Zeus, que sirve de advertencia a los nobles y poderosos: "Fácilmente él da la fuerza, y fácilmente él abate a los fuertes, fácilmente doblega a los soberbios y exalta a los humildes..." Esopo en su fábula *Los dos gallos y el águila* dice hablando de la divinidad "eleva al que es humilde y abaja al que está elevado". Para Eurípides este modo de actuar causa pesimismo: "Sí, las cosas más grandes, a menudo la divinidad las abaja, y después las eleva"; es la incertidumbre sobre los criterios de acción de los dioses y la inestabilidad desconcertante de los destinos humanos. Para otros, estos cambios imprevistos provocan el caos, y se lo reprochan a la divinidad.

#### La inversión de las situaciones en el Antiguo Testamento

Para la tradición bíblica la inversión de situaciones es considerada como una constante providencial que se atribuye a la omnipotencia de Yahvé. Que el orgulloso sea dispersado y el opresor derribado, forma parte de la lógica de las cosas, pero esta ló-



gica está últimamente, fundada en la sabiduría de Dios. Cuando la Escritura nos dice que Dios derroca a los poderosos, nos quiere recordar que las acciones de Dios son más importantes para determinar el curso de la historia que las fuerzas que parecen controlarla desde la superficie.

La acción salvífica de Dios invierte las situaciones establecidas por el orgullo, el poder y la riqueza, tres grandezas humanas, tres autosuficiencias cerradas sobre ellas mismas y en conflicto con Dios. Pero Dios todopoderoso tiene toda iniciativa y conduce la historia de los hombres: "Yahvé enriquece y despoja, abate y ensalza" (1 S 2, 7); "Derriba los poderes establecidos" (Jb 12,9). En la misma línea, entre otros textos, citemos: Jb 22,29; Ez 21,31, Si 10, 14 y 11, 4-6. A causa del carácter tan efímero de las situaciones de poder, el Eclesiástico da a los potentados de este mundo el siguiente consejo de sabiduría, que anticipa las palabras de Cristo: "Cuanto más grande seas, más debes humillarte, y ante el Señor hallarás gracia: Pues grande es el poderío del Señor y por los humildes es glorificado" (Si 3,18-23).

a) *Yahvé ante los orgullosos y los ricos.* Utilizando el vocabulario del Día de Yahvé, Isaiás anuncia una acción fulgurante de Dios que volcará el orgullo del hombre que se eleva contra Dios y contra el prójimo: "Los ojos altivos del hombre serán abajados, se humillará la altanería humana y será exaltado Yahvé sólo en aquel día. Sí, será el día de Yahvé Sebaot contra todo orgullo y arrogancia, contra toda altivez que será abatida..." (Is 2,11-17). Es el triunfo de Yahvé obtenido gracias a la destrucción de todo lo que aliena al hombre, en particular el orgullo, y gracias al reconocimiento de la majestad divina por parte del hombre humillado. Es también una idea frecuente en el A.T. que las fortunas mal adquiridas le serán arrebatadas a su propietario; este empobrecimiento será su castigo: "Tu haber y todos tus tesoros al pillaje voy a dar, en pago por todos tus pecados" (Jr 17,3). "Por haber saqueado a naciones numerosas, te saqueará a ti todo el resto de los pueblos" (Ha 2,8).

b) *Yahvé ante los humildes y los pobres.* Ana, en su cántico celebra la exaltación de los humildes: "Levanta del polvo al humilde, alza del muladar al indigente, para hacerle sentar junto a los nobles y darle en heredad trono de gloria" (1 S 2,8). De manera similar habla el Eclesiástico: "Hay quien es débil, necesitado de apoyo... mas los ojos del Señor le miran para bien, él le recobra de su humillación" (1,12).

c) *El enigma de la prosperidad de los impíos.* A pesar del socorro prometido, los oprimidos continúan como tales, y los opresores también: "Yo quisiera debatir contigo -dice Jeremías al Señor- un punto de justicia, ¿por qué tienen suerte los malos y son felices todos los felones?" (12,1). También el salmista (Sal 73) reflexiona sobre el rico aparentemente impune y se escandaliza por la fuerza de su

triunfo. Pero Dios le hace comprender de repente, que su triunfo es sólo aparente. Y lo hace descubrir una prosperidad de un orden superior que es herencia exclusiva del justo. Saberse por la fe cerca del Señor, conocido y amado por El, esto basta para reconfortar, esperando la hora de la justicia divina. La riqueza y la prosperidad dan una felicidad pasajera e ilusoria que es incomparable con el gozo del pobre que vive con Dios. Israel es invitado a rebasar la idea de una retribución temporal.

d) *El Mesías, protector de los pobres* (Is 61). Israel llega a la conclusión de que la justicia de Dios no se realizará plenamente por el momento, a causa, sobretudo, de la mezquindad de los hombres. La soberanía de Dios se manifestará un día, cuando vendrá el Mesías, detentador de la justicia, que se presentará como Salvador de los pobres: "Yahvé... me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres... a pregonar año de gracia de Yahvé". Este Rey ejercerá su esfuerzo de justicia en favor de los más desheredados. Triunfará por medios pacíficos y hará ante todo obra de beneficencia, de compasión y de amor. Su reino será un reino de justicia y de paz. Pero hay más todavía. Puesto que Israel no escucha la voz de los profetas ni cumple la Ley, la situación parece humanamente sin remedio. Entonces Jeremías y Ezequiel predicen una nueva intervención de Yahvé, anuncian un cambio profundo del corazón que se convertirá en maleable de manera que Dios pueda, finalmente, inscribirle su Ley: una ley nueva y un corazón de carne. El opresor dejará por ello de oprimir, el orgulloso se hará humilde y el rico compartirá sus bienes con el pobre. La justicia vivirá en el hombre a fin de que el hombre pueda vivir en la justicia.

#### La inversión de las situaciones en el Nuevo Testamento

El tema de la inversión de las situaciones se encuentra en varias parábolas de Jesús: el fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14), el samaritano ante el sacerdote y el levita (Lc 10,29-37); el hijo pródigo ante su hermano mayor (Lc 15,11-32); la inversión de las situaciones después de la muerte es ilustrada por la parábola de Lázaro (Lc 16, 19-31). El evangelio también muestra inversiones actuales de situación. La actitud antifeminista de los apóstoles en Lc 24,10-11, que tienen por necedad el anuncio de las mujeres, engendra una inversión de valor: Dios humilla a los que disputaban por saber quién era el mayor (Lc 22,24), pero que ahora son los últimos en creer, y exalta a estas mujeres despreciadas que han creído las primeras. Del mismo modo los paganos llamados posteriormente han pasado delante de los judíos llamados en primer lugar (Lc 13,30).

Jesús cita tres veces el dicho popular ya presente en el pensamiento heleno y judío (Ez 21,31) "todo el que se ensalce será humillado; y el que se humille, será ensalzado" (Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12). La forma pasiva de la expresión en labios de Jesús in-

dica de manera revelada que es por la fuerza de Dios.

La inversión divina de las situaciones ha encontrado en María una anticipación y en Cristo exaltado a la gloria su verdadero cumplimiento: la transparencia paradójica del poder de Dios en la debilidad de la Cruz: "El cual, siendo de condición divina, no rehuía ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo... y se humilló... Por lo cual Dios le exaltó, y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre..." (Fil 2, 6-11).

*¿Por qué Dios invierte así las situaciones?* Pablo da a este modo habitual de actuar de Dios la consistencia de ley, que justifica en estos términos... "Lo que es locura para el mundo Dios lo ha escogido para confundir a los sabios... para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios... El que se gloríe, gloríese en el Señor" (1 Co 1,26-31).

*¿Cómo interviene Dios en favor de los pobres?* Pablo dice tres veces que El los ha escogido; los ha enriquecido de todos los dones espirituales para hacerlos los instrumentos aptos para realizar sus planes de salvación; los promueve también a una posición superior a la que les corresponderá normalmente. Esta gratuidad en la elección les quita todo motivo de orgullo. ¿Cómo actúa Dios ante los fuertes? Las expresiones duras de Pablo "aniquillar", "reducir a nada", no hay que tomarlas al pie de la letra. Dios no aniquila al hombre sino sólo a su orgullo. Demuestra al orgulloso su ineficacia ante él. Esto es una prueba de misericordia para curar el orgullo.

La carta de Santiago habla en términos parecidos, salvo que en él la antítesis elevación-abajamiento es vista en una perspectiva escatológica. Deplora que las discriminaciones sociales se mantengan en el seno de las comunidades cristianas. Incluso en la asamblea litúrgica los ricos y los notables encuentran más consideración, debido a su fortuna y cultura, mientras que los pobres son menos considerados. Santiago habla de una elección divina de los pobres que opera ya una inversión de la pobreza en riqueza de fe, mientras que los ricos sólo acumulan un tesoro amenazado (2, 2.5-6; 5,1). El evangelio se dirige primeramente a los pobres, para quienes la pobreza es riqueza, ante Dios. Liberados de toda atadura terrestre, Dios se da a ellos y les asegura la herencia del Reino. Su verdadera dignidad exige que se les dé un tratamiento diferente del que les da habitualmente el mundo. Los ricos, por su parte, no merecen ninguna preferencia, puesto que oprimen y explotan a los pobres. ¿Hay pues alguna posibilidad para el rico? Mientras que el cap 5, no deja lugar al arrepentimiento, el cap 1 deja lugar a la salvación del rico. La sabiduría cristiana permite a los cristianos operar una verdadera inversión en sus escalas de valores y en su apreciación de las condiciones sociales: "El hermano de condición humilde, gloríese de su exaltación; y el rico en

su humillación, porque pasará como flor de hierba..." (1,9-10). Invita a los ricos impíos y pecadores a humillarse ante el Señor: "La Escritura dice: Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes... lamentad vuestra miseria, entristeceos y llorad... *humillaos ante el Señor y El os ensalzará*". Pedro invita, igualmente, a los cristianos a humillarse bajo la mano poderosa de Dios para ser así elevados: "Revestíos de humildad en vuestras mutuas relaciones, pues Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes. Humillaos pues bajo la poderosa mano de Dios, para que llegada la ocasión os ensalce" (1 P 5,5). El tema de la humildad que engendra concordia es colocado aquí en su contexto religioso.

No nos hallamos, pues, ante un Dios parcial que hace acepción de personas. Ama a todos los hombres, por esto se levanta contra aquellos que por la violencia, la riqueza o el egoísmo, destruyen la vida de los otros. Si El derroca a los poderosos de su trono, si dispersa a los orgullosos, es para que descubran su propia humildad.

### La inversión de situaciones en el Magnificat

El Magnificat está construido alrededor de una serie de verbos de acción. Se trata de saber si se refieren a acción pasada, presente o futura.

Algunos comentaristas, como J Dupont, creen que Lucas quiere subrayar la manera habitual de actuar de Dios. A partir del "caso" María, se opera una generalización. Ya hemos visto cómo en el A.T. la inversión de las situaciones es una constante del hacer divino. El Magnificat se inserta en esta tradición. María canta la grandeza de Dios que actúa continuamente de manera sorprendente, tan diferente de lo que los hombres esperarían. Dios no tiene la misma escala de valores que el hombre. Dios se gira hacia los pequeños, y muestra al mismo tiempo a los poderosos los límites de su poder.

Otros creen que estos verbos se refieren a una acción pasada. Lucas pone en labios de María un himno que habría nacido en el círculo de los *anawin* judeo-cristianos de la comunidad primitiva. Estos verbos de acción se referirían a una acción apenas pasada, la salvación obtenida gracias a la muerte-resurrección de Jesús, suprema manifestación del poder del "brazo" de Dios en favor "de los que le temen". Desde este momento Dios ha elevado a los humildes, dispersado a los orgullosos y derrocado a los poderosos, "los reyes de la tierra y los magistrados que se han aliado contra el Señor y contra su Ungido" (Act 4,26). Puesto que Lucas interpreta la concepción y nacimiento de Jesús a la luz de la cristología y soteriología de la Iglesia primitiva, puede, sin anacronismo, retrotraer esta alabanza de los *anawin* de la comunidad primitiva e insertarla en el evangelio de la infancia, para cantar la concepción y el nacimiento del Salvador. Por su lado Grelot piensa que "el arcaísmo de las expresiones concordaría bien con una composición debida



a María misma, en el cuadro de la Iglesia naciente, donde Lucas la muestra asidua en la oración con los Doce; meditando, entonces, en su corazón los acontecimientos vividos por ella, puede medir el alcance de las promesas de Dios cuando éstas habían ya sido cumplidas en plenitud".

El Magnificat es un salmo cristiano que celebra un acontecimiento bien preciso: el acto de misericordia suprema y definitiva, el nacimiento-muerte-resurrección-exaltación del Mesías Señor. Este acto se sitúa en la línea veterotestamentaria, pero la supera. También el vocabulario se enraza en el A.T., pero tejido de manera enteramente nueva para formar una tapicería neotestamentaria. Desde ahora Cristo es el único Señor que reina sobre todo y sobre todos. De golpe, las relaciones sociales han sido sacudidas, relativizadas y modificadas profundamente. Ante el Cristo en gloria, no valen las diferencias sociales: todos son iguales. Los poderes humanos han perdido su carácter absoluto. Y en este sentido el Magnificat denuncia la mentira e ilusión de los que se creen los señores de la historia. El mundo y sus riquezas han sido exorcizados por el poder de Cristo resucitado. Cristo proclama y protege los derechos de los débiles y limita los de los fuertes. Los poderosos, los orgullosos han sido derrocados; los ricos, obligados a compartir, se van con las manos vacías. Se trata de una refundición profunda de las relaciones humanas gracias al señorío de Cristo y a la transformación profunda de los corazones (Jr 31,31-34; Ez 36, 26-27). De ahora en adelante la autoridad puede hacerse servicio y la riqueza puede ser compartida.

Tomado al pie de la letra, el Magnificat parece contemplar una revolución catastrófica en la que los proletarios alcanzan un gran triunfo ante la clase privilegiada. Esto estaría en la línea del pensamiento griego, de la espera judía y de la óptica de los revolucionarios actuales. Pero hay que notar que en la Nueva Alianza, la inversión de las situaciones efectuada por Dios ha perdido el carácter espectacular de los días del Exodo y las guerras santas. Se trata de fenómenos escondidos que sólo descubren los ojos de la fe. Su culmen es la Encarnación del Hijo y su exaltación a la derecha del Padre, que no tiene nada de sensacional ante la mirada humana. El Mesías poderoso, victorioso y guerrero esperado por los judíos, es recibido por María es un momento en que no cambia nada: la ocupación romana continúa, el pecado triunfa. La salvación se da en el silencio y la oscuridad, entre los pobres y humildes, a aquellos que saben ver.

Bajo la ley del Espíritu ha habido un proceso de interiorización, característico de la nueva era. Y ello mismo ya es también una inversión de situaciones. No se trata de una manera de actuar violenta como es el estilo de los hombres.

María puede alegrarse, sin que en ella haya nada de resentimiento, de que Dios disperse a los orgullosos, derroque a los poderosos y deje a los ricos con las manos vacías. Ya que son actos de poder que, al mismo tiempo, lo son de misericordia. La

victoria de Dios es signo de su amor por los poderosos y los ricos a quienes sólo puede amar en la pobreza y humildad, puesto que es desde esta situación desde donde le acogerán como Señor y Salvador.

*A los hambrientos ha colmado de bienes (v 53).*  
¿De qué hambrientos se trata? Ciertamente de los pobres materiales. Para ellos la Buena Nueva de la salvación significa que los primeros en ser bendecidos no serán los poderosos y los ricos que les tiranizan. Pero, en Lucas, la pobreza a la vez que económica, está ligada a actitudes interiores. El binomio orgullo/humildad apunta no a una situación económico-social, sino a una actitud de corazón. Vinculada a la humanidad, la pobreza adquiere un alcance que la disocia del plan económico y la relaciona con los imperativos morales y las actitudes espirituales que no implican por sí mismas la pobreza económica. El pobre es, ciertamente, el desposeído que no sabe cómo salirse de su situación de opresión, pero es al mismo tiempo el que grita su pena y su dolor a Dios protector de los débiles de quien espera recibir la salvación y el socorro. Lucas considera al pobre en la totalidad de sus relaciones, no sólo ante el rico y el poderoso, sino también ante Dios.

¿De qué bienes es colmado? Hay una buena nueva para el presente y otra para el futuro. Las gestas históricas de Cristo (milagros, acogimientos) son ya signos actuales y anticipaciones de la plena victoria sobre el mal y la pobreza. Pero esta buena nueva tiene también una dimensión escatológica: el anuncio de un futuro mejor que no cambia la condición de los pobres que son así invitados a la esperanza en el Dios protector de los pobres. La buena nueva para el pobre es que ya desde ahora Dios está de su lado. Pero en el plano económico ¿qué alivio actual reporta? No trae una saturación de bienes económicos por la que el pobre súbitamente se convertirá en rico, o el oprimido de ayer en opresor de mañana. La dimensión escatológica no dispensa, ciertamente, de la responsabilidad actual ante los pobres y oprimidos, pero relativiza también cualquier buena nueva que excluyera esta dimensión. Normalmente no habrá ningún otro "milagro" económico en favor del pobre, más que el compartir, cosa que según el Evangelio es un grave deber (Mt 25,46).

Aunque el pobre se encuentre en una situación sin salida humana, la buena nueva que proclama el Magnificat constituye para él una inmensa esperanza. Dios es más poderoso y fiel que los hombres. A pesar de la mezquindad y del egoísmo, individual o colectivo, el pobre es invitado a ponerse en manos de Dios: es invitado a la mesa del Señor (Lc 14,21). Jesús no ha pensado jamás que la condición social pudiera por sí sola atraer la salvación. Riqueza y pobreza, poder e impotencia ofrecen sus tentaciones y sus medios de salvación. Jesús, sin embargo, se muestra impresionado por los peligros de la riqueza y por las ventajas de la pobreza y de la debilidad.



## UNA ACTUALIZACION PARA NUESTRO TIEMPO

Los temas veterotestamentarios que llegan hasta el Magnificat, para los que es esencialmente Dios quien actúa, hay que interpretarlos desde los datos neotestamentarios. Una vez vuelto al Padre, Cristo actúa "con toda la fuerza de su brazo" a través de la obra de los discípulos; "el que crea en Mí, hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún" (Jn 14,12). Estas obras no pueden ser otras que la caridad fraterna. El Magnificat nos invita a la acción, nos indica su objetivo, y nos hace atentos a los medios.

### El poder se torna servicio

Bajo la ley de Cristo se ha operado una inversión. Las antiguas categorías de poder han perdido su significación a favor de la categoría de servicio, de *diakonia*: "Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos..., pero no así vosotros, sino que el mayor sea como el menor... Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve" (Lc 22,25-27). El ejercicio del poder es necesario, aunque sólo fuera para proteger a los pobres y crear una sociedad más justa. Pero el poder de Dios se manifiesta allí donde los que gobiernan toman partido por los pobres, empleando la vía, no de la arrogancia y del poder, sino del servicio. Pablo dirá: "Que los que gobiernan lo hagan como si no gobernarán" (cfr 1 Cor 7,30). En el relato del juicio final, Cristo nos indica la manera de ejercer la autoridad que ha de servir de ejemplo a las autoridades humanas. El Rey-Juez se distingue en que defiende a los pobres y pequeños. Su autoridad está en pedir cuentas a los hombres sobre su relación con los pobres. Choca esta noción de autoridad con la de todas las autoridades políticas de hoy.

### La bienaventuranza bíblica del compartir (Hch 20,35)

La Iglesia ha buscado desde su origen dar signos tangibles de que en el Reino no habrá miseria. "La multitud de los creyentes... no llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común. No había entre ellos ningún necesitado..." (Hch 4,32-35). La comunidad primitiva ha buscado vivir su esperanza de más justicia para los pobres, que sentía como ligada a su misión. En este momento se realiza el cambio de corazones del oráculo de Ezequiel. Este compartir provoca ya una inversión pacífica y no violenta de las situaciones. Bajo la acción del Espíritu los primeros fieles corrigen los desequilibrios sociales; los opresores comprenden, finalmente, que no deben oprimir más y los ricos, que deben compartir.

Lucas ha visto en los sumarios de vida cristiana (Hch 2, 42-48; 4, 32-35) su ideal de actitud cristiana frente a las posesiones, y por así decirlo su solución al problema de la pobreza. Es para nosotros una invitación el oír que a "los hambrientos ha col-

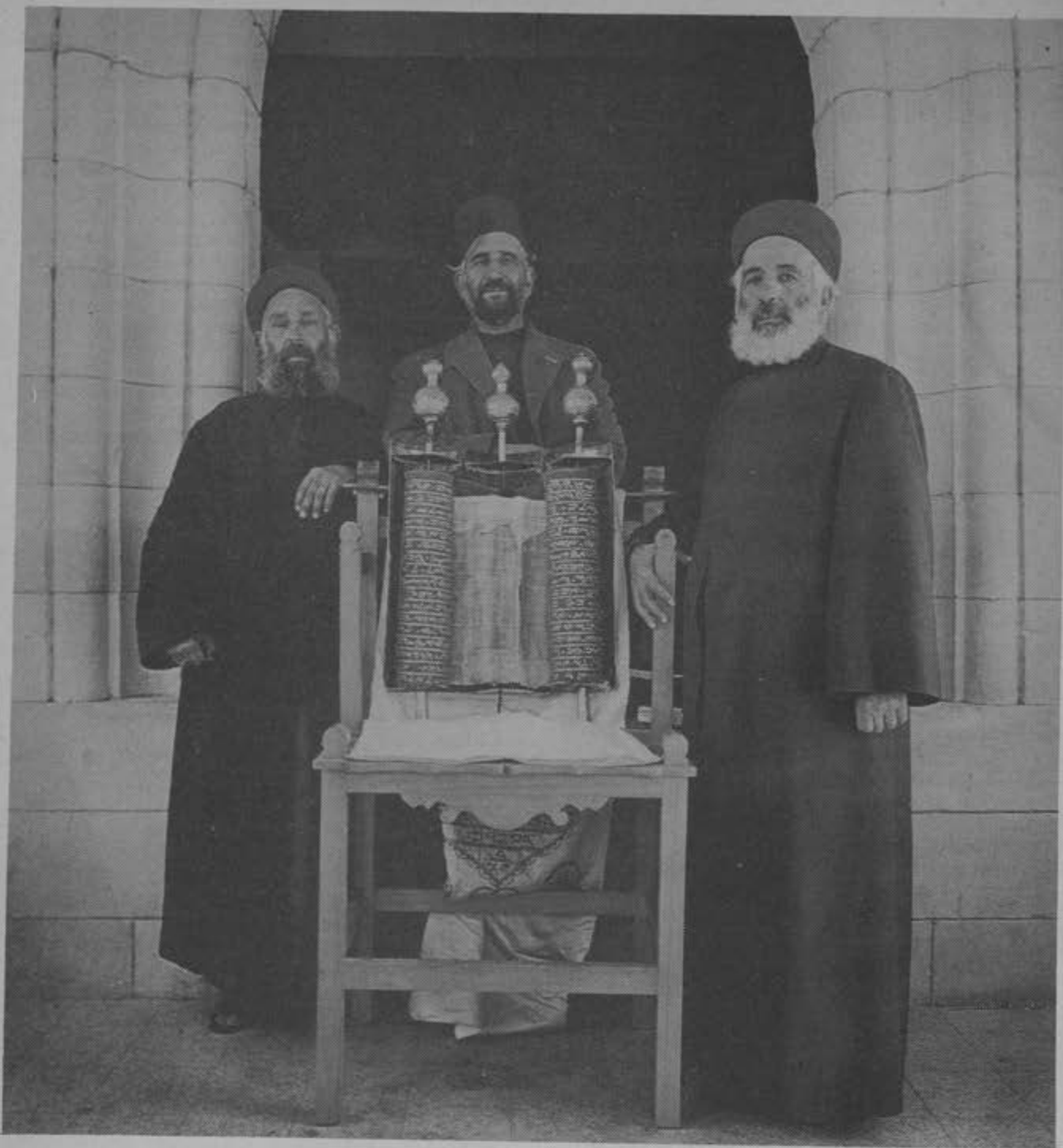
mado de bienes" porque nos remite al "tuve hambre y me diste de comer". El Cristo protector de los pobres nos responsabiliza a nosotros. El Antiguo Testamento -dice el P Grelot- funda la justicia sobre la atención dada al pobre; donde se pierde el grito del miserable, la comunidad vive en la injusticia. El pobre no es bienaventurado por su pobreza, sino porque ve que se le abre el Reino. Las bienaventuranzas, no nos permiten resignarnos a la miseria de los hombres. Cuando Jesús pronuncia las bienaventuranzas, cura al mismo tiempo a los enfermos y multiplica los panes, para mostrar que se empiezan a cumplir. Las bienaventuranzas sólo se anuncian cuando la caridad estalla en el mundo como un signo de la presencia divina.

A quien privilegia a los pobres y pequeños y se encarga del otro, se le promete la bienaventuranza bíblica del compartir, según la palabra de Pablo: "Os he enseñado que... hay mayor felicidad en dar que en recibir" (Hch 20,35).

No se trata, con todo, de un cambio de roles, de hacer nacer una clase de nuevos ricos, que a su vez se harán opresores. Ni hartar a los pobres de bienes materiales, ni reducir al rico a la mendicidad, sino *compartir*. (cfr 2 Co 8,13-15). Si Maurras ha hablado del veneno del Magnificat, si ciertos cristianos por el socialismo ven en el Magnificat un canto revolucionario, es que sitúan demasiado bajo el punto de mira de los vv 51-53, dándoles una interpretación demasiado fundamentalista y no leyéndolos a la luz del misterio de María, desde las enseñanzas y ejemplos de Cristo. El cristiano no puede pretender unir su acción a la de Cristo si recurre a medios que ofenden la justicia. De ninguna manera los unos contra los otros en el odio, ni los unos sin los otros, en el egoísmo; sino los unos con los otros en el amor, en un esfuerzo de mutua solidaridad y responsabilidad.

El mensaje del Magnificat es duro para los creyentes, especialmente en medio de la sociedad de consumo, donde los criterios principales son la eficacia, el poder, la posesión. En medio de ella es difícil no querer ser rico. Introduciendo el Magnificat en el evangelio de la infancia, Lucas inserta ya el escándalo de la cruz en la buena nueva de la salvación. El Magnificat anticipa el Jesús de Lucas que predicará que la riqueza y el poder no son los valores reales, puesto que ante Dios no son nada.


Si Dios está del lado de los pobres, ¿de qué lado estará la Iglesia? En un mundo como el nuestro donde la distancia entre ricos y pobres, naciones o individuos, parece ensancharse constantemente, donde la presión de los poderosos sobre los pequeños, naciones o individuos, no parece que disminuya sensiblemente, predicar y buscar la obtención de la igualdad entre todos significa, prácticamente, ponerse al lado de los pobres y de los pequeños. Esta preferencia práctica opera ya una inversión de situaciones, ya que ella tiende a restablecer en el seno de la sociedad el equilibrio roto.



## CONCLUSION

El Magnificat está orientado hacia Dios, pero hacia un Dios que, a su vez, está orientado hacia los hombres, un Dios que tiene debilidad por los pobres, los desgraciados, los oprimidos. Los vv 51-53 no son una mera yuxtaposición al resto del Magnificat; ponen una tensión dialéctica fecunda, la que existe entre el amor de Dios y el del prójimo, el vertical y el horizontal, el cristiano y el humano. Hay que rechazar, pues, la interpretación místico-espiri-

tual que edulcora estos versículos, y la interpretación puramente secular que transforma el Magnificat en un canto revolucionario, donde Dios es invocado para bendecir y autorizar la violencia injusta, donde el Poder -aquellos que lo detentan y aquellos que lo pretenden- se erige en juez despiadado, tomando el lugar de Dios. La interpretación más exacta es la teológico-social que daba S. Alberto Magno.

Condensado del original: "Le Magnificat et le Renversement des Situations", *Gregorianum*, 60 (1979). 



## MENSAJE PASTORAL A LAS CEB's

Queridas Hermanas, queridos Hermanos:

Todavía está fresco en la memoria de las CEB's el recuerdo gozoso y cuestionador de la experiencia de Iglesia vivida en Río Blanco, Ver., el pasado Octubre durante los Encuentros Latinoamericano (II) y Nacional (XIII) de CEB's. Ocho días de calurosa acogida eclesial, de intercambio de experiencias, de reflexión, oración y celebración creyente, que pusieron delante de los ojos de quien quiera ver la vitalidad eclesial y misionera de las CEB's en América Latina de hoy; y que ayudaron a profundizar, más específicamente, el significado cristiano y evangelizador de la participación de los miembros de las CEB's en el ámbito político de nuestro país.

Nos dirigimos ahora fraternalmente a Uds., y los saludamos en este tiempo de celebraciones significativas que son una oferta de la bondad de Dios a nuestra libertad agradecida, una llamada a conversión y una exigencia de mayor fidelidad. En efecto, queremos ver la vida de las CEB's de nuestro país enmarcada en los 20 años de Medellín y 10 de Puebla, en los 500 años de la primera evangelización de nuestras tierras; motivo todo ello, repetimos, de agradecimiento e impulso renovado en el anuncio de la Buena Nueva de Jesús.

Nos expresamos como Obispos que, en cercanía pastoral y fraterna, hemos caminado durante años en medio de las CEB's. Queremos reconocer en ellas la presencia del Espíritu de Jesús que renueva a su Iglesia y la envía en misión a este mundo. Queremos, desde nuestro encargo pastoral reflexionar sobre esa vida. Queremos dar testimonio de lo que ella va significando para nosotros como pastores y como creyentes. Queremos alentarla y ayudar a identificar en ella los retos y perspectivas que nos aparecen más importantes para el futuro próximo.

Queremos asimismo que nuestras reflexiones puedan llegar a todo el Pueblo de Dios a quien servimos y, en él, a todos nuestros hermanos Obispos,

con quienes estamos en comunión respetuosa y fraterna.

Con esto esperamos contribuir al desarrollo de esa vida que, como gracia y a la manera de humilde semilla, el Espíritu de Dios está haciendo brotar en nosotros.

### EL MOMENTO QUE VIVIMOS

Nos dirigimos a Uds., Hermanos, conscientes de la situación actual en la que la vida del pueblo está continuamente y de distintas formas amenazada, en la que la injusticia y la desigualdad económica, social y cultural rayan en el escándalo y levantan un clamor en el pueblo, claro, creciente y, en ocasiones, amenazador (Pue 89). Esta situación como dice el Papa Juan Pablo II, no puede verse con optimismo, sino que causa en nosotros inquietud (Ver "Sollicitudo Rei Socialis", 13-16).

Nos dirigimos a Uds., Hermanos, en este momento de crisis económica y política en nuestra patria, que exige de nosotros mayor claridad y compromiso con el pueblo pobre, oprimido, creyente y en camino de liberación, que toma conciencia de su dignidad y sus derechos y se organiza; que exige espacios de participación y corresponsabilidad en la vida democrática.

Lo hacemos en este momento de vigoroso impulso de renovación eclesial iniciado en el Vaticano II donde la Iglesia se redescubre Pueblo de Dios misionero en la historia; impulso proseguido en Medellín donde ella misma se coloca conscientemente en el reverso de la historia, y reforzado en Puebla donde expresa una clara, valiente y profética opción preferencial por los pobres.

Este impulso, verdadero desplazamiento hacia "un nuevo modo de ser Iglesia", se expresa muy vivamente en las CEB's (ver documento de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, nov. 1982, sobre las CEB's no. 79). Son ellas escuelas de comunión y participación, de espiritualidad confiada y solidaria, de compromiso que quiere encarnar el amor hasta el don de la vida por los hermanos.

### EL CAMINAR DE LAS CEB's Y NUESTRO ACOMPAÑAMIENTO PASTORAL

Las CEB's surgieron hace más de 20 años en nues-



tro continente latinoamericano como un don y una promesa de Dios a nuestro pueblo en proceso de liberación. Recibieron su carta de ciudadanía en Medellín, que las considera "primer núcleo de estructuración eclesial" (Past. Cjto. 15) y fueron saludadas por Puebla como "motivo de alegría y esperanza para la Iglesia (PUE, 96).

Desde entonces a esta fecha, las CEB's, integradas en su mayoría por gente pobre, se han multiplicado y se han mostrado auténticamente evangelizadoras anunciando la Buena Noticia del Reino de Dios en los más diversos ambientes: barrios, colonias, rancherías, poblados. Han sabido unir fe y vida asumiendo los retos que ésta plantea. Han sido también fuente de servicios y ministerios en respuesta a las necesidades del pueblo y a la misión recibida de Cristo: han vivido en el espíritu de las bienaventuranzas.

Las CEB's han ido descubriendo y anunciando el plan de Dios como proyecto de vida para todos los hombres, en primer lugar para los pobres. Han sabido denunciar con valentía lo que se opone a él, y han dado testimonio de entrega, de perseverancia, de humanidad, solidaridad y confianza plena en la fuerza de Dios.

Todo esto lo hacen fundadas en las fuentes de la Revelación, en particular la lectura de la Biblia en comunidad, según el Magisterio Conciliar expresado en la Constitución Dei Verbum. Así, en el centro de la vida de la CEB, está la Palabra de Dios que ilumina su vida y refuerza su compromiso.

Desde esta experiencia vamos constatando que la vida de las CEB's, a semejanza de la levadura en la masa, apunta a ir renovando poco a poco la totalidad de la Iglesia y de la misma sociedad. Las CEB's son "focos de evangelización y motores de liberación" (PUE, 96). Y esto porque en ellas -comunidades reunidas en torno a la Palabra- van surgiendo y consolidándose relaciones de amistad, de cariño, de confianza y apertura; porque en ellas se propicia la participación; porque crece la solidaridad con los de cerca y los de lejos. Encontramos una gran sensibilidad ante el sufrimiento del pueblo y un compromiso de lucha verdadera, paciente y activa por un cambio de la situación que golpea a los sectores populares. Encontramos en ellas la alegría de la fe, de saberse miembros de la Iglesia en comunión con sus Pastores.

Tal caminar no ha estado exento de problemas y dificultades. Las CEB's son conscientes de sus limitaciones y fallas; apatía, defección de algunos miembros, inconsistencia en el compromiso cristiano.

Para que siga avanzando la vida de Dios y de su Iglesia en ellas y para que vayan sorteando adecuadamente esos obstáculos es necesario el acompañamiento pastoral de nosotros Obispos, de acuerdo a nuestro carisma y tarea Episcopal.

En este acompañamiento a las CEB's nosotros mismos, evangelizadores, hemos sido evangelizados por los pobres. Nuestro acercamiento y relación con ellas nos han hecho palpar más vivo que nunca el proyecto de Dios y también el proyecto de muerte que se le opone.

Desde esta experiencia cristiana queremos entroncar con la corriente viva de la tradición eclesial de estos últimos tiempos. En otros momentos han hablado algunos hermanos nuestros sobre las CEB's. Sería interminable hacer mención de ello. Sólo queremos recordar algunas intervenciones que consideramos particularmente iluminadoras. "Señalamos con alegría, como importante hecho eclesial particularmente nuestro y como esperanza de la Iglesia!" (EN 58), "la multiplicación de pequeñas comunidades...". "Son ambiente propicio para el surgimiento de los nuevos servicios laicales" (PUE, 629); "...son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo" (PUE, 643).

Por ello, asumimos nuevamente nuestro compromiso: "Como pastores queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades Eclesiales de Base, según el espíritu de Medellín y los criterios de la Evangelii Nuntiandi 58" (PUE, 648). "Las CEB's han de ser una experiencia comunitaria integral de Iglesia en lo pequeño... Son un grupo de personas con intereses y objetivos comunes, reunidos en Cristo a través de una relación humana primaria entre sí, en un esfuerzo de vivencia de la fe, de la esperanza y el amor, en un proceso continuo de conversión y siendo señal y testimonio de Iglesia, en la Comunidad mayor donde se encarnan" (Homilía del 1er. Encuentro Regional de CEB's en Guadalajara 19 Sep. 1982. Cardenal José Salazar López).

Detrás de este compromiso está aquel otro que asumió el Papa Juan XXIII al inicio del Concilio Vaticano cuando dijo que "La Iglesia se presenta tal como es y desea ser: la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres" (Cfr. Radiomensaje de 11.9.1962, AAS 54 (1962) 682). Ese mismo fue el mensaje del Papa Juan Pablo II en su visita a Brasil.

En ese país han tenido un particular desarrollo las CEB's. En el documento mencionado señalan: "Son centros de evangelización, instrumentos para la construcción del Reino y agentes de libertad y desenvolvimiento en la búsqueda de la concretización de las esperanzas del pueblo" (cfr. "Directrices sobre las CEB's, documento de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil no. 23, y el documento del Sínodo de los Obispos de 1985, en la relación final 11.C,6).

"Vemos con alegría que la parroquia se convierte en comunidad de comunidades, cuando es ella el epicentro dinámico de las comunidades de base... que la dinamizan, y que a la vez, se nutren de ella" (Mensaje al pueblo de Dios, Sínodo de los Obispos, No. 10, Oct. 1987).

"Para que todas estas parroquias sean verdaderamente comunidades cristianas, las autoridades locales deben favorecer... las pequeñas comunidades eclesiales de base, también llamadas comunidades vivas, donde los fieles pueden comunicarse la Palabra de Dios y manifestarse en el recíproco servicio y en el amor; estas comunidades son verdaderas expresiones de comunión con sus pastores" (Exhortación Apostólica "Christifideles Laici", n. 26-1988).

## EL SER Y LA MISION DE LAS CEB's

La Iglesia es misterio, por eso ninguna expresión puede agotar su riqueza. Esta realidad alienta la permanente búsqueda de una mejor y más fiel vivencia y expresión eclesial. El Vaticano II nos impulsó en ese sentido renovador destacando que la Iglesia es el Pueblo de Dios; es, en Cristo, sacramento de salvación.

En AL se ha encarnado ese impulso haciendo realidad lo que el Papa Juan Pablo II expresa en la encíclica *Laborem Exercens*: "La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los Pobres" (No. 8). Esto implica una forma nueva de presencia en la historia, una nueva espiritualidad de la Iglesia.

Las CEB's son y están llamadas a ser Iglesia de Jesús que renace por la fuerza del Espíritu en el pueblo. Son un proceso vivo de fe, esperanza y amor, de conversión, de construcción eclesial, de compromiso creyente. Cada una de ellas es "célula de la gran comunidad" (PUE, 641). Por ello ya habíamos afirmado que "las CEB's no son un movimiento en la Iglesia, sino la Iglesia en movimiento", desde la base a modo de fermento (Doc. de Obispos de Concordia, 9 Oct. 83, n. 8).

Y precisamente porque son una forma rejuvenecida de vivir el proyecto de Jesús, impulsan una novedosa configuración histórica de la Iglesia: una nueva manera de vivir la Iglesia más encarnada, más participativa -como lo muestran la riqueza y variedad de los nuevos ministerios- más pascual al solidarizarse con los cristianos sufrientes de hoy. Son las CEB's nivel básico de Iglesia; centros de comunión y participación que renuevan la Iglesia.

Las CEB's asumen esta perspectiva de los pobres y así editan con nueva profundidad las notas esenciales de la Iglesia: una, santa, católica, apostólica. En ellas aparece rejuvenecida en medio de los pobres la única Iglesia de Jesús, servidora, profética, misionera. Las CEB's son Iglesia convocada por la palabra del Padre, son Iglesia santificada, orante, fraterna, solidaria, comprometida. Son Iglesia que vive y celebra su fe agradecida y evangelizadora en medio de la religiosidad del pueblo pobre.

Aquí tiene un lugar central y siempre prioritario la acogida obediente de la Palabra, y el Magisterio; la lectura profética, y el discernimiento de los signos de los tiempos. El mismo método de las CEB's: ver, pensar, actuar, celebrar, evaluar, nos habla de una renovación en el oír y comunicar el Evangelio. Ahí, como componente esencial de la vida en Iglesia, se articulan la reflexión creyente y la riqueza del compromiso cristiano. Por todo ello las CEB's van siendo lugares donde se impulsa la nueva evangelización.

"La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia" (EN 14). Evangelizar es comunicar en obras y palabras la Buena Noticia de la llegada del Reino de Dios. Cada vez nos queda más claro que el Reino de Dios nos llega también, ya desde ahora, por medio de proyectos históricos insertos en el Plan de Dios que tienden a hacer presentes sus valores. Las CEB's saben que al acoger y anunciar así el Reino de Dios son y se hacen más fielmente Pueblo de Dios.

Esta evangelización, como vida y tarea central de las CEB's, ha de ser integral. Orientada a restaurar las relaciones con Dios, con los demás, con la naturaleza. Ha de incidir transformadoramente en los niveles personal, familiar y social de la vida humana. Ha de incidir también en el ámbito estrictamente político (PUE, 515, 516). Incidencia, ésta última que, al igual que los otros campos, ha de estar sujeta a un cuidadoso y perseverante discernimiento personal y comunitario.

## RETOS. PERSPECTIVAS. ORIENTACIONES

Las CEB's son también Iglesia peregrina, santa y a la vez necesitada de purificación (cfr LG 8); su caminar está sembrado de retos y de promesas. Las exhortamos a seguir adelante; a confirmar su fe y su identidad fundada en el amor; sepan hacer la síntesis entre un compromiso eficaz y el reconocimiento de la gratuidad de los dones del Padre.

Cooperen al surgimiento de la nueva sociedad, manteniéndose evangelizadamente presentes en los genuinos movimientos populares, contribuyendo a la consolidación de los intentos que buscan la justicia y la liberación. Como Iglesia que son, pónganse al servicio de los más pobres.

Apoyen, a manera de células de la gran comunidad, la renovación de las parroquias y las diócesis. Busquen creativamente cómo ser fermento de toda la vida eclesial en comunión con sus sacerdotes y Obispos. Continúen ayudando a contrarrestar la infiltración de las sectas, que confunden y dividen nuestras comunidades.

Ahora bien, las CEB's siendo Iglesia en la base, son también reto y perspectiva para la Iglesia entera. Por eso, a todo el Pueblo de Dios al que servimos

lo exhortaríamos a reconocer el Espíritu que anima y fortalece a las CEB's. Ellas, al encarnarse entre los pobres, muestran camino del Evangelio en esa historia. En ellas rejuvenece la experiencia comunitaria de la Iglesia a través de la participación de los laicos y las nuevas configuraciones de los ministerios tradicionales. Ellas han logrado hacer del Evangelio una Buena Nueva para los pobres y, a la vez, una denuncia del pecado del mundo.

Nosotros Obispos, queremos compartir la suerte del pobre acompañándolo como pastores en sus luchas y esperanzas, haciendo nuestro su clamor y actuando eficazmente en favor de la vida. Queremos impulsar la renovación del estilo de vida de nuestras Iglesias. Queremos vivir nuestro ministerio pastoral como servicio y dar su lugar al laico en la paulatina definición de los ministerios laicales.

Finalmente, exhortamos a las CEB's a seguir creciendo en el camino a nuestra Madre, nuestra Señora de Guadalupe. Ella, que escogió en Juan Diego a los humildes y pobres para ser portadores del Evangelio, será el apoyo más firme y la inspiración más duradera para alentar su fidelidad a su misión: la evangelización de A.L. y de México desde los Juan Diegos de hoy.

Guadalajara, Jal., Abril 7 de 1989.

Adalberto Almeida Merino  
Arzobispo de Chihuahua

Serafín Vázquez Elizalde  
Obispo de Ciudad Guzmán

Hermenegildo Ramírez Sánchez  
Obispo Prelado de Huautla

Luis Miguel Cantón Marín  
Obispo de Tapachula

Alfonso Humberto Robles Cota  
Obispo de Tepic

Luis Morales Reyes  
Obispo Coadjutor de Torreón

Abelardo Alvarado Alcántara  
Obispo Auxiliar de México

Sergio Obeso Rivera  
Arzobispo de Xalapa

Bartolomé Carrasco Briseño  
Arzobispo de Oaxaca

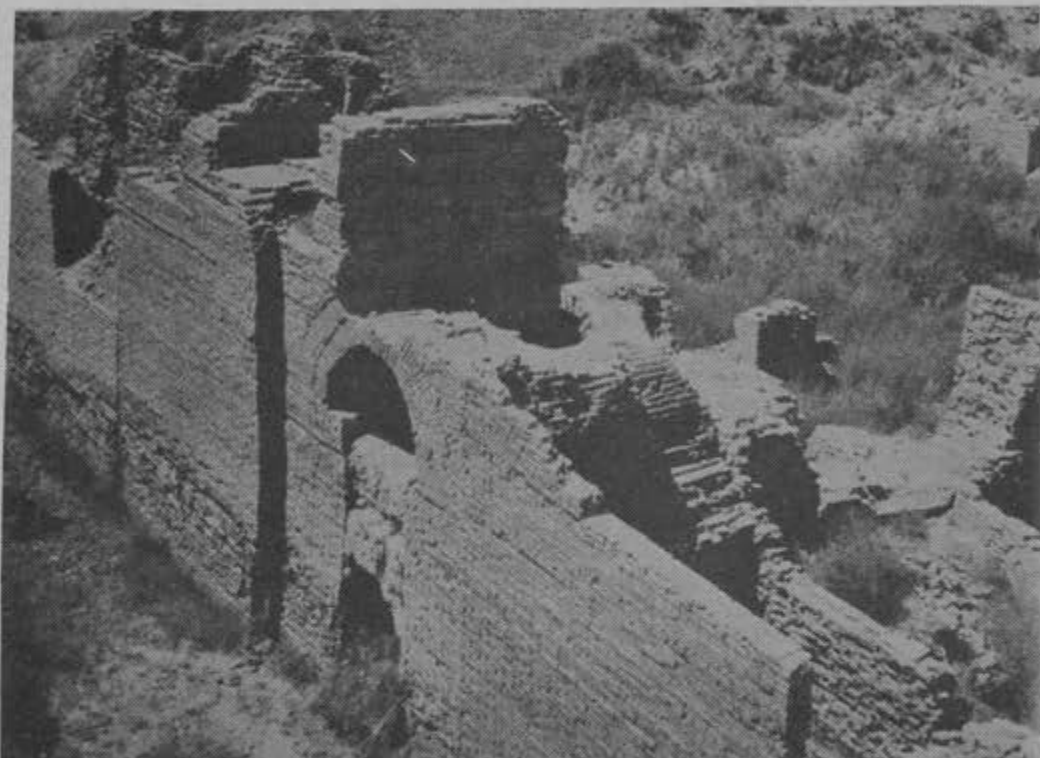
Manuel Talamás Camandari  
Juan Sandoval Iñiguez  
Obispos Residencial y coadjutor de  
Ciudad Juárez

Samuel Ruiz García  
Obispo de San Cristóbal de las Casas

Arturo Lona Reyes  
Obispo de Tehuantepec

Fernando Romo Gutiérrez  
Obispo de Torreón

José A. Liaguno Farías  
Obispo Vic. Ap. de Tarahumara





**De María conquistadora a María liberadora** Antonio González Dorado, Sal Terrae 1988, Col. Presencia Teológica, 142 pp.

Es un estudio muy sugerente por su método y su contenido y de suma utilidad para la pastoral latinoamericana. Considera muy de cerca la religiosidad popular de nuestro continente y en ella el lugar central que María ocupa. Todo ello con hondo realismo y profundo sentido de fe.

En el primer capítulo explica en qué sentido podemos y debemos hablar de una teología popular. Es una verdadera comprensión de la fe, enmarcada en las peculiaridades culturales del pueblo. Por tanto tiene un carácter más bien espontáneo y simbólico, y no científico y sistemático. Por ello su lectura resulta menos precisa y más compleja; pero no por ello menos valiosa.

Luego nos recuerda que la realidad de María no es unívoca. Podemos distinguir la María de la historia, la de la fe pascual del Nuevo Testamento, la del Magisterio y la teología y la de la piedad de las iglesias. Entre ellas se dan semejanzas y diferencias, con diverso valor de fe y teológico.

Pasando a analizar ya más en concreto las imágenes de María en América Latina, se encuentra en primer lugar la imagen que traían los conquistadores muy marcada por sus intereses económico-políticos y su manera de entender la religión cristiana. Así el estandarte de María acompañó la imposición de los patrones europeos y la destrucción de la cultura amerindia. Así muchas veces fue rechazada por los indígenas que luchaban por su libertad.

El proceso de la mariología popular a partir de ese momento lo presentamos con las mismas palabras de las conclusiones del autor:

Sorprendentemente, con el acontecimiento de Guadalupe, la Mariología de la Conquistadora queda superada, originándose una nueva mariología popular, principalmente a nivel del mundo amerindio, que progresivamente va a totalizar a América Latina, y que podemos titular como la Mariología de Nuestra Madre de los Oprimidos.

A partir del acontecimiento de Guadalupe, se abre en constelación una serie de fenómenos similares, aunque muy diferentes en sus formas de presentarse, como es el caso de Copacabana y el de Caacupé.

El núcleo de comprensión y sistematización de esta teo-

logía popular creo que hay que situarlo en el binomio profundamente afectivo "Nuestra Madre-Hijos", en el interior de un triángulo cultural determinado por la trilogía "opresión-machismo-experiencia campesina (con marcado sello fatalista)".

Dichos condicionamientos culturales e históricos, en los que se elabora esta mariología, facilitan la incorporación completa de María, y culturalmente tienden a rechazar una "mariolatría" en sentido estricto.

Pero simultáneamente tienden a reducir la funcionalidad de María a "Refugio de los Pecadores" y "Consuelo de los Afligidos", sin lograr romper la antivaloración de la mujer, el machismo y el fatalismo subyacente en la cultura. Mas aún, se trata de una mariología que se presta a ser manipulada por diferentes sectores.

Dentro de dicha estructura mariológica, forzada por acontecimientos históricos, surge la María Libertadora, sobre cuya fe se fundan las nuevas nacionalidades, pero manteniendo a María cautiva en el interior de las limitaciones de la tradicional mariología popular.

La nueva situación del pueblo y del continente, determinada por la tensión opresión-liberación, se constituye en lugar hermenéutico para una comprensión más profunda de la María revelada por la fe, abriendo las posibilidades de la Mariología de la Liberación.

Dicho lugar hermenéutico, por no ser ahistórico, está sujeto a tres riesgos fundamentales que condicionarían, de no ser atendidos, a la María de la Liberación a un nuevo cautiverio mariológico. Pero felizmente nos encontramos muy a los comienzos del fenómeno, de tal manera que la María Libertadora que nace de dicho lugar hermenéutico puede fácilmente iluminar liberadoramente los mismos riesgos inherentes a este lugar.

La teología de la María Libertadora no sólo se proyecta en la dinámica de la transformación de unas estructuras, sino, al mismo tiempo, a la liberación de las deficiencias de la cultura popular tradicional, promoviendo desde la fe un proceso de conversión total.



"La Mariología de la Liberación ayuda a profundizar en la misma realidad de la liberación, recuperando desde la fe la profundidad y la trascendencia del término y del fenómeno perteneciente a la Historia de la Salvación".

Me parece que la lectura de estas conclusiones habrá confirmado lo que decía yo al principio: nos encontramos frente a un estudio lúcido y sugerente que nos descubre a la vez las riquezas y las limitaciones de la mariología popular en sus diversas fases y nos invita a un avance pastoral lleno de posibilidades liberadoras desde la más genuina perspectiva del evangelio.

La lectura del libro todo es, a la vez, sencilla y amena, y fundamenta e ilustra ampliamente sus densas conclusiones. Algunos detalles requieren matización y profundización; pero el conjunto es sumamente atinado.

(Sebastián Mier)

**Sacramentos, praxis y fiesta, Francisco Taborda Ed. Paulinas, Madrid, 1988**

El autor, teólogo brasileño, replantea el estudio de los Sacramentos en general desde la relación existente entre dos realidades fundamentales de la vida humana: la praxis y la fiesta.

El peligro en el que ha caído la sacramentaria es el convertirse en un tratado un tanto autónomo, independiente de la compleja realidad humana, que es en la que encuentra su verdadero sentido y para la que es (o no es) significativa. Al replantear su estudio desde esas dos dimensiones fundamentales de la existencia humana *Taborda* lo sitúa en un horizonte que permite formular preguntas y respuestas que no pueden hacerse desde la perspectiva tradicional.

La primera parte hace dos afirmaciones fundamentales: a) Lo más fundamental del cristianismo es ser una existencia en fe; b) la praxis histórica es, al menos en América Latina, expresión privilegiada de la existencia en fe cristiana y condición de credibilidad y verificación de la fe.

Pero el hombre, además de ser praxis transformadora es también fiesta. La praxis sin la fiesta pierde su sentido humano: la dimensión de gratuidad, la referencia a la totalidad; mediante ella el hombre se remite al pasado (como memoria) y al futuro (como esperanza). Sin ella, se corre el riesgo de enloquecer ante la enormidad de la tarea.

Como tampoco hay fiesta sin praxis sin ella, la fiesta es o manifestación del vacío, o circo para la evasión, o afirmación de poder. Pero entonces es la antifiesta.

Hablar de fiesta es hablar de celebración y de símbolos, que asumen las experiencias fundamentales del hombre, las traducen a nivel de la conciencia y las expresan y comunican. En la fiesta hay siempre símbolos, narraciones e intercomunidad solidaria. La comunidad hace la fiesta y la fiesta hace la comunidad.

Esta visión antropológica de la praxis y la fiesta como dimensiones fundamentales de la existencia humana las plantea en la segunda parte. Y en la tercera analiza los sacramentos desde estas categorías: En ellos se da su justo valor a un hecho fundante: la vida, praxis, muerte y resurrección de Jesucristo; eso se hace mediante gestos simbólicos, significativos realizados en nombre del Señor; finalmente, están destinados a crear y reforzar la intercomunicación solidaria: realizados por la Iglesia crean la Iglesia. Tienden el puente entre la praxis de Jesús y la praxis del cristiano.

El mérito más importante de esta obra es el nuevo horizonte desde el que abre la comprensión de los sacramentos, y la manera como los relaciona con esas dos perspectivas fundamentales de la existencia, la praxis y la fiesta. No sólo posibilita su comprensión sino también sienta las bases para una renovación de la pastoral sacramentaria cuya crisis no radica tanto en el terreno teórico, sino en su capacidad de inspirar con el soplo del Espíritu esas dos dimensiones fundamentales de la vida.

(Carlos Bravo G)

**Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial, José Ignacio González Faus, Sal Terrae, Presencia Teológica 54, 1989, 163 pp.**

Así introduce su propio autor este librito: "A pesar de su extensión, o precisamente por ella, el presente escrito tiene pocas pretensiones de originalidad. Ni en lo exegetico, ni en lo histórico pretende afirmar nada que no sea ya conocido y casi del dominio común o, al menos, suficientemente aceptado. Su única novedad podría estar en estas dos cosas: a) en el intento de poner juntos y unificar muchos de esos datos hoy aceptados; y b) en el objetivo que ha puesto en marcha este afán sistematizador, y que sería el de aprender de la historia de la Iglesia para nuestra labor misionera actual" (p. 7).

Hay que agradecerle a Glez Faus esta excelente síntesis de teología del ministerio. Porque aquí se vuelve a manifestar de nuevo como el teólogo eclesial que es: Preocupado por hacer llegar al pueblo de Dios una oportuna palabra teológica, proporcionada a los desafíos, oportunidades y problemas que experimenta; y no un intelectual de gabinete obsesionado por la originalidad.

El libro tiene cuatro capítulos: 1) la cristología del ministerio; 2) la teología bíblica del ministerio; 3) la configuración del ministerio a lo largo de la historia; 4) las conclusiones para hoy.

En el capítulo inicial nos presenta Faus cómo Jesús supera todo sacerdocio religioso y veterotestamentario. De tal modo que ya sólo él es sacerdote nuevo por la entrega existencial e histórica de su vida. Por ello ya no hay lugar a concebir el ministerio eclesial como mediación entre Dios y los hombres; sino que toda la comunidad es la que es sacerdotal en Jesucristo, y el ministerio ha de concebirse como servicio al pueblo sacerdotal. Sintetiza aquí Faus el aporte de la carta a los Hebreos y el trabajo exegetico de Vanhoye.

El capítulo segundo es sin duda el central, y por ello lleva como título el mismo de todo el libro: Hombres de la comunidad. Datos de las eclesiologías neotestamentarias. En los 7 acápites nos presenta una buena síntesis de las principales configuraciones ministeriales de las iglesias neotestamentarias. El énfasis está en mostrar la pluralidad y comunidad. Y ello no sólo como espiritualidad, sino también como concepción teológica y como estructura. En este contexto vale acentuar cómo la propuesta que Faus mira en el N.T. no es la de un ministerio meramente consensual-democrático: sino que se toma en serio el carácter apostólico de los ministerios. Y no tiene una concepción simple de dicha apostolicidad, que incluye tanto la fidelidad al seguimiento de Jesús como la comunión con el colegio de los apóstoles.

El capítulo tercero. La clericalización del ministerio presenta cómo en los seis primeros siglos se fue dando no sólo una creciente clericalización y sacerdotalización del ministerio, sino también su justificación teológico-ideológica. La lectura de estas páginas puede —y creo que pretende— provocar un saludable shock. Allí se muestra tanto la necesidad de estructuración del ministerio, como los peligros de ella; y se hace evidente que una reforma del ministerio no es posible sin una revitalización del modelo global de la Iglesia. Hay que pasar del binomio: clérigos-laicos al de comunidad-ministerios.

Quizás valga anotar que hubiera sido útil dedicar algo más que unas páginas al desarrollo de la teología y la práctica del ministerio en la edad media y en la larga etapa postridentina. Incluso para mostrar que la teología postridentina del sacramento del Orden implica una interpretación inflacionista de lo que es al respecto verdaderamente dogmático en Trento; y que una teología plenamente bíblica y auténticamente tradicional de los ministerios e incluso de los ministerios ordenados puede (y debe) desligarse de dicha teología siguiendo las líneas maestras de la eclesiología del Vaticano II.

El capítulo final no sólo aporta claridad sobre lo normativo, lo flexible y los criterios para la transformación ministerial actual de la Iglesia; sino que cierra el libro con unas páginas excelentes sobre la espiritualidad del ministerio. Una espiritualidad de entrega, derivada de Jesús, el sacerdote misericordioso y fiel; y como visualizada en la espiritualidad apostólico-ecclesial de Pablo, sobre todo en la segunda Carta a los Corintios.

Un libro, pues, que ilumina e inspira.

(Javier Jiménez L.)

