LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr16depa

ISSN 1018-5763

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

URGE LA SOLIDARIDAD

ELSA TAMEZ
JAIME REYNES MATAS
ADOLFO HAM
SANDRO GALLAZZI
RICARDO SEPULVEDA
JAVIER LOPEZ
LUIS QUEZADA

Rebue

Ribla

16

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1993

Alicia Winters (Colombia)
Carlos Mesters (Brasil)
Carlos A. Dreher (Brasil)
Dagoberto Ramírez (Chile)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Gilberto Gorgulho (Brasil)
Gustavo Gutiérrez (Perú)
Javier Saravia (México)
Jorge Pixley (Nicaragua)
José Cárdenas Pallares (México)
José Comblin (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil)
Marcos Villamán (República Dominicana)
Milton Schwantes (Brasil)
Neftalí Vélez (Colombia)
Néstor Míguez (Argentina)
Pablo Richard (Costa Rica)
Paulo Lockmann (Brasil)
René Castellanos (Cuba)
Rolando López (Perú)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Sebastião Gameleira Soares (Brasil)
Tércio Machado Siqueira (Brasil)
Tereza Cavalcanti(Brasil)

Coordinador:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos-SP, Brasil.
Teléfono y fax: (011) 968-01-69

Coordinador de este número:

Ricardo Sepúlveda Alancastro, Apartado 381-9, Santo Domingo,
República Dominicana.

Esta revista es editada en español y en portugués, 3 veces al año

En español por:
Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica
Ediciones Rehue, Casilla 390-V, Santiago 21, Chile

En portugués por:
Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-970 São Leopoldo-RS, Brasil
Imprensa Metodista, Caixa Postal 536, 09700-000 São Bernardo do Campo-SP, Brasil

Costo de la suscripción
(3 números al año)

América Latina: US$ 18
Otros países: US$ 30
Costa Rica: ¢ 2.500

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

RR
LAP STORAGE

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 16

SAN JOSE, COSTA RICA
1993

Rebac

Dirigió la edición: Alcides Hernández Chávez
Corrección y traducción: Guillermo Meléndez

© Consejo de Redacción de RIBLA

© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1993

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Telefax (506) 53-1541

CONTENIDO

EDITORIAL 5
Ricardo Sepúlveda Alancastro

BIBLIA Y 500 AÑOS 7
Elsa Tamez

FRAY PEDRO DE CORDOBA Y LA LECTURA
DE LA BIBLIA DESDE LA DOCTRINA
O DESDE LOS OPRIMIDOS 23
Jaime Reynés Matas

EL DIOS QUE LIBERA Y FORTALECE A SU PUEBLO 41
Adolfo Ham

¿POR QUE CONSULTARON A JULDA? 47
Sandro Gallazzi

EL BUEN SAMARITANO:
PARABOLA DE LA SOLIDARIDAD 59
Ricardo Sepúlveda Alancastro

APORTES DEL APOCALIPSIS PARA UNA
EVANGELIZACION DE LA POLITICA 73
Javier López

DEVOLVIENDO LA BIBLIA AL PUEBLO:
HACIA UNA PRACTICA POPULAR DE LA BIBLIA 93
Luis Quezada

ORAR POR LOS DIFUNTOS? ¡IDEA PIADOSA Y SANTA!
(2M. 12, 43-46) 99
Ricardo Sepúlveda Alancastro

Recensiones 103

IVONI RICHTER REINMER, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese.* Mit einer Einführung von Luise Schottroff. *(Mujeres en Hechos de los Apóstoles. Una exégesis teológico-feminista.* Con una introducción de Luise Schottroff). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 105
Marlene Crüsemann

KLAUS BERGER, *Historische Psychologie des Neuen Testaments,* Stuttgarter Bibelstudien 146-147. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1991 109
Paulo Augusto de Souza Nogueira

VILLAMAN, MARCOS, *Mesianismo y poder en el Evangelio de Marcos.* México, D. F., Centro Antonio de Montesinos, 1988, 189 págs. 115
Flávio Schmitt

FERRARO, BENEDITO, *Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios.* Edições Paulinas, São Paulo, 1993, 112 págs. 119
Pedro Lima Vasconcellos

EDITORIAL

URGE LA SOLIDARIDAD

Ricardo Sepúlveda Alancastro

Tomar la Palabra en serio supone consecuencias lógicas e ineludibles. Si seguimos creyendo que Dios habla, que sigue vivo a través del testimonio de las Sagradas Escrituras, es porque esa evidencia nos toca hoy, ahora, en esta historia que estamos viviendo. Renunciar a ello sería restar fuerza operativa a una Palabra que se nos dirige, estaríamos entreteniéndonos, burlándonos del tesoro. Sería un ridículo, como un anillo de oro en jeta de cerdo.

Esta Palabra que se nos dirige no debe ser manipulada bajo ningún contexto, pero mucho menos en América Latina y el Caribe. La lucha se hace cada vez más dura para los pobres de nuestras tierras. Cada minuto apremia, urge la solidaridad entre todos y todas los y las que vivimos en esta parte del mundo. La solidaridad es la consecuencia más urgente de la Palabra. Es esa comunidad de intereses y responsabilidades de hermanos y hermanas que sabemos nos unen siglos de historia común. Nuestra fe no puede descansar, la Palabra sigue ahí, llamando a la vida, la vida sigue ahí, desacreditando la Palabra.

En este número de RIBLA acentuamos esta consecuencia de la Palabra: la *solidaridad.* Urge corregir errores que se han venido cometiendo con la Biblia en nuestras manos. Tiene ella el reto siempre mal cumplido y hasta olvidado de defender la vida. ¡Qué fácilmente hemos venido oprimiendo por obligar nuestras "verdades" de salvación! ¡Qué fácil caer en la trampa de hacer de nuestras convicciones escudo de nuestra espada! Eso entre los conquistadores europeos hace 500 años, pero también entre los que defienden hoy un sistema económico que se levanta prepotente y orgulloso amparado por los "grandes de esta tierra". Y mientras la

Palabra sigue clamando que la gloria de Dios es que la persona humana viva con todo lo hermoso que supone ser criatura humana y divina, las consecuencias de este sistema satánico no se hacen esperar. En un lado del mundo, individualismo, lujo desmedido, sordera, ceguera, insensibilidad, falta de solidaridad. En el otro lado, hambre, miseria, y también individualismo y falta de solidaridad.

Para este paso a la solidaridad parece necesario retomar con seriedad la Palabra de Dios, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Este último debe ir cobrando cada vez mayor fuerza en la hermenéutica latinoamericana.

El verdadero templo de Dios es la persona. Y aquella que sufre, que es marginada a la vera del camino, olvidada a su miseria y a su dolor, es también y con mayor celo divino, templo de Dios. No puede haber reformas sin poner como centro la vida del ser humano. Todo lo demás es mentira, contrario a la voluntad de Dios, merece el ojo profético que defienda al oprimido. Ayuda igualmente el no ceder ante el cansancio y pedir fuerzas para ser fieles al reto siempre nuevo de la Palabra.

BIBLIA Y 500 AÑOS

Elsa Tamez

El artículo presenta cuatro maneras de acercarse a la Biblia, presentes en América Latina y el Caribe desde hace 500 años. El primer punto analiza la utilización de la Biblia para legitimar la conquista; el segundo observa el rechazo de la Biblia por parte de algunos indígenas; el tercero discurre sobre la lectura popular de la Biblia; y el cuarto presenta el desafío de los indígenas cristianos a la Biblia. Al final se sugiere pasar de la lucha hermenéutica al análisis crítico del discurso teológico cristiano, debido a que a través de la historia se le ha utilizado frecuentemente para legitimar la opresión.

The article presents four ways of approaching the Bible, which have been present in Latin America since 500 years ago. The first section analyzes the use of the Bible to legitimize the conquest; the second observe the rejection of the Bible by some indigenous peoble; the third discusses the popular reading of the Bible; and the fourth presents the challenge to the Bible posed by indigenous Christians. At the end it is suggested that we move on from the hermeneutical struggle to the critical analysis of Christian theological discourse, since this has been used frequently throughout history to legitimize opression.

Varios biblistas y teólogos cristianos de nuestro continente creemos que vivimos un nuevo momento histórico en el campo del pensamiento y la hermenéutica bíblica [1]. Nuestra realidad cultural y social

[1] El contenido fundamental de este artículo corresponde a la conferencia que la autora presentó en una de las plenarias de la reunión de la SBL (Society Biblical of Literature) de 1992 bajo el título: "Quetzalcóatl desafía la biblia Cristiana".

lo vuelve complejo y desafiante. A 500 años de la invasión europea, observamos una situación diferente en relación al inicio del cristianismo. Por un lado, la voz bíblica profética se oye más fuerte hoy que durante el tiempo de Fray Bartolomé de las Casas. Hubo, pues, una reapropiación de la fe cristiana, es decir, una relectura de la Biblia desde las víctimas y excluidos de la sociedad. Por otro lado, resurgen las religiones indígenas y afroamericanas, reclamando su espacio de fe propia, no-cristiana, con dignidad. Esto ha sido motivo de alegría para algunos, y para otros, un factor alarmante. Añadimos, además, el hecho de que muchos sectores indígenas practican una fe indígena-cristiana; lo mismo ocurre con las culturas negras del Caribe y de Brasil. O sea, practican una fe en la cual se asume a Jesucristo como salvador, pero se incluye el legado espiritual y ritual de los antepasados. El sincretismo aquí no es algo peyorativo, sino la síntesis de una vivencia espiritual que por siglos ha estado presente y no se ha querido reconocer como válida. Lecturas de la Biblia y de otros libros sagrados como el *Pop Wuj*, son a veces leídas en una misma liturgia.

El artículo consta de cuatro puntos. Cada uno de ellos representa una actitud diferente en el tratamiento de la Biblia. Estas posiciones persisten desde hace 500 años. Los apartados son: 1) Biblia y conquista, 2) el rechazo de la Biblia, 3) la lectura popular de la Biblia, y 4) la hermenéutica india. Concluiré con un invitación a todos nosotros a pasar de la lucha hermenéutica liberadora al análisis crítico del propio discurso cristiano-bíblico. Nos concentraremos mayormente en el desafío indígena, porque estamos más familiarizados con él, y no tanto con el desafío afroamericano. Es seguro que las experiencias de ambas culturas con respecto a la Biblia son diferentes, no obstante es obvio también que varios aspectos de los desafíos son coincidentes.

1. Biblia y conquista

No desarrollaremos un análisis detallado del manejo de la Biblia por los conquistadores y misioneros de ayer y hoy. El objetivo es simplemente mostrar esta realidad y para ello seleccionamos algunas muestras del uso de la Biblia en el tiempo de la conquista. Veamos algunas de las características hermenéuticas.

1.1. El concepto establecido antes que la experiencia

Colón y los conquistadores recogen el espíritu triunfalista de España sobre "los infieles", es decir, los no-cristianos. El triunfo sobre los moros y la expulsión de los judíos ayuda a generar en el europeo una conciencia de que Dios está al frente de las batallas. No ha de

sorprendemos que en las cartas de Hernán Cortés se lean frases como "traíamos la bandera de la Cruz y puñábamos por nuestra fe... nos dio Dios tanta victoria que les matamos mucha gente... [2].

Èste espíritu triunfalista explica el hecho de que Colón, desde que llegó a estas tierras, se consideró el elegido con la misión de traer el evangelio cristiano.

Una de las características hermenéuticas de una lectura que acompaña la invasión de un pueblo sobre otro, o entre personas o comunidades, es la percepción, rígida, del concepto antes de la experiencia. El criterio de autoridad es la idea preconcebida, ya establecida. Esta actitud desautoriza cualquier otra que surge del medio. El semiólogo Tzvetan Todorov analiza la hermenéutica de Colón en este sentido. Para el almirante, el sentido final está dado desde el principio. El no descubrió América, dice Todorov, encontró a América donde sabía que estaría [3]. Este acercamiento hermenéutico no considera la existencia ni el respeto del otro y su mundo como tal, pues delante de sí sólo existe el yo y todo lo demás se configura a imagen y semejanza de su yo. El análisis que Todorov hace de la conquista tiene como objetivo mostrar que el irrespeto a la alteridad trae consecuencias trágicas como el genocidio del siglo XVI.

1.2. Explicación del sufrimiento como castigo

Esta interpretación no es nueva, Job protesta justamente contra esta teología retributiva. Lo interesante aquí es la manera como Fray Toribio de Benavente o Motolinia interpreta el sufrimiento que los españoles causan a los indígenas. Eso es para él castigo de Dios. Los españoles son el instrumento divino. Se sirve para ello de las 10 plagas que envió Dios a Egipto. Ahora las reinterpreta a la luz de su situación. Solamente que lo hace de manera invertida. Hago uno cita resumida:

> Hirió Dios y castigó esta tierra y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas. La primera fue de viruelas... donde morían como chinches a montones... La segunda fue, los muchos que murieron en la conquista desta Nueva España... La tercera plaga fue una gran hambre luego que fue tomada la ciudad de México... La cuarta plaga fue de los calpixques, o estancieros, y negros, que luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron en sus

[2] Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México* (Madrid: España-Calpe, 1979), p. 41.

[3] Tzvetan Todorov, *La conquista de América Latina. El problema del otro* (México, D. F.: Siglo XXI, 1987), pp. 26, 31.

> repartimientos y pueblos... La quinta plaga fue los grandes tributos y servicios que los indios hacían... La sexta plaga fue las minas de oro... que los esclavos indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar... La séptima plaga fue la edificación de la gran ciudad de México... allí murieron muchos indios... [porque] los indios son quienes hacen la obra, y a su costo buscan los materiales, pagan los pedreros y carpinteros y si ellos mismos no traen qué comer, ayunan... La octava plaga fue los esclavos que hicieron para echar en las minas... La novena plaga fue el servicio a las minas... La décima plaga fue las divisiones y bandos que hubo entre los españoles que estaban en México... [4].

Otras temas bíblicos empleados para justificar la guerra o racionalizar teológicamente la invasión, son el diluvio y Sodoma y Gomorra, temas empleados por el Doctor Juan Ginés de Sepúlveda (Gn. 6:8). Con respecto al primero, Dios envía el diluvio universal por todas las impiedades de los bárbaros, y añade que los contemporáneos de Noé eran antropófagos, incestuosos y procuraban el aborto [5]. Esta es una "relectura" del diluvio a la luz de las críticas que se hacían a los indígenas.

1.3. Los invasores son los liberadores

Todo el capítulo primero del libro de Motolinía, mencionado arriba y que habla de las diez plagas, es un resumen de la crueldad y barbarie que se cometió contra los habitantes de Abya Yala durante la invasión y conquista. Por eso, causa sorpresa la carta del mismo fraile al Emperador Carlos V (enero 2 de 1555). En dicha carta Motolinía niega furiosamente las acusaciones que el obispo Fray Bartolomé de las Casas hace a los reyes de España contra los abusos e inhumanidades de los españoles y misioneros en el trato con los aborígenes. Una salida para comprender esa disparidad podría ser la lectura bíblico-teológica que realiza de la situación. Para Motolinía, Dios es quien hiere y castiga con las plagas, no los españoles; por medio de ellos Dios ejecuta su voluntad. En realidad, ellos son quienes liberan a los indígenas de los ídolos y de perderse en el infierno. Los españoles son, entonces, los salvadores de estas tierras:

---

[4] Fray Toribio de Benavente o Motolinia (o Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España,* Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman (México, D. F.: Porrúa, 1984), pp. 13-18.

[5] Cf. Juan Stam, "La Biblia en la teología colonialista de Juan Ginés de Sepúlveda", conferencia dictada en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica, julio de 1992, inédita.

> Gran cosa es que se hayan salvado muchas ánimas... y se han impedido y estorbado muchos males e idolatrías y homicidios y grandes ofensas a Dios [6].

Su opinión sobre las Casas y sobre Hernán Cortés se comprende por su lectura bíblica. Fray Bartolomé de las Casas debe convertirse a Dios y hacer penitencia por haber difamado a los españoles [7], y a Cortés habrá que reconocerle su amor por los indios: "¿Quién así amó y defendió a los indios en este mundo nuevo como Cortés?" [8].

La parábola del buen samaritano no escapa de ser utilizada en favor del conquistador. Para Juan Ginés de Sepúlveda dicha parábola ilustra lo que los españoles, como ejemplo evangélico, deben hacer: apiadarse del prójimo herido y salvarle. El Doctor se refiere no a los miles de muertos indígenas a causa de la guerra y las enfermedades traídas por los españoles, sino a aquellas víctimas sacrificadas por los bárbaros impíos. Dice al respecto:

> El que pudiendo no defiende a su prójimo de tales ofensas, comete tan grave delito como el que las hace tales crímenes y las demás enormes abominaciones... han de ser castigados más bien por los jueces del mundo... porque son vengadores de la ira de Dios... Con gran razón por tanto, y con excelente y natural derecho pueden estos bárbaros ser compelidos a someterse al imperio de los cristianos [9].

1.4. La sucesión de los imperios es parte de la historia de la salvación, y el tributo es un deber fundamentado por Cristo

Motolinía rechaza la afirmación de las Casas de que todos los tributos son ilegítimos. El fraile recurre a la Biblia para afirmar su legitimidad; el tributo a César lo afirma Jesús, y la sucesión de los imperios ya aparece en la visión de Daniel.

> ¿Cómo se determina el de las Casas a decir que todos los tributos son y han sido mal llevados, y vemos que preguntando al Señor si se daría tributo a César o no, respondió que sí, y él dice que son mal llevados? [10].

---

[6] Motolinia, "Carta de Fray Toribio de Motolinia al emperador Carlos V", en: *Historia de los indios..., op. cit.*, p. 33.
[7] *Ibid.*, p. 216.
[8] *Ibid.*, p. 220.
[9] Juan Stam, conferencia citada, p. 4.
[10] Motolinia, "Carta de...", *op. cit.*, p. 211.

Y más adelante repite:

> Durante el señorío de los emperadores romanos dijo el Señor que se diese el tributo a César [11].

Para Motolinía Dios es quien "muda los tiempos y edades y pasa los reinos de un señorío a otro y esto por los pecados" [12]. La estatua de la visión de Daniel presenta la sucesión de estos imperios de Babilonia a los persas y medos, de estos a los griegos y después a los romanos. El cristianismo sería el quinto imperio, y Motolinía pide a su Majestad que sea diligente en su difusión "a estos infieles" [13].

1.5. La conquista de Canaán: paradigma bíblico de la invasión

La historia de la conquista de Canaán es el fundamento bíblico más utilizado en la conquista de este continente y otros. Juan Ginés de Sepúlveda se sirve de este tema bíblico para legitimar la guerra contra sus habitantes [14]. Como lee la Biblia a la luz de Aristóteles, los indígenas salen perdiendo. La conquista es justa no sólo porque con ella se castiga las blasfemias, sino porque es una donación especial de Dios, como la tierra prometida (el Papa es el vicario de Cristo y tiene la autoridad de dar las tierras). Dios escoge a los españoles para llevar a cabo ese juicio divino contra los infieles, y para conquistar sus tierras. De allí que Sepúlveda afirme que tal guerra, además de lícita, es necesaria por la gravedad de los delitos de aquella gente [15]. A esta apelación de la conquista de Canaán como donación de Dios, se opuso Francisco de Vitoria.

Fray Toribio menciona de igual manera la misión de conquista de Josué. Reconoce que en Abya Yala muchos mueren por enfermedades y pestilencias, y se pregunta la causa. La respuesta la deja a Dios. No se atreve a afirmar con seguridad que sea la idolatría y los pecados, como lo hace Sepúlveda, sin embargo encuentra una posible respuesta en la Biblia: Josué destruyó siete generaciones idólatras por mandato de Dios, y pobló esa tierra de muchos hijos de Israel:

---

[11] Aunque quiere ser honesto y deja a decisión del Consejo de V. M. que decida cuál era más lícito, si el tributo a los romanos o a los españoles.

[12] Aquí alude al reino de los cananeos que fue pasado a los hijos de Israel con grandísimos castigos. *Ibid.*, p. 213.

[13] *Ibid.*, p. 212.

[14] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986), p. 79.

[15] Cf. Stam, conferencia citada, p. 2, y Bartolomé de las Casas, *Tratados* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965), p. 231.

> Cual sea la causa [de tantos muertos], Dios es el sabidor, porque sus juicios son muchos y a nosotros escondidos. Si la causan los grandes pecados e idolatrías que en esta tierra había, no lo sé. Empero veo que la tierra de promisión que poseían aquellas siete generaciones idólatras, por mandato de Dios fueron destruidas por Josué, y después se pobló de hijos de Israel, en tanta manera que cuando David contó el pueblo lo halló en los diez tribus, de solo varones fuertes de guerra ochocientos mil [16].

Su racionalidad bíblica se reduce a esta afirmación: así está en la Biblia, y así ha de ser.

Estos argumentos de la Edad Media están aún presentes, y eso lo sabemos: "salvadores" son del pueblo de Panamá los invasores de 1989, así como la alianza de los pueblos democráticos de Europa y Estados Unidos invade el Golfo Pérsico para liberarlo. A la invasión a Panamá se la llamó "causa justa".

El sufrimiento como castigo o voluntad de Dios, es una lectura bíblico-teológica común en muchas de nuestras iglesias, que encubre los mecanismos que causan el sufrimiento.

2. El rechazo de la Biblia

Para el profeta maya Chilam Balaam, cristianismo y tributo forman una endiadis. En su libro de profecías aparece con frecuencia el cristianismo como sinónimo de tributo, explotación y crueldad [17]. El canon cristiano es para varios pueblos indígenas un enemigo de la vida del indígena.

La Biblia ha sido devuelta a los cristianos varias veces en la historia, como rechazo del cristianismo. Hace 500 años, según un cronista español, Atahualpa, el Inca del Perú, "echó en tierra el libro donde estaban las palabras de Dios". Por eso fue ejecutado él y muchos de su gente. Para Pizarro, este rechazo explica la causa providencial y religiosa de su victoria [18].

---

[16] Motolinia, *Historia de los indios...*, *op. cit.*, p. 216.

[17] "Enorme trabajo será la carga del Katun porque será el comenzar de los ahorcamientos, el estallar del fuego en el extremo del brazo de los blancos... cuando les venga la gran entrada del tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando se funde el principio de los Siete Sacramentos, cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra". Chilam Balam, *El libro de los libros del Chilam Balam* (México, D. F.: UNAM, 1984), pp. 68-71.

[18] "Venimos a conquistar esta tierra, porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica... y porque lo conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís... Y si tu fuiste preso, y tu gente desbaratada y muerta, fue porque... echaste en tierra el libro donde estaban las palabras de Dios, por esto permitió nuestro Señor que

500 años después, registramos otro dato de devolución de la Biblia en una carta que los indígenas entregan a Juan Pablo II. Este hecho sorprendente nos ha llevado a reflexionar a muchos biblistas y teólogos cristianos de nuestro continente sobre la lectura de la Biblia. Porque ella se devuelve justamente en el momento histórico en el cual la lectura popular, profética y liberadora, ha ganado mucho terreno en nuestro contexto.

La carta dice así.

> Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa.
> La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba el alma india [19].

Pablo Richard señala que en estos momentos pasamos por un trauma frente a la Biblia. Esta carta, según él, expresa la experiencia traumática de los indígenas porque en la conquista y colonización la Biblia fue un instrumento de dominación. Y hoy "este trauma se profundiza", con el manejo [20] fundamentalista de la Biblia y la manipulación que se hace de ella contra la religión indígena [21].

El protagonismo del movimiento indígena que exige el reconocimiento de su religión y tradiciones sagradas a la par del cristianismo, nos ha tomado desprevenidos a muchos biblistas [22] (mestizos y blancos, católicos y protestantes) que creíamos que en este continente

---

fuese abajada tu soberbia, y que ningún indio pudiese ofender a ningún cristiano". Citado por Luis Rivera Pagán, "La evangelización de América y la guerra justa", en: *Pasos* (DEI) No. 2 (1992) Número especial.

[19] Pablo Richard, "Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación)", en: *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, Ed. Guillermo Meléndez (San José: CEHILA-DEI, 1992), pp. 45-62.

[20] Richard cita aquí un dicho popular guatemalteco: "Cuando llegaron los españoles nos dijeron a nosotros los indígenas que cerráramos los ojos para orar. Cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos su Biblia y ellos tenían nuestra tierra", *Ibid.*, p. 45.

[21] *Ibid.*, p. 46.

[22] Excepto a aquellos cristianos no indígenas que viven muy de cerca su vivencia. Porque la tradición indígena y afro en este continente siempre ha estado presente, aunque de manera clandestina la mayoría de las veces.

no existía otra religión que la cristiana, y que pensábamos que la Biblia judeo-cristiana era el único canon que habría que releer, desde una perspectiva de los oprimidos. Pero no únicamente a nosotros. Los obispos católicos del episcopado latinoamericano (CELAM) que se reunieron recientemente en Santo Domingo, también tienen dificultades en responder a la realidad latinoamericana y caribeña pluricultural, con el tema ya polémico para muchos indígenas: "Nueva evangelización".

El desafío no viene de grupos minúsculos que viven en la jungla, como muchos pensarán. En junio de 1992, miles de bolivianos aymaras y representantes de otras nacionalidades indígenas y afros del continente, se reunieron en Tiwanacu, a las orillas del Lago Titicaca, para recibir el año nuevo aymara con una ceremonia milenaria. Uno de los periódicos del lugar escribe en los titulares: "Tradición intacta 500 años después" [23]. Ceremonias no-cristianas acontecen en congresos de pueblos indígenas de diversas nacionalidades, que se dan cita en distintos países.

Su actitud en primera instancia es de denuncia a la práctica misionera de los cristianos, llaman al cristianismo religión occidental —y con razón— y lo perciben como algo foránco que no responde a su cosmovisión. No obstante, valoran los esfuerzos de cristianos comprometidos con la autodeterminación de los pueblos indios [24].

Las reacciones de los cristianos blancos y mestizos a esta nueva realidad, varían: unos, con la Biblia en la mano, verán al diablo en estas prácticas y repetirán textos bíblicos sin alguna mediación exegética, tales como Hch. 4.1-12 (no hay otro nombre fuera de Jesucristo), y se armarán con fuerza para seguir la evangelización de acuerdo al mandato: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura". Otros, tratarán de releer y comprender aquellos textos que excluyen al otro por sus prácticas de fe no-cristianas. Con ello se intenta responder en parte a la petición de los indígenas reunidos en Quito en la segunda consulta ecuménica de pueblos indígenas, en la cual piden a los teólogos de la liberación que en su teología se reconozca el hecho de que las religiones indígenas tienen su propia Historia de Salvación y que Dios se ha revelado en esas culturas [25].

El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) por medio de su programa 500 años, ha elaborado una serie de estudios bíblicos a nivel sencillo para las congregaciones, con la intención de ayudar a los miembros de las iglesias cristianas a desarrollar una actitud abierta frente a otras manifestaciones de fe. En ese material se relcen liberadoramente temas

---

[23] Cf. *Presencia,* La Paz, Bolivia, 22-6-92.

[24] Cf. "Declaración de los líderes espirituales de los pueblos de Abya Yala reunidos en La Paz, Bolivia, del 19-23 de junio de 1992". Fotocopiado.

[25] Cf. IV parte, A., Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana. Quito, julio 1986, p. 78.

bíblicos que han sido utilizados para legitimar la conquista y la imposición del cristianismo [26].

¡He aquí cómo el Espíritu de Dios nos sorprende! Aquellos que pensábamos que esa realidad era propia de los cristianos asiáticos, lejana y ajena a la nuestra, nos enteramos, con vergüenza, de nuestra ignorancia y sobre todo de nuestra actitud prepotente igualitarista, muy particular en la manera de sistematizar nuestro discurso teológico cristiano occidental. El diálogo con los biblistas asiáticos y africanos que viven esta realidad desde siempre, se nos torna imprescindible para aprender cómo leer la Biblia y elaborar el pensamiento teológico tomando en serio la alteridad [27].

3. La lectura popular de la Biblia

Bartolomé de las Casas y Guamán Poma, un español y un indígena cristianos, representan en el tiempo de la conquista y la colonia la lectura de la Biblia desde la perspectiva de los empobrecidos y explotados, y desde las culturas marginadas. Esta línea de interpretación que hoy llamamos lectura popular de la Biblia, es la que más crece y se fortalece en las comunidades cristianas de base católicas y en varias iglesias protestantes, con el apoyo exegético riguroso de biblistas que optan por esta óptica de lectura.

De hecho, todo este artículo hubiera sido elaborado dentro de esta corriente en la cual yo me muevo, si no se hubiese dado la irrupción del movimiento indígena en ocasión del V Centenario de la invasión y del cristianismo. La realidad del continente me hace reducir esta corriente bíblica a uno de los cuatro puntos de mi presentación. Seré un poco más precisa en este apartado.

La lectura popular de la Biblia, a pesar de sus debilidades, ha sido el aporte más significativo a la hermenéutica cristiana. En el contexto de opresión, represión, persecución y exclusión de Abya Yala, esta lectura ha ayudado a las comunidades a discernir los tiempos presentes, a luchar por la vida digna y a fortalecer la esperanza en que la situación de muerte va a cambiar porque el Dios bíblico es un Dios de justicia, amor y paz, solidario con los más pobres. Hablamos, por lo tanto, de lectura militante

---

[26] Algunos de los temas y textos bíblicos que se trabajan son: la conquista de Canaán, Josué y la tierra prometida, la idolatría (Oseas), la elección (Ro. 9-11), Jesús como único nombre para la salvación (Hch. 4. 1-12), la evangelización desde los excluidos (Mc. 7. 24-30), la fe de los inconversos (Mt. 8. 5-13; 15. 21-28). *Martirio y esperanza. Reflexiones bíblicas sobre los 500 años* (Quito: CLAI, 1992). Otras revistas también releen esta clase de textos en relación al V Centenario, entre ellas: *Xilot*, de Nicaragua, y *RIBLA*.

[27] La Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT), es una oportunidad excelente de intercambio bíblico-teológico.

de la Biblia. Se comprende el texto a partir del contexto para dar respuesta a los desafíos de la situación cotidiana y global. Busca la transformación de la realidad que niega la vida.

Las plagas de Egipto no son, pues, castigos de Dios para los conquistados, como interpreta Motolinía, sino muestras del poder de Dios que se solidariza con los esclavos explotados. Dios oye el clamor del oprimido y le libera. Ningún tema bíblico puede ser utilizado para discriminar u oprimir al otro, como se hizo durante la conquista. Con respecto a aquellos pasajes difíciles, como los que discriminan a la mujer, algunos pensamos que a veces habrá que sobrepasar el "canon de la letra" y aferrarse al Espíritu de discernimiento de la totalidad del canon. Esto es, habrá que privilegiar el Espíritu del evangelio, el cual, según Pablo, orienta hacia la justicia, la vida, la libertad, la paz y el respeto a la dignidad de las personas. Se sobrepasa el "canon de la letra" —pero no para hacerlo a un lado, sino para seguirlo con mayor fidelidad—, pues es precisamente ese canon, o mejor dicho, el espíritu del canon en su totalidad, el que le sirve como criterio de discernimiento para identificar con mayor claridad el verdadero espíritu del texto.

Los temas bíblicos más trabajados son el éxodo y la práctica histórica de Jesús, incluyendo la cruz-resurrección como eje paradigmático; también son comunes los temas de los profetas, la apocalíptica, Job. Recientemente se están releyendo las cartas de Pablo desde un ángulo liberador [28].

¿Qué es la lectura popular de la Biblia?, ¿quiénes son los sujetos de la lectura?, ¿qué métodos de análisis bíblico se utilizan?, ¿cuáles son los temas que trabaja?, ¿cuál es su situación actual? Esas son las preguntas que trataré de responder brevemente ahora [29].

Los exégetas de América Latina y el Caribe tenemos que reconocer que la lectura popular de la Biblia no nace de nuestras propias intuiciones, sino del pueblo pobre y creyente. Este tomó la Biblia en sus manos y empezó a leerla a partir de sus sufrimientos y luchas [30]. La lectura científica que existía era una copia de la europea, y estaba alejada de la vida del pueblo y de la vivencia de la fe. Esta reapropiación de la Biblia por parte de las comunidades pobres, le ofreció a los exégetas un nuevo horizonte que les permitió redescubrir su tarea como estudiosos de las ciencias bíblicas al servicio del Reino de Dios. Las condiciones de pobreza, represión y cierta apertura eclesial en los años sesenta ayudaron a gestar esta nueva manera de leer la Biblia.

---

[28] Cf. Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza. Estudio de 1 Tesalonicenses*. Buenos Aires: ISEDET, 1989; Elsa Tamez, *Contra toda condena* (San José: DEI-SEBILA,1991).

[29] Quienes más han trabajado en la sistematización de esta experiencia son Carlos Mesters, Pablo Richard, Milton Schwantes y Severino Croatto.

[30] Carlos Mesters, *Flor sem defesa. Uma explicación bíblica a partir del pueblo.* (Petrópolis: Vozes, 1983), p. 190.

La clave de interpretación de esta lectura se resume en la *integración de la interpretación de la vida y de la interpretación de la Biblia en un solo movimiento.* En este movimiento [31], según Carlos Mesters, el objetivo principal no es interpretar la Biblia, sino la vida con la ayuda de ella [32]. Richard señala que la Biblia es el criterio fundamental por medio del cual podemos discernir dónde está Dios hoy. Las sagradas escrituras son para este autor, la memoria histórica y subversiva de los pobres [33]. El concepto de revelación es, pues, diferente. Para Mesters la revelación es un dato del presente, y la Biblia nos ayuda a descifrarla en el mundo y a "transformar el mundo en una gran teofanía" [34].

Parte vital de la clave hermenéutica de la lectura popular es la opción por los desposeídos. Las comunidades populares se identifican con las historias de liberación de la Biblia, y los exégetas y teólogos se solidarizan con ellos. Por eso es que esta hermenéutica es parcial, en solidaridad con los oprimidos; y entiende que es evangélica porque lee como eje paradigmático en la Biblia la solidaridad de Dios principalmente con los más débiles, huérfanos, viudas, pobres, extranjeros, etc. Todos los tema bíblicos se releen desde esta óptica.

Esta lectura de la Biblia se ha difundido por todo el continente. Hablamos de movimiento bíblico. Ya hay una red en la que grupos se reúnen por regiones para estudiar la Biblia desde esta óptica. Proliferan los talleres bíblicos. En Centroamérica, por ejemplo, se dan frecuentemente talleres a nivel popular, rural y urbano, en los cuales se comparte a los líderes de las comunidades claves hermenéuticas para leer libros de la Biblia o partes menores.

Las mujeres han desafiado la lectura popular, exigiendo la reformulación de las pautas hermenéuticas para comprender la Biblia escrita dentro de una cultura patriarcal. Este desafío lo han asumido ellas mismas. Están ayudando a los biblistas a reformular concepciones hermenéuticas, ya que entran con nuevos cuestionamientos no considerados anteriormente, como el principio de la autoridad bíblica. Las mujeres rechazamos como normativos aquellos textos que nos excluyen y marginan. En este sentido, la hermenéutica feminista del Primer Mundo nos está ayudando en nuestra búsqueda a partir de la lectura popular. La interpelación a la lectura popular viene también de la hermenéutica negra e india, en las que los sujetos son los negros y los indígenas. Los indígenas, están creando su propia hermenéutica india [35].

---

[31] Así resume Teresa Cavalcanti la obra de Carlos Mesters en: *A lógica do amor. Pensamento teológico de Carlos Mesters* (São Paulo: Edições Paulinas, 1982), cf. p. 14.
[32] Mesters, *op. cit.*, p. 192.
[33] Pablo Richard, *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres* (San José: DEI, 1987), p. 113.
[34] Mesters, *op. cit.*, p. 199.
[35] Pablo Richard, por su contacto con grupos indígenas, ha sistematizado algunas de sus pautas. Cf. "Hermenéutica bíblica india...", *op. cit.*

Los aportes de la exégesis rigurosa no son foráneos al espíritu de la lectura popular comunitaria. Son la sistematización, a nivel científico, de las intuiciones y aspiraciones de la lectura popular. De hecho, la mayoría de los exégetas comparten la vivencia de la fe en las comunidades cristianas populares.

Actualmente se está entrando en un proceso de maduración y producción importante. Este se inició hace unos veinte años con la relectura de ciertos pasajes bíblicos (Lc. 6.20, 4.18-19), se pasó luego a ejes temáticos y núcleos de sentido (éxodo, cruz-resurrección), y ahora se está en un proceso de producción de comentarios bíblicos. Creemos que este aporte de las ciencias bíblicas, conectado con la vivencia popular, ayuda a superar el fundamentalismo de cualquier tipo [36].

Los métodos de exégesis bíblica varían. En el proceso de la comprensión del texto se perciben acercamientos en los que se utiliza la combinación de varios métodos. Ha sido muy valioso el aporte de la exégesis sociológica, materialista, estructuralista genética, histórico-económica, etc. Los métodos de la alta crítica son empleados en la medida que la información es funcional a la hermenéutica en la producción de sentidos liberadores. Son muy apreciados aquellos datos de la ciencia bíblica provenientes del Primer Mundo, que ayudan a comprender el contexto socio-económico, cultural y teológico de la producción del texto [37].

En relación al V Centenario ha habido una buena producción de relecturas de aquellos textos que se utilizaron para legitimar la invasión. Sin embargo, aún no nos hemos planteado la problemática de la relación con otros libros sagrados.

4. La hermenéutica india

La interpelación de los indígenas cristianos (protestantes y católicos) inicia un debate inédito para la mayoría de este continente. Sabemos que en Africa y en Asia esta discusión está en el tapete, no obstante nunca pensamos que se presentaría en nuestro medio. Los indígenas cristianos reclaman la Biblia como canon y al mismo tiempo desean incorporar sus tradiciones sagradas, herencia milenaria de los antepasados (que también son los míos, por el lado indio de mi sangre). La ortodoxia cristiana es intolerante de estas prácticas. Sin embargo, lo

[36] Milton Schwantes, "Caminhos da teologia bíblica", en: *Estudos Bíblicos (1989)* n. 24. Cf. El Comentario Popular de la Biblia, con el sello de varias editoriales (Vozes, Impresa Metodista, Ed. Paulinas). Vale la pena mencionar el proyecto del Comentario Bíblico Hispano (Editorial Caribe), cuyos destinatarios son especialmente congregaciones evangélicas; en este comentario hay una fuerte preocupación por contextualizar la Biblia.
[37] Cf. N. Gotwald, E. Schusler Fiorenza, Meeks, Theissen, etc.

que observamos en la vivencia de la fe en muchas comunidades indígenas es esa práctica que llamamos despectivamente sincretismo, pero que para ellos es su vivencia de fe.

Lo que Pablo Richard caracteriza como trauma del indígena con respecto a la Biblia, también lo vivimos los biblistas, mestizos y blancos, que conocemos de cerca las comunidades indígenas. Como dice el autor,

> ...quedamos tan maravillados con la tradición religiosa indígena, con la experiencia de Dios en dicha tradición y con la fuerza religiosa indígena que los ha hecho sobrevivir 500 años a pesar del cristianismo, que nos parece inadecuado hablar de nuestra Biblia, tan distante en el tiempo y en el espacio, y tan enajenada culturalmente por la interpretación colonial occidental [38].

Los biblistas de la lectura popular estamos en la búsqueda de nuevas pautas hermenéuticas que nos ayuden a comprender que el designio misericordioso de Dios, trasciende nuestra fe y nuestro canon. El problema es difícil porque no se trata de una discusión *ad-extra* del cristianismo, como diría Hans Küng en su llamado a los cristianos a dialogar, humildemente, con otras religiones [39]. Se trata de un desafío *ad-intra* de la misma religión. Desafío de los indígenas y de varias prácticas religiosas afrocaribeñas y afrobrasileñas.

La experiencia de Dios en estas comunidades no permite que se responda este desafío a partir de la racionalidad analítica occidental, bastante dicotómica. Desechar esta experiencia (ya de quinientos años) con juicios de valor negativos, sin ninguna base práxica o epistémica [40], sería una irresponsabilidad desde el ángulo académico y humano. Reducir esta espiritualidad a la clasificación de "práctica sincretista" que debe superarse, es pasar por alto la alteridad.

Gustavo Gutiérrez tiene razón cuando dice que si fuéramos indígenas pensaríamos de otro modo [41]. Lo mismo opina el teólogo cuna Aiwan Wagua. Para él es problemático pensar las cosas desde fuera del indígena, y esto aunque sea en un sentido liberador. De la opción por el pobre hay que pasar a la opción por el otro empobrecido. Wagua señala con razón, que la iglesia cristiana en nuestro medio es sensible al pobre, pero no al otro. Este sigue siendo pagano e infiel [42].

---

[38] Richard, "Hermenéutica bíblica india...", *op. cit.*, p. 46.
[39] Hans Küng, *Teología de la postmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), pp. 189-226.
[40] Siguiendo los ejes propuestos por Todorov en el proceso del conocimiento del otro. Todorov, *op. cit.*, pp. 195ss.
[41] Gustavo Gutiérrez, "Hacia el V Centenario", en: *Concilium* No. 232 (1990), p. 376.
[42] Aiwan Wagua, "Consecuencias actuales de la invasión europea. Visión indígena", en: *Concilium, op. cit.*, pp. 422-426.

Personalmente no sé aún cómo elaborar una hermenéutica bíblica incluyente de otras prácticas no-cristianas. Esta es una tarea que iremos aprendiendo de los mismos exégetas indígenas. Lo que se puede hacer es retrabajar aquellas partes bíblicas explícitamente excluyentes, para evitar actitudes discriminatorias frente al otro [43]. Sé, por experiencia, que cuando escucho en algún culto cristiano palabras del *Pop Wuj* o de otras tradiciones sagradas, siento que Dios está hablando.

Estamos conscientes de que no nos toca a los mestizos ni a los blancos elaborar la hermenéutica india o afroamericana. No vamos a sustituir la tarea de los propios indígenas y negros que son los sujetos de esta experiencia. Nuestra tarea se ha de reducir a ayudar al pueblo no indígena a ampliar su mentalidad para acoger con alegría e igualdad aquellas prácticas de fe diferentes.

Conclusión

Hemos visto cuatro líneas de interpretación bíblica que nos llegan desde la conquista de Abya Yala. La primera y la tercera son fuertes y comunes, mantienen una lucha hermenéutica de liberación o de legitimación de la opresión. La segunda y la tercera, se están escuchando ahora con más fuerza. Son nuevas posiciones que desafían nuestra comprensión ortodoxa de la Biblia. La una se da a nivel *ad-extra*. Se trata de otra fe no-cristiana que tiene su propio canon. Su posición actual es de crítica radical al cristianismo y su Biblia. Cuando los cristianos de este continente nos abramos a reconocer que Dios se revela en otras culturas y pidamos perdón a ellos y a Dios por el desastre que nuestra lectura de la Biblia ha causado, por tantos años, posiblemente se inicie un diálogo fructífero entre dos cánones diferentes, sin la intensión de imponer ninguno. La otra corriente se da a nivel *ad-intra*. Nos desafía a reconocer experiencias de fe milenarias, en íntima relación con elementos claves del cristianismo. Esto implica reformular conceptos fundamentales con respecto al canon bíblico; pero sobre todo, saltar de la ortodoxia a la ortopraxis.

Todos sabemos que nuestro planeta se está deteriorando vertiginosamente. Creo, con Hans Küng, Harvy Cox, y otros, que debemos superar la etapa de las discusiones inter-religiosas que tanto mal han causado a la humanidad. Y debemos ser muy críticos con nuestra concepción propia del mundo como cristianos. Nos creemos los únicos y mejores, y los cristianos no somos más que el 21% de la humanidad, y seremos, según ciertas estadísticas, el 16% a finales de este siglo debido al crecimiento de la población del Tercer Mundo asiático [44].

---

[43] Cf. "La elección como garantía de la inclusión. Ro. 9-11", en: *RIBLA* No. 12 (1992).
[44] Cf. Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), p. 4.

Para terminar dejo una inquietud preocupante, que me surgió justamente en 1992. Haciendo un balance simple y cuantitativo del rol del cristianismo y la Biblia, en sus versiones protestante y católica, en toda su historia de casi 2000 años, y percatándonos, con dolor, que muchas han sido las muertes que ha causado, tal vez más que la propia liberación concreta de las personas y pueblos, advierto la posibilidad de una ambigüedad inherente en la comprensión de nuestro Dios cristiano. Me pregunto, ¿no será bueno pasar de la lucha hermenéutica a un análisis sincero del discurso bíblico-teológico de la religión cristiana? Vimos que por 500 años hemos estado envueltos en una lucha de interpretación: unos desde el ángulo liberador, otros desde una perspectiva legitimadora de la opresión. La lucha por una lectura liberadora de la Biblia es buena, sin embargo, me parece que, después de echar una mirada a la historia y vernos en ella como en un espejo, debemos ir más allá de la lucha hermenéutica. Debemos revisar el discurso de nuestro canon escrito y la lógica del pensamiento cristiano; tal vez hay un problema más profundo que facilita la rápida inversión de valores. Me refiero a aspectos tales como la concepción bíblica del tiempo, es decir, la progresión infinita hacia la victoria final (día de Yahvé, la lucha del Armagedón, el aplastar a los enemigos...), esta puede ser una espada de dos filos; o la idea de un Dios universalista, intolerante e igualitario, que se proyecta en el siguiente esquema: "Dios es bueno para todos, por lo tanto, todos son buenos para Dios" [45], no se distinguen las diferencias; el discurso sacrificial, principalmente cristológico, degenera a veces en la exigencia de sacrificios inútiles o en la lógica de crucificar a los crucificadores [46]; y otros como el concepto de ser los elegidos de Dios, la guerra santa, etc.

No se trata de un asunto de inquietud intelectual, sino de honestidad frente a prácticas injustas que con facilidad se legitiman con la Biblia y la teología. Y todo esto nos lleva a replantear la hermenéutica popular y a retrabajar a fondo el significado del principio de la autoridad bíblica.

Elsa Tamez
Apartado Postal 901
1000 San José
Costa Rica

[45] Cf. Todorov, *op. cit.*, p. 114.
[46] Cf. Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José: DEI, 1988).

FRAY PEDRO DE CORDOBA Y LA LECTURA DE LA BIBLIA DESDE LA DOCTRINA O DESDE LOS OPRIMIDOS

Jaime Reynés Matas

El autor estudia la Doctrina cristiana, escrita por Fray Pedro de Córdoba. Fue el primer catecismo compuesto en La Española antes de 1520. Advierte la continua tentación de anunciar el Evangelio divorciado de la praxis liberadora. Descubre una Historia de Salvación para los oprimidos en las cartas de los padres dominicos y franciscanos.

The author studies the doctrina Cristiana (Christian doctrine), written by F. Pedro de Cpordoba. It was the first catechism composed in La Española (the spanish name for the island of Dominican Republic and haiti) before 1520. He notices the continuous temptation to anounce the Gospel divorced from the liberation practice. he also finds a History of Salvation for the oppressed in the dominican and franciscans letters.

1. ¡Que hable el libro!

Cuatro relatos distintos tengo a mano del impresionante encuentro de Pizarro con Atau-Huallpa [1], y todos subrayan el malentendido original sobre el Libro de Dios.

[1] P. de Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú*. Historia 16, Madrid, 1986, pp. 155-159; F. López de Gómara, *Historia general de las Indias*. B. A. E., Madrid, 1946;

El dominico fray Vicente Valverde, rodeado de gente armada, y acompañado de su intérprete Felipillo, se aproximó a la litera del Inca, que "parecía un castillo de oro muy relumbrante".

> Con una cruz en la mano y con la Biblia en la otra... le dijo por el faraute: "Yo soy sacerdote de Dios, y enseño a los christianos las cosas de Dios, y asimesmo vengo a enseñar a vosotros. Lo que yo enseño es lo que Dios nos habló, que está en este libro" [2].

Luego le expuso el famoso *Requerimiento* que, dos décadas después de su versión original, Carlos V había remitido a Francisco Pizarro. Extraña evangelización que partía de la Trinidad, la creación del mundo y la unidad del género humano, el pecado original, la redención de Jesucristo, para pasar en seguida a la autoridad de los papas y de los reyes cristianos...

Siguió a continuación un dramático forcejeo:

> Y después que Atahualpa todo esto entendió dijo que aquellas tierras... a la sazón eran suyas y las poseía y que no sabía él cómo san Pedro las podía dar a nadie; y que si las había dado, que él no consentía en ello ni se le daba nada; y a lo que decía de Jesucristo, que él no sabía nada de aquello ni que nadie criase nada sino el sol...; que de lo de Castilla él no sabía nada ni lo había visto; y preguntó al obispo que cómo sabría él ser verdad todo lo que había dicho o por dónde se lo daría a entender. El obispo dijo que en aquel libro estaba escrito, que era escritura de Dios. Y Atahualpa le pidió el *Breviario* o *Biblia* que tenía en la mano; y como se lo dio, lo abrió, volviendo las hojas a un cabo y a otro, y dijo que aquel libro no le decía a él nada ni le hablaba palabra, y le arrojó en el campo [3].

Xerez, secretario de Pizarro, remarca el interés del Inca por leer la Biblia sin intermediarios:

> ...dijo que le diese el libro para verle y él se lo dio cerrado; y no acertando Atabaliba a abrirle, el religioso extendió el brazo para lo abrir, y Atabaliba con gran desdén le dio un golpe en el brazo, no queriendo que lo abriese, y porfiando él mesmo a abrirlo, lo abrió... El religioso dijo al Gobernador... que había echado en tierra la sagrada Escriptura [4].

A. de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista de la Provincia del Perú,* cito del extracto de E. Tijeras, *Crónica de la Frontera. Antología de los primitivos historiadores de Indias.* Ed. Júcar, Madrid, 1974; F. de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú.* Historia 16, Madrid, 1985, pp. 110-112.

[2] Xerez, *op. cit.,* p. 111.

[3] De Zárate, *op. cit.*

[4] Xerez, *op. cit.,* pp. 111-112.

El Príncipe de los Cronistas, De Cieza, comenta socarronamente: "para que lo entendiera, habíanselo de decir de otra manera". No con hueca teoría; con praxis liberadora:

> ...hasta que le volviesen y restituyesen todo el oro, plata, piedras, ropa, indios e indias con todo lo demás que le habían robado [5].

"Con esta respuesta, cobrado el breviario, alzadas las faldas del manto", puestas las vergüenzas al descubierto, se cerró esta dramática jornada de evangelización no-liberadora, de no-diálogo intercultural..., y abrieron fuego los conquistadores.

En un estudio precedente he resumido la exégesis tensa de estos 500 años, entre diferentes lecturas de la Palabra de Dios, la conquistadora y la profética [6]. La Biblia, ¿habla o calla después de 500 años que llegó al Continente? "¿Qué Profeta, qué Sacerdote, será el que rectamente interprete las palabras de estas Escrituras?" [7].

Qué impresionante la contra-liturgia de unos indígenas andinos que, tímidamente, se acercan al Papa (visita al Perú, 1985) para repetir el gesto de protesta de Atau-Huallpa ante una Biblia áfona:

> Nosotros, los indios de los Andes y de América, hemos decidido aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque, en cinco siglos, ésta no nos ha dado amor ni paz ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvasela a nuestros opresores, pues ellos tienen más necesidad que nosotros de sus preceptos morales [8].

En este momento en que se publica el *Catecismo universal* y la Asamblea de Santo Domingo promueve la inculturación del Evangelio, reflexionemos: ¿qué Biblia se proclamó en la primera evangelización? Como pregunta Pedro Casaldáliga al misionero anónimo:

> ¿Pudo la Pascua hacernos gente esclava? / ¿Qué nueva libertad nos liberaba /en las violentas aguas del Bautismo? / ¿Qué paz traían tus atadas manos? / ¿Hacía de verdad hijos y hermanos / el Padre Nuestro de tu catecismo? [9].

---

[5] De Cieza, *op. cit.*, p. 156.

[6] Cf. J. Reynés, "La Biblia de los conquistadores y de los vencidos:", en: *RIBLA* No. 12 (1992), pp. 27-47; cfr también L. N. Rivera Pagán, "Hermenéutica bíblica y palabra profética" en: *Evangelización y violencia: la conquista de América.* CEMI, San Juan (Puerto Rico), 1990, pp. 389-400.

[7] *Chilam Balam de Chumayel.* Historia 16, Madrid, 1986, pp. 163-164.

[8] Citado por L. Boff, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos.* Sal Terrae, Santander, 1991, p. 17.

[9] P. Casaldáliga, *Todavía estas palabras.* Verbo Divino, Estella, 1990, p. 20.

¿Cómo se explica que la Buena Noticia se perciba como un Mal Augurio? ¿No podemos evitar que una fe codificada en Doctrina Cristiana prescinda de la fe encarnada en Práctica Liberadora?

Para encontrar alguna respuesta estudiaremos el caso de fray Pedro de Córdoba, quien "fue el alma de la primera comunidad (dominica, en Santo Domingo, 1510) y el promotor de la evangelización del Nuevo Mundo" [10].

2. La doctrina cristiana de Pedro de Córdoba, primer catecismo de América

> Fue esta obra uno de los primeros libros escritos en el Nuevo Mundo y también uno de los primeros que tuvieron la fortuna de ser impresos en los comienzos americanos del arte tipográfico. Tan altos privilegios, así como el de ser obra del insigne Fray Pedro de Córdoba, le dan a la *Doctrina* rango principalísimo en la bibliografía americana (E. Rodríguez Demorizi) [11].

Hoy se abre campo la hipótesis de que la *Doctrina* se habría estructurado hacia 1510, en La Española, como un guión de pláticas y sermones del P. Córdoba. Fray Domingo de Betanzos, su amigo de la primera comunidad, lo llevó a México como "valiosa reliquia", y allá lo ofreció a su penitente, el obispo Juan de Zumárraga, quien estaba preocupado por la instrucción y catequesis de los indígenas. Un grupo de dominicos lo amplió, según los lineamientos esenciales de Córdoba, para publicarlo en México en 1544.

Ahora y "sólo ahora" —cuando se da por primera vez la posibilidad "de crear un catolicismo latinoamericano que integre las

---

[10] "No se puede hablar de la evangelización de América Latina sin citar a los dominicos de la isla Española. Fray Antonio Montesinos y fray Bartolomé de Las Casas son suficientemente conocidos, pero no lo es tanto fray Pedro de Córdoba", J. M. Pérez, *Estos ¿no son hombres?* Fundación García-Arévalo, Santo Domingo, 1984, p. 9.

[11] Bibliografía: Fray Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana y cartas*. Biblioteca de Clásicos Dominicanos. Fundación Corripio, Santo Domingo, 1988; L. Boff, *op. cit.;* R. Boria, *Fray Pedro de Córdoba, O. P. (1481-1521)*. UNSTA, Tucumán, 1982; "La 'Doctrina cristiana para la instrucción de los indios' de Fray Pedro de Córdoba", en *CIDAL* (Santo Domingo) 4-5 (1982), pp. 34-38; B. Charria, *Primera comunidad dominica en América, defensora del indígena*. CELAM, Bogotá, 1987, pp. 170-179; J. A. Flores, *La isla Española cuna de la evangelización de América. Primicias en La Vega Real*. La Vega, 1986, pp. 123-127; M. A. Medina, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de fray Pedro de Córdoba*. Instituto Pontificio Teológico, Madrid, 1983; J. M. Pérez, *op. cit.;* la misma obra con un apéndice de las cartas de Córdoba, *Evangelio y libertad. Primeros dominicos en América*. Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco (Perú), 1990; Varios, "La *Doctrina cristiana* de fray Pedro de Córdoba", en: *Boletín V Centenario del nacimiento de fray Bartolomé de Las Casas* (México), marzo 1974.

características de las diversas culturas del Continente"— [12] es muy natural que busquemos orientación en este primer catecismo americano.

¿Y qué hallamos? Algunos estudiosos aplauden su contenido y pedagogía, que se habría adelantado en casi 500 años a los *Documentos de Puebla* [13]. Otros, como J. M. Pérez, no ocultan su desagrado:

> Parece imposible que la tragedia que sufrían los indios, que movió a los dominicos a decir cosas tan duras contra los que las cometían, no haya tenido eco ni referencia en la instrucción dirigida a los indios [14].

L. Boff es todavía mucho más crítico:

> Todos los misioneros, aun los más "proféticos" —como pueden ser Fray Pedro de Córdoba... o Fray Bartolomé de Las Casas...— parten del supuesto de que el cristianismo es la única religión verdadera y que las religiones de los indios son falsas y obra de Satanás... No se hace una lectura teológica de las diversas culturas y religiones de los indios... Finalmente, se emplea la estrategia del miedo... Teológicamente hablando, ¿podemos denominar esto "evangelización"? [15].

3. Resumen de la *Doctrina cristiana*

Para que el lector juzgue por sí mismo vamos a presentar un resumen de la *Doctrina cristiana* y a confrontarla con algunas reacciones, imaginarias en este contexto pero reales en otros parecidos, de los indígenas.

1. "Va por modo de historia para que más fácilmente puedan comprender, entender y retener en la memoria". Pero tiene poco que ver con lo que hoy entendemos por Historia de la Salvación:

> Apenas hay rastro de la inspiración bíblica, del cristianismo como historia de la visitación de Dios a la humanidad en gracia y en perdón (L. Boff).

2. Aquellos evangelizadores usaron desde el principio la pedagogía del corazón, en sintonía con el prólogo de 1 Jn y DV 2:

---

[12] L. Boff, *op. cit.*, p. 41.
[13] Por ejemplo, M. A. Medina y J. A. Flores.
[14] "La única explicación que yo veo... es que la edición, hecha en México 20 años después de la muerte de Pedro de Córdoba, no reproduce el texto completo del original" (*op. cit.*, pp. 91-92).
[15] *Op. cit.*, pp. 37-40.

> Muy amados hermanos: sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón, y por este amor que os tenemos tomamos muy grandes trabajos viniendo de muy lejanas tierras y pasando grandes mares, poniéndonos a muchos peligros de muerte por veniros a ver, y por deciros los grandes y maravillosos secretos que Dios nos ha revelado... [16].

(Voz en off de los indígenas:

—Pero, "hay amores que matan".

> —Los "muy cristianos" llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ése fue el principio de la miseria nuestra... Fue el principio de la obra de los españoles y de los "padres"... [17].

—Y si es verdad lo que nos dicen los padres, ¿por qué los cristianos que les acompañan prefieren el oro a Dios?).

3. El "gran secreto" que anuncia la *Doctrina* no es precisamente el designio salvífico. En Ef 1 es bendición y, por consiguiente, Evangelio. La *Doctrina* parte más bien de la metafísica "ontoteológica": Dios ha preparado dos lugares, descritos con el sensualismo colorista de la imaginería europea: *arriba*, el *cielo-gloria-paraíso; abajo*, en el centro de la tierra, el *infierno*...

(Voz en off de los indígenas:

> ¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo!... Ceñudo es el aspecto de la cara de su dios. Todo lo que enseña, todo lo que habla, es: ¡Vais a morir!) [18].

(Voz en off de un franciscano airado:

¿Qué evangelio era ese que se basaba en predicar la condenación de todos los seres queridos del pasado, en satanizar todo cuanto les era más sagrado —las tradiciones religiosas— y en sembrar el terror hablando de la muerte, del juicio y del infierno?) [19].

4. Dios todo lo ha creado de la nada. En una visión geo-céntrica, los cielos, redondos y huecos, son movidos por ángeles, y los astros son criaturas de Dios no adorables. El Adán hecho de lodo, en una alquimia

---

[16] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.*, p. 25
[17] *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 68.
[18] *Ibid.*, p. 144.
[19] L. Boff, *op. cit.*, p. 40.

de los cuatro elementos primordiales con el alma inmortal; hombre perfecto y sabio, señor de lo creado. Eva, formada de la costilla, se explica con la preocupación moralista del matrimonio monógamo para toda la vida y el estilo rabínico que realza la igualdad de naturaleza y la dignidad femenina:

> E formó Dios a Eva de la costilla de Adán y no de la carne, porque la carne es flaca y blanda, y está de fuera, mas la costilla es recia y dura, y está dentro del hombre cerca del corazón, para mostrar que el marido ha de tener más amor a su mujer que a otra ninguna, y la mujer a su marido más que a otro. Y ha de ser esto amor fuerte y recio... Y no se han de menospreciar, mas hanse de amar y tratar con mucho amor, como buenos compañeros y hermanos. Y por esto no formó Dios a la mujer de la cabeza de Adán, porque sepa que no ha de ser mayor que su marido, ni tampoco la sacó del pie, para que sepa su marido que la mujer no es menor que él; mas sacóla de medio del costado para que conozcan ambos que son iguales, han de tener mucha paz entre sí [20].

El pecado original es "la causa porque todos morimos, enfermamos y padecemos tantos trabajos en esta vida" [21].

5. En la práctica no es el Dios de la alianza cósmica con Noé, que reconocen todos los que adoran al señor de cielo y tierra. Ni el Dios desconocido que Pablo predicaba en Atenas con profundo respeto (cf Hch. 17) [22]. Es tan poderoso, que sin su consentimiento "no pudiera ningún cristiano acá pasar". Sin embargo, "para que Dios os quiera mucho" es necesario aprender la doctrina importada de Europa y bautizarse...

(Voz en off de los taínos:

—Y luego nos vendrán con el *Requerimiento,* exigiendo que reconozcamos

---

[20] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.,* p. 133.

[21] *Ibid.,* p. 55.

[22] Monseñor Francisco Arnáiz hace un recuento de los principales elementos de la religión taína que se hubieran podido aprovechar para inculturizar el mensaje cristiano: los trigonolitos y las tres piedras rituales, punto de arranque para el misterio trinitario; Yúcahu Baguá Maórocoti, plástica presentación de Dios Padre, Providente y Creador; la cohoba con sus elementos de purificación y éxtasis, plataforma válida para el misterio de la redención; los cemíes, base sólida para los distintos modos de la revelación; Atabey, la diosa madre, les allanaba el camino para la mariología; el casabe partido y compartido, para el misterio eucarístico; los areítos, para la celebración litúrgica... Nada se hizo por falta de preparación adecuada de los Adelantados, hasta que más tarde llegaron los franciscanos, dominicanos, mercedarios y jesuitas... Cf. su libro *Más luces que sombras.* Santo Domingo, 1989, pp. 100-102.

> ...a la Iglesia por Señora e Superiora del Universo, e al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre; e al Rey e a la Reyna en su lugar, como a señores e superiores e Reyes [23]).

6. La *Doctrina* desarrolla ingeniosas explicaciones catequéticas sobre el misterio trinitario, no obstante, no encuentra al Dios Trino que llegó antes que el misionero en una gente que no tenía "tuyo ni mío", ni al Verbo balbuceando su palabra en el Antiguo Testamento de estos pueblos [24].

Es un Dios dador de vida que no pide sacrificios humanos, pero que hunde en el infierno, junto a los malos cristianos, a los no-cristianos, aunque estuvieran de buena fe. El Evangelio se convierte así en Mala Noticia y la evangelización en una guerra a la idolatría. Los mandamientos "son el camino del cielo", sólo que con una moral casuística ignorante de la cultura de los catequizados, que no denuncia la sangre derramada por los españoles. Predica las obras de misericordia corporales y espirituales (condena la desnudez y el canibalismo; manda a la hoguera a todos los que no se sometan al Papa), pero no se compadece y sufre expresamente por la expoliación y miseria de los indios.

> *(Voz en off de los catequizados:*
>
> Señores nuestros, muy estimados señores, habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra, aquí ante nosotros os contemplamos, nosotros, gente ignorante... Vosotros dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva (falsa) palabra es ésta la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos, porque nuestros progenitores... no solían hablar así... ¿Y ahora nosotros destruiremos la antigua regla de vida?... Dejadnos, pues, ya morir, dejadnos ya perecer, puesto que nuestros dioses han muerto... [25].
>
> Nosotros, los indígenas, resistimos, antes y ahora, gracias a esa fe indígena. ¿Por qué la Iglesia no quiere reconocer que Dios estaba presente en Quetzalcóatl, en el rey Condoy y en la lucha de los indígenas? [26]).

---

[23] Cf. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias,* parte 2, 1.29, c. 7, t. 3; L. N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia, op. cit.,* pp. 52-69.

[24] "Las culturas de nuestros pueblos son *nuestro* antiguo testamento" (C. Mesters, "Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias", en: *Concilium* 233 (1991), p. 153. Tal vez Las Casas sorprendió algo de esta presencia cuando confiesa que preguntaba a los indios: "'¿Quién es este cemí que nombráis?', respondíanme: 'El que hace llover y hace que haya sol, y nos da los hijos, y los otros bienes que deseamos'; añadía yo: 'Ese cemí que hace eso, me lleve a mí el alma'..." (*Apologética,* capítulo CLX, VI).

[25] *Libros de los coloquios de los doce,* traducción del náhuatl por M. León Portilla, *La filosofía náhuatl.* UNAM, México, D. F., 1974 (4a ed.), pp. 130-133.

[26] Juanita Vásquez, indígena, respondiendo a la consulta que se hizo en México (1987) a los pueblos indígenas.

4. Las cartas de Córdoba, una historia de salvación para los oprimidos

La lectura crítica del primer Catecismo americano nos deja un mal sabor de boca. ¿El Evangelio se predicaba como Buena o Mala Noticia? ¿Se anunciaba el Reino de Dios o el Reino de España?

Nos negamos a admitir que aquella primera comunidad dominica, profética y liberadora, sufriera tanto por una doctrina importada de Europa. Su legado más precioso fue, ciertamente, su modo de leer el Libro desde una vida entregada al servicio de los oprimidos y hasta, a veces, leído desde la perspectiva de los mismos "opresos indígenas" [27]. En esta parte del artículo repasaremos los principales capítulos de esta Historia de Salvación que aparece en las *Cartas* de fray Pedro de Córdoba [28], de un modo más revelador que en la misma *Doctrina.*

4.1. Génesis, Dios a favor de la vida

El primer libro que Dios ha escrito es el libro de la vida, antes que el libro de la Biblia. Y esto fue lo que Colón descubrió en América hace 500 años: una exuberancia de vida que parecía el paraíso:

> Los trataban los indios como ángeles, dándoles cuanto les demandaban e cuanto ellos tenían. De hecho los indios pensaban que eran ángeles venidos del cielo, e que las velas de las naos eran las alas con que habían bajado [29].

Luego, las *Cartas* pintan el cuadro del paraíso perdido: "Está asolada e abrasada toda la tierra" [30]. La situación es tan grave que fray

---

[27] Lo ha demostrado G. Gutiérrrez, *Dios o el oro en las Indias.* Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 17-20; cf. también F. Malley, "Las Casas y las teologías de la liberación", en: *Selecciones de Teología* 100 (1986), pp. 254-264, y E. Vilanova en "La teología missionera als segles XVI-VII" (*Historia de la teología cristiana.* Herder, Barcelona, 1986, vol. II, pp. 492-520).

[28] Se conservan seis cartas de Pedro de Córdoba y su comunidad, algunas refrendadas por los franciscanos: 1) Carta del Vice-Provincial y sacerdotes del convento de Santo Domingo, dirigida a los muy Reverendos Padres Jerónimos, a fechar entre abril y mayo de 1517; 2) Carta latina de dominicos y franciscanos de las Indias a los Regentes de España, Cardenal Cisneros y Adriano de Utrech, del 27 de mayo de 1517; 3) Carta al Rey Carlos I de España y V de Alemania del padre Fray Pedro de Córdoba, probablemente del 28 de mayo de 1517; 4) Carta que escribieron varios padres de la Orden de Santo Domingo y San Francisco, residentes en la isla Española, a Mr. de Xevres, probablemente de 1517; 5) Carta del padre Fray Pedro de Córdoba al padre Fray Antonio Montesinos, del 26 de septiembre de 1517; y 6) Carta de Fray Pedro de Córdoba a Bartolomé de Las Casas, probablemente de 1518. Cito de la Biblioteca de Clásicos Dominicanos que reproduce la edición del Padre Medina.

[29] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.,* pp. 166-167.

[30] *Ibid.,* pp. 147, 168.

Pedro se atreve a rozar la "herejía": atendiendo al valor primordial que es la vida, "por ahora intentemos esto: que no desaparezcan" los indígenas [31]. Devuélvanlos a sus yucayeques

> ...porque aunque no ganasen nada en las almas, a lo menos ganarían en la vida e multiplicación temporal, que es menos mal que perderlo todo... Menos mal es que se estén los indios en sus tierras como se están, que no que el nombre de Cristo se blasfeme como se blasfema entre los infieles [32].

¿Cuál ha sido la causa de tanta desolación? El pecado original llamado codicia.

A las Indias pasaron muchos "no temerosos de Dios, mas mucho ganosos e rabiosos por dinero", "mucho ganosos de henchir su insaciable apetito de oro" [33]. Esto trajo gran mortandad porque "si han de coger oro, necesario es que perezcan" [34].

La codicia es la verdadera idolatría que tergiversa el sentido más profundo del evangelio de la redención:

> Y ansí se platicaba mucho entre ellos que las cruces que les enseñaban a hacer en la frente y en los pechos, no significaban otra cosa sino los cordeles que les habían de echar a las gargantas para llevarlos a matar sacando el oro, que era el dios de los cristianos, que ansí lo decían los indios, que aquel era su dios, y por eso le querían tanto [35].

G. Gutiérrez ha demostrado la importancia de la confrontación entre dos perspectivas teológicas: los que leen la historia desde los conquistadores con la Providencia a su favor, atreviéndose incluso a poner el oro como mediador de la gracia, y los que la leen desde el revés de los despojados [36]. En esta pelea hubo incluso dominicos disidentes, como Tomás Ortiz y Domingo de Betanzos. Sin embargo, la comunidad dominica se mantuvo firme en desenmascarar lo que se jugaba en este rebajamiento de los indígenas a seres no-racionales: Evitar

> ...la metamorfosis del *hombre* en *cosa*, pasando por una primera metamorfosis del *hombre* en *bestia*... que culminará en la transformación del *hombre* en *mercancía* (B. Pastor).

---

[31] *Ibid.*, p. 154.
[32] *Ibid.*, pp. 148-149.
[33] *Ibid.*, pp. 167, 175, 182.
[34] *Ibid.*, p. 148.
[35] *Ibid.*, p. 183.
[36] *Dios o el oro...*, *op. cit.*, pp. 2-22 y 101-124.

4.2. Exodo, salir del poder de los cristianos

También la referencia al éxodo bíblico sufrió el conflicto de las interpretaciones en la conquista de América. En la lectura espiritualista, Satanás es el Faraón que oprime la tierra, los indígenas son a la vez opresores y oprimidos, la idolatría y los vicios son "otras más carnales plagas que las de Egipto", y los españoles (sobre todo "el cortesísimo Cortés") son el nuevo Moisés [37]. Oviedo llega a escribir que con el despoblamiento de La Española, vino un bien: "ya se desterró Satanás de esta isla" [38].

En la lectura liberadora dominica no hay ninguna ambigüedad: "Ni el faraón ni el pueblo egipcio maltrató tan cruelmente a los hijos de Israel, ni los perseguidores de los mártires a los hijos de la Iglesia" [39] como los cristianos a estos inocentes. "Nos parece que deben de ser sacados del poder de los cristianos e puestos en libertad" [40].

Se podrían presentar muchos textos de las *Cartas*, especialmente la dirigida por dominicos y franciscanos a Micer Guillermo de Croy, Señor de Xevres. Me conformo con una sola cita de la carta de fray Pedro al mismo Rey:

Los cristianos

> ...en lo temporal, han tenido mucho cuidado y diligencia de hacerles sacar oro e labrar otras haciendas, trabajando todo el día en peso, y sufriendo el ardor del sol, que en estas tierras es muy grande, las aguas, vientos y tempestades, estando descalzos y desnudos, en cueros, sudando so la furia de los trabajos, no teniendo a la noche en qué dormir sino en el suelo, no comiendo ni bebiendo para poder sustentar la vida, aun sin trabajo, matándolos de hambre y de sed, y en sus enfermedades, teniéndolos mucho en menos que bestias suelen ser tenidas, porque aun aquellas suelen ser curadas, mas ellos, no. Las mugeres, a las quales todas las naciones, por la flaqueza suya, suelen perdonar de trabajos, han trabajado e trabajan en esta tierra tanto e más que los hombres; y así desnudas, y sin comer, e sin camas, como los hombres, y aun algunas preñadas, e otras paridas; ¡que Pharaon y los egiptios aun no cometieron tanta crueldad contra el pueblo de Israel! Por los quales males y duros trabajos, los mismos indios escogian y han escogido de se matar, escogiendo antes la muerte,

---

[37] Cf, por ejemplo, fray Toribio de Benavente "Motolinia", en sus *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. UNAM, México, D. F., 1971. Uso la selección de R. Xirau, *Idea y querella de la Nueva España*. Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 63; *Historia de los indios de la Nueva España*. Historia 16, Madrid, 1985, t. I, cap. 1; J. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. Ed. Porrúa, México, D. F., 1870, facsimil; México, D. F., 1971, p. 175.

[38] *Historia general y natural de las Indias, op. cit.*, I, 1.5, c. 3, t. 1, p. 141.

[39] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.*, p. 152.

[40] *Ibid.*, p. 147.

> que tan extraños trabajos, que vez han venido de matarse cientos juntos por no estar debajo de tan dura servidumbre... Las mugeres fatigadas de los trabajos han huido el concebir y el parir... han destruido y desterrado destas pobres gentes la natural generación, los quales, ni engendran, ni multiplican, ni pueden engendrar, ni multiplicar, ni ay dellos posteridad, que es cosa de gran valor [41].

Parece una genuina re-lectura de Exodo 2, con los trabajos penosos, la dura esclavitud, el látigo de los capataces, el genocida control de la natalidad...

4.3. Profetismo, *quicquid inde veniat*

> Al principio del descubrimiento de estas islas hubo en ellas innumerables gentes y pueblos, bastante dóciles a la fe, mansos, humildes y obedientes. Ahora, en tan breve tiempo, muchas de ellas se ha quedado totalmente sin gente, otras muchas casi del todo...
> Aún los habitantes de estas islas que no han sido trasladados a otras y los que a ellas han venido de otras partes van siendo destruidos y aniquilados por la violencia, tanto que se les puede aplicar el pasaje de Isaías: se les han destruido los caminos y ya no existe el que pasaba por sus sendas [42].

En esta carta latina de dominicos y franciscanos a los regentes de España, encontramos la única cita explícita de los profetas. No obstante, toda la correspondencia sabe al más puro estilo profético. Y lo podemos demostrar leyendo detenidamente la que envía fray Pedro de Córdoba al Padre Antonio Montesino [43].

> 1.
>
> Desque vi todo esto, parecióme que era obligado avisar a este pueblo y, por consiguiente, (a) los demás, y prediqué un domingo inmediate ante(s) de la hecha desta...

Hay relación entre los criterios de la realidad y el llamado profético. Córdoba, después de comprobadas averiguaciones de las fuentes, estaba muy dolido por las escandalosas ventas de indios esclavos. Entonces, la misión profética nace de un gran remordimiento de concien-

---

[41] *Ibid.*, pp. 158-159.
[42] *Ibid.*, p. 152.
[43] *Ibid.*, p. 187-191.

cia [44] y de la convicción de que el profeta es el centinela que no puede callar (cf Ez 3).

2.

> Y diziendo los males que pasaban cerca del baptismo destos infieles, dixe: "asy que después de bien remojados y no bien baptizados véndenlos por ay".

Dramático desenmascaramiento del pecado capital de la manipulación de la fe al servicio de la conquista.

3.

> Hánme dicho después que algunos seglares fueron a los padres quexándose de aquello, que no se avía de haser lo que yo quería, pues que ellos eran governadores, et nescio que alia.

Los dos frailes tienen larga experiencia de lo que significa predicar a una "casa rebelde", la decepción de unos jerónimos cómplices, el sufrimiento de algunos dominicos disidentes. Las estrecheces sufridas en carne propia porque han cortado la limosna que llegaba de España para levantar la iglesia y "agora ni tenemos... ni aun para comer ni para otra cosa que necessaria sea".

4.

> Tengo sospecha que las cosas han de yr por tal manera, que yo sea neçessitado a dezir lo que devo, quidquid inde evéniat.
> Sy ha de ir en poder de los factores del Rey, como agora va, están como milanos sobre pedaços de carne; dólos a la gracia de Dios, que todo es un pedaço de codicia quanto acá ay, y asy será un pedaço de ynfierno; y si agora que están todas estas cosas llegadas al cabo, por ser puestas em manos de Religiosos, no se remedian mucho, trabajo veo, aunque a Dios todo es posible.

El ojo avizor de Córdoba le hace pronosticar un futuro difícil. La opresión aumentará. Pero el profeta no pierde la esperanza (con el bíblico "no hay imposible para Dios") y acrecienta su compromiso (pase lo que pase) [45].

Sigue viva la polémica sobre el profetismo de Las Casas y la leyenda negra [46]. Yo, un poco ingenuamente, saco la impresión de que

---

[44] "A mí la conciencia me acusa y remuerde... yo he quitado de sobre mis hombros una grande obligación", *op. cit.*, p. 162.

[45] Está tan convencido de ello que se lo vuelve a escribir a Bartolomé de Las Casas: "Cierto, las cosas veo ir por tales caminos, que yo tengo de ser forzado a decir lo que siento, quicquid inde veniat", *op. cit.*, p. 193.

[46] Cf. Chenu, *Evangelio en el tiempo*. Estela, Barcelona, 1966, pp. 570-571; C. Soria, "Fray Bartolomé de Las Casas, ¿historiador, humanista o profeta?", en: *Christus* 472 (1975),

los tiros no dan en la diana; más bien producen un efecto contrario al pretendido por los anti-lascasistas. Fue la primera comunidad dominica quien acuñó el término de la "destrucción" y dio credenciales a Las Casas [47]. Sin embargo, ¿quién se atreve a acusar de paranoicos a testigos tan autorizados? En segundo lugar, porque la polémica evidencia lo que se soslaya: profetas fueron los dominicos, que exageraron los abusos, explotaron la vía del sentimiento, denunciaron a todos los conquistadores, sin sacar ninguno; condenaron la encomienda *in totum;* negaron la absolución; fueron más teóricos que prácticos. Los franciscanos fueron etnólogos, historiadores, más pastores que profetas. Todos cumplieron su misión, no obstante los que siguen siendo incómodos y remuerden nuestra injusticia y nuestras componendas actuales, y se pretende silenciarlos... no son los doctores, sino los profetas. Qué duda cabe.

4.4. Los sapienciales al servicio de la liberación

Los sapienciales cuentan con sólo dos citas en la "Carta a los Regentes Cisneros y Adriano":

> Indaguemos y preguntémonos con el profeta Job: estos hombres cuando mueran, desnudos y consumidos, ¿dónde irán a parar? Para que el dolor por la pérdida de los cuerpos reciba algún consuelo, siempre y cuando sus espíritus sean recibidos en un lugar aceptable. Pero, ¡ay!, sus espíritus desaparecieron ciertamente en Endor, es decir, sin la fuente de regeneración espiritual, al no recibir ésta (la bautismal) como convenía, porque no fueron instruidos ni sabían lo que se les administraba. Y del mismo modo que no fueron instruidos en lo concerniente al culto cristiano tampoco se les permitió realizar algunas cosas que ya hacían. Sus cuerpos son maltratados con tanta dureza como el estiércol que se pisa en la tierra [48].

Una cita de Job y otra del Salmo 83 (GV 82), siempre en referencia a la opresión de los indios. La salvación espiritual resulta naturalmente material, porque es la salvación de las personas. Sus cuerpos fueron tratados como estiércol porque se relegó sus almas al limbo de las sombras irracionales. Astutamente pasan revista al drama de la catástrofe demográfica, al drama del emperador cristiano que ve su salvación comprometida, al drama de la redención ineficaz por la supuesta condenación de los infieles y de los malos cristianos.

---

pp. 56-60; L. Pereña, A. Cuadrón y otros, *Descubrimiento y conquista. ¿Genocidio?* Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

[47] Ante los regentes y el mismo Rey de España, cf. *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.*, pp. 155 y 160-161. Cf Pérez, *op. cit.*, 22.

[48] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.*, p. 153.

Fue una verdadera guerra de tesis, memorándums y disputas. Donde otros pusieron su saber al servicio de los poderosos, los dominicos pusieron la filosofía y la teología tomistas al servicio de la evangelización y defensa de los indígenas [49]. Recordemos, además, que fue un texto de los sapienciales (Eclo. 34) el que provocó la conversión de Las Casas de encomendero-abusador a encomendado-defensor [50].

4.5. El Evangelio de Jesucristo crucificado

En el documento denunciatorio dirigido al señor de Xevres, hay un párrafo de auto-presentación de los frailes que merece consideración:

> A nuestras personas queremos que V. M. I. S. dé el crédito que ve ques razon, teniendo por cierto de nosotros que venimos a estas partes, no por más de hallar a Jesuchristo este crucificado, con deseo de participar alguna cosa de su pasión; y así es que si diciendo e afirmando lo que diremos, no fuese verdad, en grave pecado mortal incurriríamos, que seria levantar testimonio a nuestros cristianos, de los cuales todo el sustentamiento corporal recibimos; y esto haríamos sin esperar ganancia alguna que pensar se pueda por ello: lo cual por ninguna via se debe creer de nosotros que recibiríamos; sino aquello que sabemos ser verdad, lo de vista por vista, y lo de oida por oida, dando las personas de quien lo oimos [51].

> La vida religiosa para ellos, su consagración religiosa por medio de la profesión, no tenía un sentido de renuncia, sino de entrega total y sin límites a la predicación... En la empresa misionera entre los indios buscaban a Dios... Fue en el contacto con la dura realidad en que vivían los indios, con quienes se solidarizaron como Cristo se solidarizó con la humanidad, donde encontraron a Dios; más en su ausencia que en su presencia (J. M. Pérez).

Por su oficio pastoral participaron de los sentimientos del Buen Pastor, quien los envió a estas gentes mansas y pacíficas [52]. Sin embargo, los españoles —"estos cristianos nuestros, o mejor no corderos de Cristo sino crueles enemigos"— [53] entraron "asi como lobos rabiosos centre los corderos mansos" [54], haciendo todo lo contrario de lo que se les predicaba.

---

[49] R. Boria, *op. cit.*, p. 77, resume las tesis tomistas puestas al servicio de la evangelización; cf también B. Charria, *op. cit.*, pp. 45-52 y 75-78.
[50] Cf. J. P. Wissenbach, *Los libros sapienciales: mujer, plata, poder*. Centro Gumilla, Caracas.
[51] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.*, p. 166.
[52] *Ibid.*, pp. 152, 158, 159, 168...
[53] *Ibid.*, p. 152.
[54] *Ibid.*, p. 167.

Los frailes "no buscan su propio provecho sino el de Cristo, la verdad y la justicia y la caridad". Quieren ser sinceros con la realidad de injusticia, no se paran en pensarla como un ejercicio de escolástica; la viven en caridad como defensa de los oprimidos y denuncia de los opresores. Por esto recogen testimonios de primera mano [55]. Escriben cartas y memorándums para corregir informes desinformadores a las más altas instancias. Emprenden viajes interminables. Son crucificados. Pertenecen "al número de aquellos de quienes se dijo: Si me persiguen a mí, os perseguirán también a vosotros" [56]. Les duele tanto que las almas redimidas por Cristo —y que "nos había encomendado para librarlas del poder del diablo"— [57] se pierdan irreparablemente, que apelan al Juicio de Dios [58].

El Padre Las Casas dará más tarde otro paso en la explicitación de su itinerario espiritual: la clave es que buscaban a Cristo crucificado, y lo encontraron en las Indias "azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces" [59].

5. Resumen final

1. ¡Que hable el Libro! Siguen pidiendo el Inca y el Chilam y los "opresos" de siempre. Porque más larga que la esclavitud de Egipto, más penoso que el cautiverio de Babilonia, es la opresión de América Latina y el Caribe. ¿Quién romperá sus sellos? La primera responsabilidad de la Iglesia en esta hora apocalíptica es devolver la Palabra a los silenciados, la presencia de Dios al pueblo que camina, el Evangelio a los pobres.

2. Importantes son la *Doctrina cristiana* y el *Catecismo universal* que expongan lo que debemos creer (el Credo), lo que debemos esperar (la oración), lo que debemos practicar (los mandamientos, la justicia y la misericordia) y lo que debemos celebrar (los sacramentos). Pero que sean sumamente respetuosos y encarnados en nuestras plurales, dominadas y balbucientes culturas. Porque únicamente así América Latina y el Caribe tendrán su Antiguo Testamento, pedagogo hacia Cristo, y la evangelización no será colonialismo de nuevo cuño, sino obra de liberación.

3. No nos sorprendamos del divorcio existente entre fe y vida, si es verdad que la primera evangelización se hizo contra-natura, en un contexto de dominación y abuso. La mejor medicina para esta esquizo-

---

[55] Algunos de los estragos "que nuestros propios ojos vieron e nuestras orejas oyeron", *op. cit.*, p. 181. O el de Garcés: "esto que digo es de vista, que yo mismo me hallé en ello", *op. cit.*, pp. 171-172.
[56] *Doctrina cristiana y cartas, op. cit.*, p. 155.
[57] *Ibid.*, p. 153.
[58] *Ibid.*, p. 171.
[59] *Hist. Ind.* II, 511b.

frenia de 500 años será leer la Biblia que ahora sí habla a los pobres. No caigamos de nuevo en la tentación de anunciar el Evangelio desde la doctrina, por ortodoxa que sea, separada de la praxis de liberación de los oprimidos. De esta manera la ley se convertirá en Evangelio y se escribirá la Historia de la Salvación verdaderamente latinoamericana y caribeña.

Conclusión

En un momento en que se publica el *Catecismo universal* y la IV Asamblea del CELAM en Santo Domingo anima a encarnar el Evangelio en nuestra cultura, la primera comunidad dominica de Santo Domingo puede ser un modelo de evangelización conectada con la realidad, profética y liberadora. La *Doctrina cristiana* de Fray Pedro de Córdoba (el primer catecismo de América, publicado en México en 1544) parece que debería servir de inspiración. No obstante, su lectura provoca malestar en el lector moderno: ¿por qué no alude a la situación que sufrían los "opresos indios"?; ¿fue censurado?; ¿se predicaba el Reino de Dios o el Reino de España? La evangelización, ¿sonaba como Buen o Mal Augurio?

Puede ser el peligro de todos los catecismos elaborados con la mejor intención de fomentar la ortodoxia y cuidar la unidad católica. Sin embargo, hay otro "lugar teológico" que no puede desconectarse de la *Doctrina,* y donde encontramos mejor reflejado el método exegético de los dominicos: las *Cartas* de Fray Pedro de Córdoba (6 se conservan, algunas firmadas también por los franciscanos). En ellas aparece una Historia de la Salvación a favor de los oprimidos e incluso, a veces, desde la perspectiva de los oprimidos. Esta investigación nos enseña la importancia de leer la Biblia a partir de los pobres, de unir la doctrina cristiana y la praxis liberadora, de respetar la pedagogía bíblica: por el Antiguo Testamento de América (que son sus milenarias culturas) llegaremos al Nuevo Reino de Cristo.

Jaime Reynés Matas
Parroquia de Fátima
El Egido, Santiago
República Dominicana

EL DIOS QUE LIBERA Y FORTALECE A SU PUEBLO

Adolfo Ham

En el Caribe inglés un concepto muy usado es el de 'empowerment' (capacitación), que apunta a la necesidad de ayudar a los marginados a reconocer sus derechos y a capacitarlos para ejercerlos. Esto me incitó a examinar en la Biblia este concepto. Curiosamente en el Antiguo Testamento los conceptos relacionados con el 'poder de Yaveh' surgieron de la experiencia de la lucha del pueblo por su liberación, y es aquí donde se manifiesta su 'gloria' y 'poder'. En el Nuevo Testamento, particularmente en el Magnificat de María, en los relatos de las tentaciones de Jesús y en los milagros (denominados "señales" por Juan y "hechos poderosos" por los sinópticos), Jesucristo siempre confiere a los beneficiarios un nuevo sentido de dignidad y de capacitación para asumir esa lucha.

In the Englisch Caribbean the concept of 'empowerment' is widely used pointing to the need to help the marginalized to recognize their rights and to empower them to excercise them. This incited me to examine this concept in the Bible. Curiosly in the Old Testament all concepts related to the 'power of Yaveh' have originated out of the experience of the people's struggles for liberation and here is where the 'power' and 'glory' of Yaweh are manifested. In the New Testament, particularly in the Magnificat of Mary, the narratives about the temptations of Jesus and his miracles (called 'signs' by John and 'mighty acts' by the Synoptics) Jesus Christ always confer to the beneficiaries a new sense of dignity, empowering them to undertake the struggle.

Cuando comencé en el verano de 1991 a trabajar en la Conferencia de Iglesias del Caribe, me encontré a menudo con el concepto 'empow-

erment', o 'capacitación', que fue tomado por las ONGs de las iglesias del área en respuesta a la noción de 'concientización' de Paulo Freire. El reciente informe de la West Indian Commission bajo el título *Time for Action,* dice:

> ...la frase 'capacitación del pueblo' se ha convertido en una especie de frase mágica. En nuestro caso lo que significa es que nuestras sociedades rápidamente están madurando y la gente en la base confía que tienen algo que contribuir, y por tanto desean y merecen jugar un papel más allá de marcar una boleta de elecciones cada cierto número de años [1].

Este fecundo concepto denota, en el Caribe, la existencia de sectores de la población que, por marginados, ni siquiera conocen sus derechos. Habituados a la opresión, esperan resignados su liberación de los demás, aunque deberían luchar por conquistarla y mediante el proceso de la concientización reconocer sus capacidades. Esto me inspiró a examinar cómo se trata este concepto en la Biblia y cómo, muy especialmente, la *misión y prédica de Jesucristo* se dirigen a capacitar a la gente, al pueblo, a los pobres y olvidados de su tiempo, para luchar por su liberación y por asegurarse su plena dignidad humana.

Comencemos por una rápida revisión de los conceptos "fortaleza" y "fortalecer" en la Biblia y descubriremos contenidos que no tienen simplemente un alcance espiritual o moralista, sino que se refieren a lo que hoy denominaríamos la lucha política y la concientización.

En al Antiguo Testamento el concepto se expresa mediante: 1. la raíz *ms:* ser fuerte"; 2. la raíz *hzq:* estar firme", con sus sustantivos y adjetivos derivados; 3. la raíz *zz:* ser fuerte", "ser poderoso"; y 4. el sustantivo *koah* fuerza" [2].

Es curioso que la raíz *'ms* surge precisamente' en el contexto de la fuerza del pueblo (Gn 25,23 y 2 Cro 13,18). De aquí surge también la conocida fórmula de aliento "se firme y fuerte", característica de la literatura deuteronomística y cronista, y que proviene de la promesa de ayuda de Yaveh en momentos de guerra: Dt 31,6; Js 1,6; 10,25, por tanto dirigida a un pueblo que se prepara para el combate. La promesa está vinculada a la obediencia a la *Torah,* como se ve claramente en el texto de Josué. Del ámbito de las 'guerras santas' del pueblo de Israel, pasa el concepto al lenguaje cultual como en los hermosos textos de Sl 27,14; 31,24 y en la promesa al Siervo de Yaveh, en Is 41,10.

La raíz *hzq,* al igual que la anterior, surge de la misma experiencia de luchas (Jc 1,28; Js 17,13). De ahí se aplica al fortalecimiento que

1) *Time for Action.* Barbados, West Indian Commission, 1992, p. 83.

2) Aquí voy a seguir el *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento,* editado por Ernst Jenni y Claus Westermann. Madrid, Cristiandad, 1985, en los artículos correspondientes.

procede de Yaveh y en las fórmulas de ánimo en los oráculos de salvación, como en el caso anterior (por ejemplo, Dt 32,7.23 y en el mismo pasaje de Js 1,6.7.9.18). Aparece en las fórmulas "no temas" (Dt 31,7; Js 1,9; 10,25), junto al "yo estaré contigo" (Dt 31,8.23; 1 Cro 28.20). De aquí procede también la hermosa fórmula que se refiere a la liberación del éxodo: "con mano fuerte y brazo extendido" (Ex 32,11; cf. Jr 32,17-20; 2 R 17,36).

La raíz *'zz* produce el adjetivo *'az* y el sustantivo *oz*. Se aplica al poder del pueblo (Nm 13,28; Is 24,3), pero también a la fuerza y poder de Yaveh que se manifiesta en su pueblo como bondadoso y protector, vinculado a su "gloria y esplendor". Ahora bien, ese poder manifestado en la creación (Sl 68,34; 74,13) se presenta como poder libertador de su pueblo (Ex 15,13). Luego esta majestad se aplicará al culto en la alabanza, porque "es mi fortaleza y mi gloria" (Ex 15,2; Sl 118,14; 105.4; Is 12,2), porque es poderoso, es ayuda y refugio para los que le invocan (Sl 28,7-9), "es fortaleza de su pueblo y lo liberta" (Sl 46; 84,7), "irá su fuerza en aumento".

El sustantivo *koah,* fuerza", aparece típicamente en Job para referirse a la llamada "omnipotencia" de Yaveh (9,19; 36,22) y juega un papel importante en la teología del Déutero-Isaías (Is 40,26.31). Su poder se ha revelado en la creación (Jr 10,12; 51,15) y en la historia de la liberación (Dt 4,37; Sl 111,6). De ahí que este poder de Dios se proclame en los cánticos de alabanza (Sl 147,5; 1 Cro 29,12, etc.), y también se repiten las expresiones anteriores "con gran poder y brazo fuerte" (Ex 32,11), "con gran poder y brazo fuerte" (Ex 32,11) y "con gran poder y brazo extendido" (2 R 17,36; Jr 27,5; 32,17; Dt 9,29).

Resumiendo: la experiencia que Israel desarrollaba de Yaveh era a partir de su lucha por su liberación y la búsqueda de su identidad como "pueblo de Dios", y es precisamente en esta experiencia de lucha del pueblo que se manifiesta la fortaleza y gloria de Yaveh.

1. Dios es fuerte porque libera.
2. Yaveh comunica su fuerza al pueblo para que éste colabore y participe en su proyecto de liberación.
3. El mejor reconocimiento y alabanza a Yaveh por su poder es participar en su proyecto libertador.
4. El culto a Dios es un círculo que comienza con nuestra participación en su proyecto libertador y termina con el fortalecimiento de su pueblo para continuar la lucha.
5. Yaveh nos manda a ser "firmes y fuertes", a "no temer", porque siempre nos guía "con su brazo fuerte".

El desarrollo de estos conceptos en el Nuevo Testamento naturalmente que parte de este trasfondo del Antiguo Testamento, aplicados ahora al nuevo pueblo de Dios: la iglesia. Sin embargo, indebidamente

todo este desarrollo conceptual en el Nuevo Testamento lo hemos aplicado principalmente al campo de la espiritualidad y la ética. Los términos a estudiar son *dynamis, isjyróo,* y el adjetivo *isxyrós,* energía, *exousía* y *krátos,* todos traducibles por "poder" [3]. Una buena cita es el Magnificat: Dios es el "poderoso" que "ha hecho proezas con su brazo... quitó de los tronos a los poderosos y exaltó a los humildes" (Lc 1,49.51.52). ¡El poder de Dios se manifiesta en quitarle el poder a quienes lo han usurpado (Col 1,11-14)! En el v.11 aparecen varios de estos términos en el contexto de la lucha contra las tinieblas, recibiendo la "herencia de los santos en luz".

Tenemos el bien conocido pasaje de Ef 6,10-20: "haciéndonos fuertes con su fortaleza" (v.10), y entonces librar la batalla. ¡Qué falta hace una lectura popular latinoamericana de este pasaje! Podremos imaginarnos las comunidades de base, los sindicatos, o los demás grupos organizados para la lucha en nuestros países, tomando este texto para "estar firmes" ante las torturas, las traiciones, las delaciones, y aun los peligros de muerte. Ya otros teólogos han señalado la importancia de toda la imaginería militar en el Nuevo Testamento, especialmente en Pablo. Los "principados" y las "potestades" actuales son por supuesto los poderes políticos y los neo-imperialismos. De ahí la importancia de toda esta imaginería en el Apocalipsis. En el mundo del NT cundía un fatalismo debido a la astrología y otras influencias religiosas que condenaban a la gente a aceptar el destino sin ningún cuestionamiento.

Por el contrario, a la fe cristiana ofrecía "las armas" apropiadas para luchar contra estos poderes hostiles, haciendo posible un sentido de libertad para luchar contra estos "poderes de las tinieblas" y de muerte. En el Apocalipsis, en las doxologías dedicadas a Jesucristo, aparece, por ejemplo, el término: "el Cordero es digno de tomar el poder" (5,12; 7,7.12). El es el Señor y como tal "los poderes y autoridades" se le someten (Ef 1,20-21), y en la parusía (la llamada "segunda venida") vendrá en gran poder y gloria (Mc 13,26-27).

Un buen ejemplo de cómo Jesucristo percibía su concepto del "poder" son los pasajes que narran las "tentaciones" (Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13). Se trata en los tres casos de aberraciones del poder. Pero no podemos aceptar como latinoamericanos y caribeños que la enseñanza fundamental del pasaje es que en última instancia todo poder político es necesariamente satánico, porque no todo poder político es necesariamente injusto, sino sólo aquél que atenta contra la dignidad humana o porque "le dé al César lo que le pertenece a Dios" (Mc 12,17). Jesús no quiere reinar sobre este mundo, sino crear un mundo, una sociedad nueva: "el reino". Su camino es el camino del servicio y del sacrificio, y por tanto

3) En lo que sigue me basaré en el *Exegetical Dictionary of the New Testament,* editado por Balz-Schneider, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.

no el mesianismo triunfalista basado en el poder político sino el basado en el amor. El reconoce su misión como la misión del Siervo Sufriente de los "Cánticos del Siervo" en el Déutero-Isaías, especialmente en Is 52,13-53,12. El camino que lleva a la victoria final es el del servicio y el sacrificio, no el del poder. También le está excluido el camino de la falsa seguridad, de esa religión barata que no es más que "magia blanca". Asimismo es un rechazo a la "milagrería"; los milagros son los "signos del reino" que fortalecen al pueblo rendido y oprimido para recobrar su dignidad y su espíritu de lucha. Así, la cruz no es una derrota sino el cumplimiento de su misión salvífica.

Es curioso e importante que, si bien Juan denomina "señales" a los milagros de Jesucristo, los sinópticos los designan como "hechos de poder" (Mc 6,2; Lc 10,13, etc.), en el sentido no sólo que manifiestan su poder, sino que confieren poder en gente que por una u otra razón son impotentes, están exánimes. "Si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a ustedes el reino de Dios" (Mt 12,28). Son manifestaciones de su poder y de la liberación de Dios realizados por y a través de su palabra, lo cual exige la fe para eliminar todo automatismo supersticioso. No obstante, la obra y la palabra del Mesías Jesús no pueden disociarse, por eso Juan los llama "señales del reino" (Jn 2,11, etc.). Todos los grandes temas de los profetas en el Antiguo Testamento y en la actividad mesiánica de Jesús se ilustran en los llamados "milagros", y, por ello, todos son un preludio de su propia resurrección.

Podríamos analizar diversos milagros típicos, pero por ahora nos basta hacerlo con uno de los bien señalados en los sinópticos: la curación del paralítico: Marcos 2,1-12 y pasajes paralelos en Mateo 9,1-8 y Lucas 5,17-26. Varios elementos sobresalen en la perícopa:

1. Esta hermosa expresión de solidaridad humana, lo que se expresa en cada sinóptico como "la fe de *ellos*", no necesariamente la del paralítico mismo, y que, sin embargo, motiva su curación, la recuperación de su plena dignidad humana.

2. Una solidaridad esforzada, pujante, resuelta a enfrentarse a obstáculos y vencerlos. De este grupo de parientes o amigos del paralítico que tuvieron incluso que pasarlo por el techo para llegar hasta el Maestro.

3. La solución del dilema necesidades espirituales x necesidades físicas del ser humano. Jesucristo no responde con palabras, responde a la pregunta: "¿Qué es más fácil?", que significa que es más fundamental, mediante el "milagro" que restituye al enfermo a la plenitud de su liberación. Hay, claro está, en la pregunta y la respuesta la aceptación del postulado bíblico básico del pecado como raíz del mal y de la enfermedad, lo que significa —y esto es muy importante para nosotros hoy, no solamente para la medicina sino para todo proyecto socio-político que luche por la recuperación de la humanidad plena— que una simple

curación física no va a la raíz del problema, que requiere el perdón y el arrepentimiento. Siempre recordaré la feliz intuición de un marxista al afirmar la necesidad del perdón, de la restauración moral y completa de la persona humana. Para mí es muy importante que Jesús no le haya dicho al paralítico: "te perdono tus pecados" y no lo curara, o le dijera "levántate, que ya estás sano", sin que sus pecados fueran perdonados. En la perícopa, en sus tres versiones, el pueblo se maravilla de que en este milagro se haya revelado el poder libertador de Dios en Cristo como "Hijo del Hombre": incentivado por la solidaridad humana.

Concluyo con una cita de D. Sölle que nos hace pensar mucho:

> La cuestión de Dios se determina por nuestra comprensión del poder. ¿Es que podemos concebir el poder en términos exclusivamente machistas: como dominación física, orden jerárquico, o control de los inferiores por los superiores? (4).

Adolfo Ham
P.O. Box 616
Bridgetown
Barbados (Caribe)

4) Dorothee Sölle, en *Liaisons Internationales,* COELI, no. 60, Bruselas, 1991-1992, pp. 6-7.

¿POR QUE CONSULTARON A JULDA?

Sandro Gallazzi

Este trabajo intenta descubrir la importancia de la profetisa Juldá, que representa la crítica sutil del deuteronomista a la reforma de Josías. Para alcanzar este objetivo estudiamos al "pueblo de la tierra" que puso a Josías en el trono, y preguntamos cuáles son los ligámenes entre Juldá y la familia de Godolías en el momento crítico del conflicto con Babilonia. Eso nos ayuda a descubrir el verdadero sentido de las palabras de Juldá y del grupo que ella representa. Ninguna reforma tiene futuro si en su centro está la gloria del templo, y no la vida del pueblo.

Thisarticle attempts to discover the importance of the prophet Huldah, who represents the deuteronomist's subtle criticism of the Josiah reform. To reach this objetive, we study the "people of the land" who put Josiah on the throne. And we ask what are the connections between Huldah and the family of Gedaliah at the critical moment of the conflict with Babylon. A comparison with the Chronicler's redaction helps us to find the true meaning of Hulda's words. No reform has a future if its center is the gloria of the temple and not the life of the people.

2 R. 22 narra que el rey Josías, informado de que había sido hallado un libro durante los trabajos realizados en el templo de Jerusalén, mandó "consultar a Yahvéh respecto de las palabras de este libro que fue encontrado". Una misión oficial, constituida por el principal de los sacerdotes, el secretario del rey y otros tres dignatarios, se dirigió entonces hasta la casa de la profetisa Juldá.

¿Por qué este grupo tan selecto fue a consultar a Yahvéh por boca de esta mujer? ¿Por qué no fueron con Jeremías o con Sofonías, ambos contemporáneos del rey Josías (Jr. 1, 2; Sf. 1, 1)? O, más todavía, ¿por qué no consultaron a las decenas de "profetas" que hacían parte de la corte y que eran consultados normalmente por los reyes (cf., por ejemplo, 1 R. 22, 5-6)?

La pregunta no se debe al hecho de que Juldá sea mujer, pues la Biblia conoce varias "profetisas", como Mirian (Ex. 15, 20), Débora (Jc. 4, 4), Noadía (Ne. 6, 14), Ana (Lc. 2, 36). El hecho es que Juldá es la única profetisa cuya presencia quedó registrada durante el período monárquico.

No hay duda de que esta pregunta incomodó antes a exegetas de mucho más categoría que yo. Pero, por lo que me es dado saber, ninguno ha presentado una respuesta más profunda que afirmar que probablemente eso aconteció porque "ella vivía cerca del templo, donde su esposo era sacristán" [1].

Bien, la dirección de ella es conocida: vivía en la "segunda ciudad", o en la "Jerusalén baja", de acuerdo con el Cronista. Ciertamente no era el barrio más próximo al templo, pero, a final de cuentas, ¡la Jerusalén de Josías no era una ciudad como São Paulo para que tengamos problemas de distancias!

Habrá quien diga que es absolutamente irrelevante responder a esta pregunta, y que solamente una visión machista no consideraría "normal" la profecía de una mujer, que es inútil intentar responder cuando nadie estaba allá para ver, por lo que sólo da para formular hipótesis...

Todo eso puede ser verdadero, no obstante lo que me incomoda es el hecho de que el deuteronomista hable de Juldá justamente aquí, cuando se narra la aparición del libro más importante para él: el Deuteronomio.

No me parece haber duda de que se trata del Deuteronomio, aunque el Cronista coloque su inevitable variante. La expresión "libro de la ley" es usada exclusivamente aquí, en 2 R. 22, 8, y en Dt. 28, 61; 29, 20; 30, 10; 31, 26; Js. 1, 8; 8, 34. En todos estos casos se habla del Deuteronomio y, en tres de ellos, se habla explícitamente de las "maldiciones" en él contenidas (Dt. 28, 61; 29, 20; Js. 8, 34).

Juldá es quien, en nombre de Yahvéh, ¡da "autoridad" al libro del Deuteronomio! Juldá, el Deuteronomio y el deuteronomista, deben ser explicados juntos. La una es incomprensible sin los otros, y viceversa.

Es en esta perspectiva que voy a intentar dar mi respuesta a esta interesante pregunta: ¿por qué consultaron a Juldá? Sin embargo, voy a tener que dar una vuelta un poco larga. Espero que el lector y la lectora me acompañen, y durante la caminata, me cuestionen, me critiquen, me ayuden a acertar.

1. *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB). Du Cerf, 1980.

1. Juldá y el pueblo de la tierra

¿Por qué comenzar con esta cuestión? Porque Josías es el exponente de este grupo. El fue colocado en el poder por el pueblo de la tierra cuando apenas tenía 8 años (2 R. 21, 24; 22, 1). ¿Quién reinó hasta que Josías cumplió los "18 años"? ¡El pueblo de la tierra!

El pueblo de la tierra no puso a Josías en el poder para enmendar los estragos del pésimo gobierno de Manasés y de su hijo Amón. Por el contrario. El pueblo de la tierra reaccionó contra quien mató a Amón. Al colocar a Josías en el trono, perseguía dos objetivos claros: primero, mantener la continuidad de la dinastía davídica; segundo, continuar, como grupo, en el poder.

Por otra parte, éstos siempre fueron los objetivos de sus intervenciones "políticas". Fue lo que sucedió cuando el pueblo de la tierra se rebeló contra Atalía y puso a Joás, de 7 años, en el poder (2 R. 11). Así será con Joacaz (2 R. 23, 30-32), el último momento de poder del pueblo de la tierra. Después Babilonia intervino. El pueblo de la tierra, con su proyecto nacionalista, siempre estuvo junto al trono davídico. Desde aquel día del cisma, cuando Israel se separó de Judá (1 R. 12, 20).

Pero, ¿quién es el pueblo de la tierra? Vamos a un rápido excurso:

1.1. El "pueblo de la tierra"

La expresión "pueblo de la tierra" debe ser vista (en estos textos y en los paralelos del Cronista) como identificadora de un grupo social bien específico. Esta expresión designaba, en aquella época, al conjunto de los ciudadanos que, poseyendo una tierra, gozaban de todos los derechos cívicos. A ellos también competían deberes particulares, uno de los cuales era el servicio militar (Jr. 52, 25).

Según Jorge Pixley, el término "pueblo de la tierra" identificaría "a los hombres principales de las ciudades de provincia" [2]. Parece claro

2. Pixley, Jorge. *História de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis, 1989, pág. 56 (edición española: *Historia sagrada, historia popular: historia de Israel desde los pobres (120 a C. a 135 d. C.)*. San José, DEI-CIEETS, 1989).
Sin embargo, en los textos sacerdotales, y en los demás textos del Cronista, esta expresión, generalmente transformada en "pueblos de la tierra", será usada para indicar todas las personas no israelitas que, por eso, no tienen casi ningún derecho civil por lo que pueden ser considerados ciudadanos de segunda categoría.
En los textos post-exílicos esta expresión sirvió para designar también a los "judíos" que se opusieron al proyecto de quienes volvieron del cautiverio. Pasó a tener una clara connotación de desprecio: los pueblos de la tierra serán equiparados a los paganos (Gn. 23, 7. 12. 13; 42, 6; Nm. 14, 9; 2 Cr. 32, 13. 19; Esd. 3, 3; 4, 4; 9, 1. 2. 11. 14; 10, 2, 11; Ne. 9, 10. 24. 30; 10, 29. 31. 32). En este mismo sentido deben ser leídos Dt. 28, 10; Jos. 4, 24; 1 R. 8, 43. 53. 60; Sf. 3, 20; Est. 8, 17, sólo que en estos textos los "pueblos de la tierra" tendrán la alegría de conocer quién es Yahvéh.

que la expresión, antes del cautiverio en Babilonia, simplemente indicaba a alguien que poseía y usaba una tierra teniendo en consideración todos los efectos jurídicos de ahí derivados, lo que equivale a llamarlo "propietario". ¡Nada más!

El término no tiene, por ejemplo, ninguna connotación religiosa. Nunca, ni una vez siquiera, esta expresión aparece en el libro de los Salmos. Las referencias litúrgicas en el Levítico y en Ezequiel no llegan a alterar el cuadro, pues son textos claramente post-exílicos, cuando la expresión ya había adquirido otro sentido.

Por otra parte, el término en sí no dice de qué manera el "propietario" llegó a poseer la tierra. Así pues, puede ser bastante erróneo concluir automáticamente que alguien del pueblo de la tierra sea un campesino. Puede muy bien ser un gran propietario.

Es posible que en un momento de organización social más igualitaria, quizá en la época tribal, todo agricultor haya sido parte del "pueblo de la tierra". No obstante, también es verdad que después del surgimiento de los que "juntan casa a casa y campo y campo" (Is. 5, 8), de los que "deseaban las tierras y las tomaban" (Mq. 2, 2), la expresión pueblo de la tierra terminara identificando a los "nuevos" propietarios, una clase dominante que mediante abusos y con la connivencia de jueces corruptos, se apoderó de toda la tierra. Son los que "quieren habitar sólo ellos en medio de la tierra" (Is. 5, 8). A pesar de la violencia utilizada para adquirir una determinada tierra, ellos son los propietarios "legales" de la misma y, por eso mismo, "pueblo de la tierra".

De ahí que cuando cuenta la historia de la sucesión dinástica en Judá, el deuteronomista muy probablemente usa esta expresión para designar a "hacendados opresores" [3] interesados en mantener su poder y su polítca filo-egipcia.

El hecho de que el texto utilice la expresión no significa en absoluto que el narrador comulgue con los métodos, los objetivos y la teología de ese grupo. Es bueno recordar que el libro de Josué, el de los Jueces y los dos de Samuel, no hacen referencia a este grupo, y ni siquiera usan la expresión pueblo de la Tierra. Y esos son los libros fundamentales de la historia deuteronomista. En ellos se encuentran verdaderamente las memorias claves y el proyecto deuteronomista [4].

Es probable que Lv. 4, 4; 20, 2. 4; Ez. 45, 22; 46, 3 y Jos. 12, 24, mantengan la misma connotación de un "grupo" bien específico, como en los textos que estamos estudiando. Asimismo, Ag. 2, 4; Zc. 7, 5; Dn. 9, 6 designan un grupo específico, únicamente que esta vez se trata de la clase baja, así también en 2 R. 25, 12.

Solamente en Ex. 5, 5 "pueblo de la tierra" designa a todos los israelitas.

3. Pixley, Jorge, *op. cit.*, pág. 61.

4. Puede muy bien, no obstante, tener razón Gerhard von Rad cuando afirma en su *Teología del Antiguo Testamento:* "es difícil imaginar que la redacción deuteronomista de los libros de los Reyes y de los Jueces sea el resultado de un mismo trabajo" (São Paulo, ASTE, 1973, vol. 1, pág. 333). ¿Eso justificaría el no uso de esta frase fuera de los libros de los Reyes?

De todos modos, un profeta como Jeremías, quien tiene que ver mucho con el deuteronomista, cuando habla del pueblo de la tierra se refiere a gente que está oprimiendo y masacrando al pueblo. El pueblo de la tierra aparece siempre asociado a reyes, ministros y sacerdotes, quienes combatieron a Jeremías, con el cual está Yahvéh; no escuchan la palabra de Yahvéh, porque son idólatras (Jr. 1, 18; 37, 2; 44, 21).

El pueblo de la tierra será enviado al cautiverio porque no respetó el compromiso de liberar a los esclavos, y nunca más tener esclavos judíos (Jr. 34, 8-22). Ellos, pese a ser propietarios de tierras, moran en la ciudad y tienen que sufrir hambre durante el cerco impuesto por Babilonia (Jr. 52, 6).

Ezequiel igualmente asocia el pueblo de la tierra a los reyes y a los príncipes (7, 7). Ellos son al mismo tiempo pueblo de la tierra y "habitantes de Jerusalén", y serán castigados justo con la ciudad (12, 19).

En todos estos textos es evidente la asociación del pueblo de la tierra con el grupo dominante que no escucha al profeta y que, por eso, será castigado. Los motivos presentados por Jeremías, son: la idolatría y la no devolución de la libertad a los esclavos. ¡Dos mandamientos esenciales para el Deuteronomio!

Por todo lo anterior, me gustaría cuestionar la común afirmación de que el pueblo de la tierra es yhavista y davidista. ¿Lo será?

Respecto al yhavismo, tenemos la acusación explícita de los profetas quienes denuncian su idolatría, y tenemos asimismo su práctica política de apoyar la dinastía davídica como un todo, fueran los reyes idólatras o no.

En cuanto al hecho de ser davidista eso puede ser verdad, pero no en el sentido de apoyar un ideal de ejercicio de la monarquía encarnado por David, sino sobre todo en el de apoyar un davidismo centrado en Jerusalén y en el palacio.

La expresión "pueblo de la tierra" solamente es utilizada en el Sur, en Judá. En el Norte, esta categoría no aparece [5]. Explico: en el Norte, en el reino de Israel, el conflicto del campo contra la ciudad siempre estuvo presente. El campesinado nunca aceptó la existencia de un sistema opresor. Siempre enfrentó a la ciudad. El profetismo campesino, radicalmente contra el Estado opresor, es una producción del Norte.

En Judá, por el contrario, el campo siempre estuvo del lado de Jerusalén, de su palacio y de su templo. Judá fue la única tribu que se solidarizó con Roboam después de la muerte de Salomón, y siempre mantuvo esta posición [6].

Es difícil evaluar todos los motivos sociológicos de esta diferente toma de posición política entre los dos Estados: ¿la presencia monotribal favoreció la estabilidad del Sur, y la politribalidad del Norte favoreció la

5. La expresión "guibor hail" ("los valientes", "los fuertes para la guerra"), probablemente sea el equivalente israelita del judaíta "pueblo de la tierra".
6. Pixley, Jorge, *op. cit.*, pág. 77.

diversificación? ¿La larga hegemonía de las tribus del Norte en la época de los jueces, dejó una memoria más marcada de justicia social y de fuerza popular que en el Sur?

No puedo descender a más detalles, por lo menos no en este ensayo. Un factor, sin embargo, debe ser tomado en cuenta. Un texto del cual no hay por qué dudar de su autenticidad, 2 Crónicas, nos dice que Roboam construyó ciudades fortificadas: Belén, Etam, Técoa, Bet-Sur, Sokó, Adul-lam, Gat, Maresá, Zif, Adorayim, Lakis, Azeká, Sorá, Ayyalón y Hebrón. En estas ciudades Roboam puso como responsables a sus propios hijos con sus innumerables mujeres, además de soldados, víveres y armas (2 Cr. 11, 5-12. 23) [7]. Otras ciudades fortificadas fueron construidas por Asá (2 Cr. 14; 1 R. 15), y por otros reyes.

Todo esto nos lleva a suponer que el palacio davidita ejercía un control muy bien articulado sobre toda Judea y que, recíprocamente, el apoyo del "campo" a la "ciudad" estaba así asegurado, impidiendo cualquier tentativa de subversión popular.

Mi hipótesis es que el "pueblo de la tierra" es justamente esta presencia del palacio davidita sobre la región como un todo, por medio de nobles, soldados y funcionarios. Estos, con el transcurso de los años, pueden muy bien haberse apoderado de campos y tierras abusando de su poder y de su fuerza. Aprovechándose de las dificultades y las deudas de los agricultores, se convirtieron así en los "únicos habitantes de la tierra".

1.2. Los "habitantes de la tierra"

La expresión "habitantes de la tierra" es usada varias veces por los profetas para designar a quienes se hicieron dueños de las tierras mediante abusos y violencias. Este es el conflicto del cual surgió Israel. Israel nació en la lucha contra los "habitantes de la tierra" (Jos. 13, 21. Ver también Jos. 2, 9. 24; 7, 9; 9, 24). La memoria de esta lucha contra los habitantes de la tierra será la motivación de la opción final de fidelidad a Yahvéh: por eso serviremos a Yahvéh, pues El es nuestro Dios (Jos. 24, 18).

El Israel "sin tierra" nació en el momento en que, confiado en Yahvéh, luchó contra los habitantes de la tierra, los reyes y los príncipes, quienes habitaban las ciudades de la planicie y tenían carros de hierro (Jos. 17, 16; véase igualmente 2 Sm. 5, 6). Estos son los "cananeos" (ver asimismo Jc. 1, 32-33 y 1 Sm. 27, 8), símbolo de las "naciones" de las que habla el Deuteronomio y que son las "enemigas" de Israel.

Dt. 7, 2 y Jc. 2, 2 hacen un interesante paralelismo y equiparan las "naciones" a los "habitantes de la tierra". Con ellos es imposible cualquier alianza. En esta misma línea, los profetas retoman la expresión

7. ¿Sería este el motivo de que muchas madres de reyes viniesen del interior?

"habitantes de la tierra" para designar al grupo que oprime y explota a los campesinos (Os. 4, 1-3; Sf. 1, 18; Ez. 7, 7; Jr. 6, 12-15; Is. 26, 21). Particularmente interesante es el texto Is. 24, 4-6, donde el paralelismo "pueblo de la tierra" y "habitantes de la tierra" es inmediato y directo.

1.3. El "pobre de la tierra"

El polo opuesto a "habitantes de la tierra", a "pueblo de la tierra", es el "pobre de la tierra": aquel que debido a la opresión y a los abusos ha perdido su propiedad, ha perdido su condición de pueblo de la tierra y tiene que venderse como esclavo, o trabajar como asalariado, o procurarse otra tierra donde poder hacer su vida.

Es a estos pobres de la tierra a quienes se refiere Amós cuando denuncia que son comprados por un par de sandalias, y que los habitantes de la tierra quieren eliminarlos (Am. 8, 4-8). A ellos el "vástago de Jesé" les hará justicia (Is. 11, 4). Ellos son empujados fuera del camino y obligados a esconderse (Jo. 24, 4). No obstante, solamente ellos buscan a Yahvéh para realizar su orden (Sf. 2, 3).

Hay gentes con dientes como navajas y mandíbulas como puñales que quieren suprimir al pobre de la tierra (Pr. 30, 14), sin embargo éstos experimentarán la salvación de Dios (Sal. 76, 10), y de ellos es la promesa fundamental: *¡los pobres poseerán la tierra como herencia!* (Sal. 37, 11; Mt. 5, 4).

Respecto al pueblo de la tierra, los habitantes de la tierra, irán al cautiverio de Babilonia; los pobres de la tierra, en cambio, permanecerán en Judea, o retornarán de las tierras vecinas adonde habían ido a buscar su sobrevivencia (véase Rut). Recibirán viñas y campos, en las que harán cosechas abundantes (Jr. 39, 10; 40, 11-12).

¡Y de esta manera, los "pobres de la tierra" vuelven a ser, para todos los efectos, "pueblo de la tierra"!

1.4. Los "pueblos de la tierra"

Después del cautiverio, los exiliados quieren sus tierras nuevamente. Entonces entran en conflicto con los pobres de la tierra, ahora ya pueblo de la tierra por ser propietarios. El conflicto será ideologizado y transformado en conflicto entre: los Hijos de Israel (los exiliados) versus los Pueblos de la tierra (los judaítas). Pero éste ya es asunto de otro trabajo.

2. Juldá y Godolías

Después de este excurso un tanto largo sobre el "pueblo de la tierra", volvamos ahora a Juldá. Y para llegar a ella, esta vez vamos a

andar del final al comienzo, partiendo del momento en que, después de la destrucción de Jerusalén, el pueblo pobre de la tierra recibió viñas y campos por manos del comandante babilonio Nebuzaradán. En aquel momento se constituyó en Judea una unidad política de los campesinos alrededor de Godolías, en Mispá (Jr. 40, 5-7).

Un pormenor interesante llama la atención en la narración de estos acontecimientos: casi todas las veces que el texto se refiere a Godolías, agrega: "hijo de Ajicam, hijo de Safán", o simplemente "hijo de Ajicam" (Jr. 40, 5. 6. 7. 9. 11. 14. 16; 41, 1. 2. 6. 10. 16. 18). Esto es extraño: una genealogía tan corta, y siempre repetida. ¿Por qué?

Parece claro que el texto no quiere que olvidemos quién es, de dónde viene este tal Godolías. Con certeza habrá sido un noble, probablemente alguien del pueblo de la tierra, pero inmediatamente ligado a los "pobres de la tierra", él y sus padres.

Ajicam, el padre de Godolías, intervino para proteger y salvar a Jeremías (Jr. 26, 24). Safán, el abuelo, secretario de Josías, es mencionado cuando se produce el descubrimiento del Deuteronomio: él es quien lee el libro al rey. Junto con su hijo Ajicam, es otro de los dignatarios que va a consultar a la profetisa Juldá.

Godolías, los pobres que quedaron en la tierra, y Jeremías, son ligados de este modo a Juldá por medio de la familia de Safán, Ajicam y Godolías. Por otra parte, en esta familia hay más gente ligada a Jeremías. Miqueas, primo de Godolías, también es nieto de Safán. Es él quien realza las palabras de Jeremías, escritas y leídas por Baruc. Relata a los príncipes las palabras de Jeremías y los convence de llevarlas hasta el rey. Sólo que esta vez el rey no da valor a la profecía, y quema todas la páginas que Baruc escribiera por mandato de Jeremías (Jr. 36, 11-26).

Todo esto nos hace suponer que en medio del pueblo de la tierra habría existido un grupo que, pese a que también participaba del poder, no era cómplice de las prácticas opresoras de palacio, teniendo mayor sensibilidad para escuchar las palabras del profeta.

Interesante en este sentido es el papel de los "ancianos de la tierra" quienes, contrariando a los sacerdotes y profetas, no concuerdan con la condenación a muerte de Jeremías. Recurren a la memoria del profeta Miqueas, cuyas palabras contra Jerusalén y contra el templo (muy parecidas a las de Juldá), traen a recuerdo de la asamblea.

Miqueas, Safán, Juldá, Ajicam, los ancianos de la tierra, Jeremías, tal vez Sofonías, Godolías... me parece que hay una ligazón, una corriente de pensamiento, quien sabe si un grupo político: el grupo de los pobres de la tierra que consiguió el apoyo de un sector de los propietarios contra la política oficial del palacio y del templo de Jerusalén, y de los demás grandes propietarios del campo.

Y Juldá es la portavoz de este grupo, quien da autoridad a las palabras del Deuteronomio y liga la propuesta de los pobres de la tierra con las palabras del libro de la ley, y se situó decididamente contra la

ciudad y el templo, las causas de la opresión que pesaba sobre los más pobres.

3. Juldá y la reforma de Josías

Se suele decir que después de haber escuchado las palabras de Juldá, el rey Josías habría iniciado la reforma deuteronómica. Varios textos justifican esta afirmación (2 R. 23, 3. 21. 24).

Permanecen, no obstante, algunas preguntas importantes:

¿Qué trabajos estaban siendo realizados en el templo antes de que se descubriera el libro de la ley (2 R. 22, 3-7)? Según el Cronista, la reforma fue efectuada antes del descubrimiento del libro (2 Cr. 34, 3-7).

¿Cuál es la novedad de la respuesta de Juldá en comparación con las palabras de los profetas relatadas en el capítulo anterior, en 2 R. 21, 11-15?

¿Qué hizo Josías que ya no hubiese sido hecho por Ezequías, su bisabuelo? Es interesante comparar 2 R. 18, 5 con 2 R. 23, 25. En realidad, ¿en qué consistió la reforma de Josías?

Me parece posible establecer una unidad redaccional en el bloque que va de 2 R. 21, 10 hasta 23, 27, a pesar de que esta no sea necesariamente una unidad literaria.

En el comienzo tenemos una profecía, atribuida a los profetas en general, contra Jerusalén y Judá, que serán medidas con el cordel de Samaria y el plomo de Ajab. Como razón se afirma algo genérico: "hicieron el mal delante de mí" (2 R. 21, 10-16). En el medio hallamos la profecía de Juldá, contra "este lugar y sus moradores" (¿el templo? ¿la ciudad?). La causa es la quema de incienso a otros dioses (2 R. 22, 15-20). Finalmente tenemos la profecía del propio Yahvéh, que es claramente contra Judá, Jerusalén y la casa. Serán rechazadas por causa de las provocaciones de Manasés (2 R. 23, 27).

Entre una profecía y otra se habla de la inútil buena voluntad de Josías, su reforma litúrgico-templar-sacerdotal y su lucha, incluso violenta, contra la idolatría. La profecía del deuteronomista cuestiona justamente esta reforma: el templo. Para el Deuteronomio éste era únicamente "uno" de los aspectos a ser tomado en cuenta, y no necesariamente el más importante.

El resto del libro del Deuteronomio no llegó a ser puesto en práctica por el rey. Después de la muerte de Josías el "pueblo de la tierra" continuó con la plata y el oro. ¡Las relaciones sociales no cambiaron! [8]. Y si no se modifican las relaciones sociales, de nada sirve

8. Ver también Jr. 3, 10-11; 6-7; 11, 1-14, textos que denuncian claramente la inutilidad de una reforma que no llegó a ser una verdadera renovación de la alianza del Sinaí. Cf. Pixley, *op. cit.*, pág. 79.

hacer una reforma litúrgica. La bondad de Josías no iba a limpiar las provocaciones de Manasés, ni la sangre inocente que él derramó hasta enchir Jerusalén de un extremo a otro.

Al observar la reforma en su lenguaje de profecía, la sabiduría de Juldá testimonia radicalmente: ¡la reforma de Josías nunca fue una reforma verdaderamente deuteronómica! Sólo que por una vez será la voz de una mujer la que denuncie que el mundo no puede ser visto a partir del templo.

Del mismo modo que Ana, antes de la monarquía, y como Judit, después del exilio, la palabra de la mujer, la palabra de Juldá, resume "toda" la profecía: la de los profetas y la de Yahvéh.

En lo que respecta al Deuteronomio, Juldá solamente garantiza la veracidad de las maldiciones contra quien no lleve hasta el fin el proyecto de justicia contenido en aquellas páginas.

Podríamos decir que Juldá es como una encrucijada donde se encuentran diferentes caminos: el profetismo campesino anti-Estado del Norte (Amós y Oseas), alrededor del cual probablemente nació el primer esbozo del libro del Deuteronomio; la voz de los "pobres de la tierra" que denuncia los abusos de las autoridades y del pueblo de la tierra (Miqueas y Jeremías); la voz del grupo yhavista del pueblo de la tierra (¿Isaías? ¿Godolías?) que no fue cómplice de la política opresora de los reyes de Judá, y que encontró en Josías un simpatizante; y, sobre todo, la voz de las mujeres que desde siempre se ubicaron contra el templo y su instrumentalización por parte del poder, y que deben haber tenido un peso significativo en el grupo deuteronomista.

Juldá es el juzgamiento final de la monarquía y del templo: ¡todo eso debe desaparecer tragado por la ira terrible de Dios!

Restan, pues, los que fueron fieles al Deuteronomio como un todo: los pobres de la tierra, la profecía y un grupo de la nobleza, la familia de Safán y después de Godolías. Esos creyeron en el libro, tanto en el libro descubierto en el templo como en el libro de los profetas Miqueas y Jeremías (véase Jr. 36). No osaron separar ni reducir los dos.

A la luz de las palabras de Juldá podemos valorar y juzgar lo que está aconteciendo, por ejemplo, en las iglesias. Sus proyectos no es raro que se alíen con el poder. Permanecen en la ambigüedad. Por un lado, se habla de nueva evangelización y, por otro, se bendice y legitima el faro a Colón, en Santo Domingo, construido con la opresión, la sangre y la miseria de millares de pobres dominicanos. Un faro símbolo de una evangelización tan vieja e inhumana, que hace 500 años convive con los intereses de una pequeña minoría violenta y lucradora, que nunca encontró ruín defender los intereses envilecededores de un mercado que continúa sometiendo a América Latina y el Caribe a las garras de los países ricos y poderosos. Estos países, luego de chupar hasta la última gota de nuestra sangre, nos cierran ahora de manera racista sus fronteras, por lo que hemos acabado siendo considerados la escoria de la humanidad. El silencio

cómplice es, cuando menos, vergonzoso. Es por eso que la nueva evangelización no pasa de palabras vacías e insignificantes, incapaces de cambiar, de reformar, de renovar. Para que Dios no deje caer nuestras palabras en el suelo, necesitamos luchar por la justicia y por la vida.

¡La lucha para y por el templo, nunca va a parar en nada!

Sandro Gallazzi
Caixa Postal 12
68906-970 Macapá-AP
Brasil.

EL BUEN SAMARITANO: PARABOLA DE LA SOLIDARIDAD

Ricardo Sepúlveda Alancastro

Se trata de una lectura de la parábola del buen samaritano (Lc. 10, 25-36) desde la perspectiva de los 500 años. En un mundo que fomenta el odio y la violencia y permite el genocidio, como en el caso concreto de Haití, la Palabra nos invita a la solidaridad como respuesta. Solidaridad que ha de tener lugar en el momento oportuno. Este pueblo haitiano sigue muriendo, la sangre corre, el tiempo apremia. ¡La indiferencia nos convierte en cómplices!

This article is about a reading of the Good Samaritan (Lc. 10, 25-36) from the Fifth Century perpsective. In a world that foments hatred and violence and permits the murder of a whole country, as in the concrete case of Haiti, the word invites us to solidarity as the best aswer. This solidarity has to take place in the just moment. The haitian people is suffering, beeding, time is against us. Indifference converts us in accomplices!!

Introducción

En 1992 celebramos en América Latina y el Caribe los 500 años de la llegada del evangelio a nuestras tierras. El actual momento asiste a un cambio de relación entre los países del Tercer Mundo y del Primer Mundo, provocado por la crisis del socialismo en la Unión Soviética y los países de Europa Oriental. El sociólogo latinoamericano-europeo F.

Hinkelammert sostiene que el Tercer Mundo pasa de la dependencia a la prescindencia [1]. El capitalismo transforma la solidaridad en algo diabólico [2], y negar la solidaridad es negar la dignidad humana. Es terrible lo que está sucediendo con los países del Tercer Mundo.

Este artículo pretende ser un llamado a la praxis de un evangelio que llegó a nuestras tierras hace 500 años. Esta escena de la vida de Jesús y el ejemplo que El mismo pone, muestran un camino; un modelo de cristiano en cuanto servicio, caridad y solidaridad. Así pues, no se enfocará el texto dentro de lo que ha sido la exégesis tradicional [3], sino que enfatizaremos en su significado actual dentro de esta nueva situación latinoamericana y caribeña.

1. Contexto de Lc. 10,25-36

Aunque la primera parte de la escena es común en los sinópticos [4], el ejemplo del samaritano es único dentro de los evangelios. La parábola de Jesús da una fuerza de dramatismo a la escena por la radicalidad del paradigma, y al mismo tiempo lleva al terreno de la vida una pregunta que, en otro plano, era una discusión estéril. Jesús sorprende por la agudeza de su imperativo: "Vete y haz tú lo mismo" (10,37). Será el campo del hacer y no el del bien decir o el del bien responder con palabras (10,28).

---

[1] Hinkelammert, F., "Tercer Mundo: ¿no existe alternativa?", en: *Envío* 120 (1991), pp. 31-38. En efecto, el economista latinoamericano-alemán sostiene que la nueva situación mundial deja por primera vez al Tercer Mundo solo ante el Primer Mundo; que el Tercer Mundo se transforma en una población que sobra, sin capacidad para políticas de desarrollo.

[2] "La solidaridad presupone hoy enfrentar a este capitalismo con la necesidad de una sociedad justa, participativa y ecológicamente sostenible... Sin embargo el capitalismo niega la misma posibilidad de la solidaridad humana... Declara que la solidaridad es algo ilusorio... Lo demoniaco para el pensamiento burgués es el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor". *Ibid.*, p. 36.

[3] "La historia multisecular de la exégesis de este pasaje ofrece abundantes testimonios de la diversidad de líneas predominantemente alegóricas. Desde Marción e Ireneo, pasando por la Edad Media y la época de la Reforma, hasta el s. XIX, ha sido una explicación cristológica —Cristo es el buen samaritano—, o de orden eclesiológico —la posada sería un símbolo de la Iglesia—, o incluso de carácter sacramental; pero siempre dentro de una índole marcadamente extrinsicista". Fitzmyer, J. A., *El Evangelio según Lucas* (III). Ed. Cristiandad, Madrid, 1987, p. 280.

[4] Hay cierta relación con los textos de Mc. 12, 28-31 y de Mt. 22, 34-40, aunque Lucas evita duplicados. En el episodio de Marcos, el que hace la pregunta es un doctor de la Ley y el tema es: ¿qué mandamiento es el primero de todos? (Mc. 12, 28). En Mateo las circunstancias narrativas son semejantes, sólo que la escena es más elaborada. En las versiones de Marcos y de Mateo el que responde es Jesús, aparte de que establece una clara distinción entre mandamientos: el primero, Dt. 6,5, y el segundo, Lv. 19, 18. En Marcos el doctor de la Ley añade su propio comentario a la respuesta de Jesús (Mc. 12, 32-33). Vemos, pues, que con sus particularidades, la escena es narrada por los tres sinópticos.

Es el contexto de los capítulos de la subida a Jerusalén [5]. Jesús acaba de exultar de gozo a favor del Padre, que revela a los sencillos los secretos del Reino y los oculta a los sabios y a los entendidos (10,21-22). Declara bienaventurados a los discípulos por estar viendo y oyendo lo que ven y oyen. Es el momento central de toda la historia de los hombres y mujeres (10,23-26): *el momento de Jesús*. Sucede la escena con Marta y María (10,38-42). El legista que se levanta, es parte de estos sabios y entendidos a los cuales se les ocultan estos secretos. Se pierde en lo trivial... Conoce la ley, la entiende y responde bien... Su problema es la praxis. Las impostaciones de Mateo y Marcos son distintas [6], con otras características.

2. Una lectura detenida

El legista que se pone de pie tiene la intención de poner a prueba a Jesús. El verbo "ekpeirazo" es usado por Lucas en un par de ocasiones. La preposición "ek", tal vez quiere dar más énfasis al verbo "peirazo". Es una actitud hostil la de este legista, quien podría haberse ofendido con los comentarios anteriores de Jesús [7]. La inquietud del legista es sobre la vida eterna. Es la primera vez que el término aparece en Lucas y no volverá a aparecer hasta 18,18. En esa ocasión, en boca de un interlocutor rico... Un sabio y poderoso muestra interés por la vida eterna [8]. Jesús responde a su pregunta con otra pregunta. Lo remite a la Ley. Esta es la norma, y el legista lo sabe. Para Jesús basta que lo recuerde, que se repita una vez más el Dt. 6,5 que todo buen judío debía repetir dos veces al día [9]. Dt. 6,5 y Lv. 19,18 vienen brillantemente unidos en este evangelio [10]. Es importante notar que la frase de Jesús, "haz esto y vivirás", remite a

---

[5] El relato de la subida a Jerusalén (9, 51-19, 27) sirve a Lucas como marco literario en el que sitúa multitud de tradiciones sobre la enseñanza y actividades de Jesús. Pone a Jesús en movimiento hacia el destino, el centro del tiempo. Cfr. Conzelmann, H., *El centro del tiempo: la teología de Lucas*. Ed. Fax, Madrid, 1974, pp. 92-103.

[6] Cfr. nota 4. En Lucas está la urgencia de la praxis de aquello que el jurista sabe... en Marcos y Mateo se queda en el campo del conocimiento: "batalla" teológica.

[7] Me refiero aquí a Lc. 10, 21-22. "...Yo te bendigo Padre, señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y a inteligentes, y se las has revelado a los pequeños..." Y es una constatación para el tiempo histórico de Jesús. Conzelmann, H., *op. cit.*, p. 154.

[8] "Zoen aionion", vida eterna. "La chispa de ese interrogante surge en la mentalidad judía por la afirmación de Daniel: muchos de los que otros para la ignominia perpetua (Dn. 12, 2)". Fitzmyer, J. A., *op. cit.*, p. 271.

[9] Dt. 6, 7: "... acostado como levantado", de donde se desprende que se deba recitar al menos dos veces.

[10] Ya hemos dicho que tanto Mateo como Marcos separan Dt. 6, 4-9, el "semah", y Lv. 19, 18. Esto tiene su fuerza dentro de la narrativa, puesto que Jesús con un ejemplo unirá dos extremos, cielo y tierra, y de las "dos historias" hará una sola: ésta. "Las diversas fuerzas sociales reaccionarán de una u otra forma en la medida en que perciben sus

(Lv. 18,5). Así pues, este primer diálogo no sale del contexto bíblico. Jesús también conoce las escrituras, y responde desde ellas y con ellas... La Ley queda a salvo... Esa misma Ley que en Mateo es aprovechada para poner a prueba a Jesús.

Ahora el legista debe justificar su pregunta... "ho plesion"... la teoría está bien, es la praxis lo que lo perturba. Ese término en hebreo, "rêah", incluye a los israelitas y excluye a los gentiles, y a lo más integra a los extranjeros que residen en su tierra [11]. Enemigos y amigos, israelitas y extranjeros, todo ello está en el contexto de la pregunta. Jesús ha de dejar esto bien claro y escoge el ejemplo. El hombre baja de Jerusalén, lugar del Templo, centro del judaísmo. Un hombre cualquiera, "anthropos tis"... ¿un judío?, ¿extranjero?, ¿rico?, ¿pobre? No lo sabemos. Venía de Jerusalén, quizás del Templo, desde su peregrinaje de la ciudad santa hacia Jericó. Ruta difícil [12], y llena de peligros. El hecho es que lo desnudan, "ekdyo", para despojarle, le golpean y le dejan medio muerto. Suponemos una buena paliza, abandonado a su sangre a la orilla del camino. Es por casualidad [13] que un sacerdote que venía también desde Jerusalén, del Templo [14], bajaba por aquel camino. Tiene un primer contacto visual y da un rodeo para evitar el contacto: "antiparerchomai". El rodeo tiene su lógica dentro de las leyes de contaminación. El sacerdote debe evitar cualquier clase de contaminación ritual por contacto o incluso por mera proximidad con un cadáver (Núm. 5,26; 19,12-13). Un sacerdote podía contaminarse sólo por enterrar a alguno de sus parientes más próximos (Ez. 44,25-27) [15].

---

intereses afectados por la praxis en cuestión". Villaman, M., *Leyendo el Evangelio de Lucas*. Centro Antonio Montesinos, México, D. F., 1982, p. 76.

[11] En el precepto del Levítico el prójimo está en paralelo con 'los hijos de tu pueblo', es decir, con ciudadanos israelitas. Luego se ampliará al mandato del amor al que se establecía entre ustedes como emigrante, "ger" (Lv. 19, 34), pero no incluye a los paganos, "gôyîm". Los esenios de la comunidad de Qumrán tenían que amar a los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de las tinieblas: 1QS 1,9-10; 2, 24; 5, 25; 1QM, 1,1. Fitzmyer, J. A., *op. cit.*, p. 273.

[12] Flavio Josefo, Bell IV, 8,3, N. 474, lleno de parajes desérticos y pedregosos. Unos 28 kilómetros entre una ciudad y otra. Ruta de continuo descenso, desde 800 metros sobre el nivel del mar (Jerusalén) hasta 300 metros bajo ese nivel, donde está Jericó. Finegan, *The Archeology of The New Testament*, pp. 86-87.

[13] Es la expresión advervial "kata synkyrian", que únicamente aparece aquí en todo el N. T.

[14] Cada turno sacerdotal ejercía su función litúrgica en el templo dos veces al año durante una semana. Este había concluido sus días de turno y volvía tranquilamente a su casa... Según la tradición rabínica posterior, Jericó era una de las ciudades donde residían algunos sacerdotes del Templo de Jerusalén. Cf. Str. -B; 2, 182; Fitzmyer J. A., *op. cit.*, p. 287.

[15] Ez. 44, 25-27: "No se acercarán a un muerto para no contaminarse, pero por un padre, una madre, un hijo, una hija, un hermano o una hermana no casada, podrían contaminarse. Después de haberse purificado, se contará una semana, y luego el día en que entre en el Santo... ofrecerá su sacrificio por el pecado, oráculo del Señor Yahveh". Lv. 5, 3 habla

Llama la ateneión la forma en que es narrada la percepeión del saeerdote, que por otra parte será igual que la del levita. En efeeto, ellos, viendo, "idon," dan el rodeo (vv. 31 y 32). Ven a eierta distaneia y no se acercan, sino que evaden la proximidad. Esto, como ya hemos dicho, tiene su explicaeión, pero va a aeentuar la difereneia con la reaeeión misericordiosa del samaritano, quien se le aeerea, "elthen kat-auton", y ve desde esa eereanía, "idon".

El sacerdote y el levita son los personajes que escoge Jesús para su ejemplo. De fondo hay una referencia al Templo de Dios. Ambos son servidores del Templo, son judíos y eonoeedores de la Ley. No vamos a entrar aquí en la polémica de Jesús eontra el Templo, presente en el evangelio de Lueas [16], no obstante es indudable la inteneión lueana de dejar elara la preseneia de Dios en el sufriente, en el pobre y oprimido. Tampoco enfocaremos el texto como un momento de antisemitismo [17], pero sí que los personajes son eseogidos de eara a su interloeutor. La intención lueana es saeramentalizar la preseneia de Dios en ese pobre golpeado y expoleado.

El samaritano va de camino, "hodeuo", llega a él y ve; y entonees siente la compasión, "splanchnizomai". Es una actitud divina que reeuerda el éxodo, al Dios que baja para hacer justieia y liberar a su pueblo. Jesús, al usar a un samaritano para su ejemplo, toca fibras hondas que perturban al legista por la historia y por la praxis del momento. Jesús no puede ser más retante y atrevido con su interloeutor.

¿De dónde viene el samaritano? ¿Viene de o va hacia Jerusalén? Parece que es un viaje de negocios, lleva sus productos, va montado; tiene un plan, no es casualidad que pase por allí, tenía que haeerlo. Sus pasos están bien deseritos... se aeerea a él (diferente de los anteriores dos), lo mira, siente compasión. El verbo "splanchnizomai" se usa únieamente tres veces en Lucas: 7,13; 10,33; y 15,20. Lc. 7,13 presenta a Jesús sintiendo compasión por el hijo de la viuda de Naín. El padre de la parábola del hijo pródigo siente profunda misericordia por su hijo que llega (15,20); y en nuestro easo. Teniendo en cuenta que en 15,20 el padre del hijo representa al Padre, nuestro Dios, tenemos que se trata de un verbo que se usa para designar la eompasión divina, es un sentimiento

---

de culpabilidad hasta en el caso de que toque sin darse cuenta algo inmundo. Lv. 21, 1-5 va en la misma línea.

16 Conzelmann habla incluso de una apologética política en la manera de Lucas presentar el Templo, dándole importancia teológica y simbólica al Monte de los Olivos. Conzelmann, H., *op. cit.*, pp. 112-117.

17 Sandmell, S., *Anti-Semitism in the New Testament*. Filadelfia 1978, p. 77.
Este autor no entiende la parábola como antijudía, no obstante, en el contexto global del evangelio según Lucas, se presta a una posible comparación con otros pasajes decididamente antijudíos, entre los que Sandmell enumera Lc. 14, 15-24; 17, 11-19, y ciertos episodios del relato de la Pasión.

divino, propio de la divinidad. Igualmente, en los demás sinópticos [18]. Tal vez esto haya dado pie a las interpretaciones tradicionales que ven en el samaritano la figura de Jesús [19]. Sea como sea, todo aumenta significado a la acción del samaritano frente al legista, quien pese a la repugnancia que pueda ocasionarle el ejemplo de Jesús, sí parece entender por dónde va el Maestro.

La compasión mueve al samaritano a poner todo lo que tiene a disposición del herido: aceite, vino, cabalgadura, tiempo y dinero. Sus sentimientos de misericordia le mueven a vendar las heridas, echándoles aceite y vino. Los líquidos mezclados tienen propiedades terapéuticas: el aceite suaviza el ardor de las heridas, y el vino, por su acidez, tiene un efecto antiséptico. Lo monta en su cabalgadura... La solidaridad del samaritano es ejemplar, lo suyo, *todo,* es también del caído. Inclusive el tiempo, pues el texto da a entender que también cuida de él durante la noche. Será al día siguiente cuando seguirá mostrando su conmoción por la situación de este hombre. Saca dos denarios... Paga doble sueldo por el cuidado de éste que es ahora su hermano, éste que ha caído en manos de ladrones, que no sólo le han despojado, sino que le han humillado en su dignidad humana. Quiere asegurar el buen cuido, y tanto, que aún está dispuesto a pagar más si fuere necesario. Todavía volverá a saber del herido y pasará por la misma posada a su vuelta.

Sin duda alguna el samaritano es presentado como un modelo de amor y de misericordia, como paradigma de los cumplidores de la Ley [20]. Aunque el Pentateuco Samaritano también tuviera esas disposiciones sobre la pureza ritual, el pobre es templo de Dios para él, por su corazón y por su praxis. El samaritano es ejemplo de solidaridad entre los pobres, de amor a los de otra raza o a los enemigos, amor que repite y recuerda el amor divino.

La pregunta por el prójimo es ahora de Jesús, y ya dentro de un contexto práctico. No es una batalla terminológica, se trata de la vida. Ser prójimo es tener misericordia, sentirla, practicarla hasta las últimas consecuencias, con el caído, con el oprimido, con el desnudo y despojado a la vera del camino de la vida. Ahora el legista ha oído el caso, y le toca dar el veredicto dentro de ese ejemplo específico. No es el campo de lo escrito, es ya, el camino de la acción y de la vida misma. Y la repuesta

---

[18] "Splachnizomai" aparece cinco veces en Mateo y cuatro veces en Marcos. Mt. 9, 36; 14, 14; 15, 32; 18, 27; 20, 34, y Mc. 1, 41; 6,34; 8,2; 9,22. De todas ellas, solamente Mt. 18,27 y Mc. 9, 22 no están en boca de Jesús. Sin embargo, en la parábola de Jesús en Mt. 18,27, pone los sentimientos de compasión en un personaje que representa a la divinidad. En Mc. 9,22 está en boca del hombre que ruega de Jesús tal compasión (es un imperativo).

[19] Si el samaritano siente tal conmoción divina, sólo puede estar en representación de Jesús.

[20] El samaritano entiende que el Tempo al que hay que servir es al Templo humano que urge de su solidaridad, pues peligra la vida de éste. Actuando a favor de la vida cumple la *Ley* y los profetas, y gana la vida eterna.

a la pregunta de Jesús es evidente. Aunque el legista no mencionará el nombre que Jesús ha propuesto como modelo de misericordia. El rehuirá decir "samaritano", prefiere la frase: "El que practicó misericordia con él". Ni siquiera utiliza el mismo verbo... "el que tuvo compasión", pues aún suena fuerte para el legista, quien es consciente del alcance del verbo "splanchnizomai".

Jesús entonces ordena al legista: "Ve y haz tú lo mismo". El pronombre personal "sy" da fuerza al imperativo. Ya no es en el campo del "saber", lo que está escrito, es en la vida misma que se juega esa Vida eterna, objeto de la inquietud del legista.

3. Algunas consideraciones: meditaciones. Una pedagogía para la solidaridad: 500 años de golpes y de expolio

3.1. Lc. 10,30-36. Una pedagogía para la solidaridad con América Latina y el Caribe

Para quienes vivimos en estas tierras latinoamericanas y caribeñas, este texto tiene mucha fuerza de cara a los 500 años de la llegada de la cruz y del evangelio. Supone todo un movimiento que nos recuerda una historia que no puede ser olvidada, y al mismo tiempo dicta pautas para la solidaridad con este continente herido. Veamos por partes este texto.

3.1.1. De Jerusalén a Jericó: del centro a la periferia

Un cierto hombre por el camino de la vida. Baja del centro religioso, económico y político. ¿Qué motivación tenía para esa visita? ¿Religiosa? ¿Económica? ¿Política? No la sabemos con exactitud. ¿Era un judío? ¿Un residente? ¿Una peregrinación? Seguramente ha visitado el Templo. Este es el lugar al que no se podía dejar de ir, una vez en Jerusalén. ¿Vuelve a su casa?... Está en movimiento. Uno de tantos movimientos de aquellos que van al centro y tienen que regresar. Un pobre provisto para el camino, que se abre paso por las rutas de la vida. Un dominicano que baja del Santo Cerro. Un dominicano desde Nueva York con sus divisas, o una mujer de lucha desde el ayuntamiento; un haitiano desde Guantánamo; América Latina y el Caribe desde América del Norte, el Sur desde el Norte...

3.1.2. Cae en manos de salteadores... Lo despojan, lo golpean

La historia de la humanidad es una historia de continuas guerras fratricidas. Desde los comienzos de estos 500 años estuvieron presentes

el expolio y la espada. Un salteador es un malcante, y no trae buenas intenciones. Para lograr su propósito está dispuesto a todo: golpear, maltratar, e incluso asesinar si es necesario. Las reflexiones y acusaciones que las hagan los otros. Al muerto se le entierra y asunto terminado... no obstante el que ha quedado medio muerto, herido y abandonado a su sangre, a ése le urge la solidaridad amiga que le tienda una mano. Se le podría esconder como a los buhoneros en la ciudad de Santo Domingo, o retirar de ella para limpiar el rostro de la misma, como a los pobres de Santo Domingo para las construcciones faraónicas de cara a unas celebraciones de un grupo privilegiado de personas; olvidando a las grandes mayorías. Pero lo más penoso es que tales celebraciones tienen también un carácter religioso, por la presencia de quienes participan en la IV Conferencia del CELAM junto con la visita del Sumo Pontífice. Nuestra América Latina, y en el Caribe muy especialmente nuestro hermano pueblo haitiano, son ese cierto hombre abatido y molido a palos en el camino de 500 años de historia.

3.1.3. Ven y dan un rodeo

Son muchos los que han pasado por nuestro camino a lo largo de 500 años y que, al vernos, han sentido miedo, impotencia o lástima inútil. Algunos hasta han escrito invitando a que alguien haga algo. Y buenos intencionados incluso han querido dar una limosna sincera. Otros han pagado para no ver el desastre, pues les daña el estómago, les deprime el espectáculo sangriento y triste. Otros han sentido el llamado a la solidaridad y han traído sus esquemas a nuestras tierras e inclusive viven entre nosotros, sin nunca habernos amado o haberse sentido nuestros... reproduciendo el "Centro" en los centros de nuestros pueblos, engendrando a la larga una miseria más cruel y prolongada; viviendo de nuestros mejores recursos y alargando el expolio y la marginación, imponiendo criterios de modernidad, civilización y hasta de moralidad.

Los peores en este rodeo a nuestra historia de golpes son los de nuestra propia raza. Nuestros propios hermanos. Esos que han jugado con el poder, que se han servido de nuestro dolor y de nuestras tierras heridas para aumentar el fasto de sus riquezas. Esos que se han aliado a la piratería, al saqueo, al asesinato de nuestros mejores hijos e hijas. Esos que profesan nuestra misma fe y comparten en nuestras mesas eucarísticas [21], comiendo su propia condenación [22].

[21] A 11 años de la III Conferencia del CELAM, todavía suenan con fuerza aquellas palabras de Puebla: "Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra las miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia dicierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y tienen la capacidad de cambiar". *Puebla* 28.

[22] St. 5, 1-5; 1 Cor. 11, 28-32.

3.1.4. El buen samaritano: pedagogía de la solidaridad auténticamente cristiana: se le acerca y ve

El ejemplo de Jesús va más allá de estereotipos de razas y de religión. El cristiano debe superar esas dos categorías. Así como en el samaritano... con toda la problemática que esto supone en pureza y religión. Simplemente *va por el camino,* y al *acercarse, ve.* Es un movimiento inverso al movimiento interesado en honores y reconocimientos. En efecto, éste no se acerca y "cree ver". La solidaridad que urge en nuestra América Latina y el Caribe es la que primero se acerca al dolor de nuestras grandes masas, y desde esa cercanía ve. Solamente viendo y reconociendo que es mi hermano el que ha caído en manos de malvados y ha sido golpeado, a quien estoy obligado a amar como a mí mismo, es entonces que los sentimientos de compasión y de misericordia son más propios, pues su situación la hago mía. Más allá de las ideas religiosas y políticas, de la identidad cultural o social, del sexo o del color o de la seguridad nacional, está la persona, mi hermano, mi hermana.

¿Qué ocurrirá luego de que por los pasillos de nuestra República Dominicana pasen aquellos que son los representantes más calificados de nuestra religión, en el momento en que se hace memoria de 500 años de golpes, injusticias y opresión? ¿Sabrán oír el grito de quienes, habiendo sido golpeados y expoliados, han sido asimismo escondidos por las autoridades para limpiar el rostro de una ciudad que entonces quedará peor al momento de sus partidas a los "templos" de sus trabajos pastorales? ¿Seguirá el eco de Medellín y Puebla en Santo Domingo 92? El buen samaritano iba de paso, pero se acercó y vio. Si bien es cierto que desde hoteles lujosos no es que se pueda ver mucho, y que el golpeado y el expoliado ha sido sacados del camino para que se vean lo menos posible, también es cierto que el herido ha crecido tanto que es preciso ser ciego para no verlo. O simplemente no querer verlo. Todo lo que se pide es una palabra amiga y solidaria, una palabra profética, y después hablaremos de evangelizar nuestra cultura y de los retos que supone todavía el evangelio en nuestras manos, después de 500 años de la llegada a nuestras tierras.

a. Siente compasión

Ya hemos visto la fuerza con que es presentado este sentimiento en el samaritano. Efectivamente, es un sentimiento divino, las entrañas se le mueven, se conmueven ante el cuadro patético del hermano abandonado a su sangre. Aquél es un ser humano, una persona. Esa verdad es previa a la religión, a las ideas, al sexo, al color, a la edad. El siente en lo profundo de su ser que *urge* la solidaridad. Ni siquiera sus proyectos o sus cosas pueden ser primero que esa sangre que lo llama a

poner toda su potencialidad de persona a favor de la *Vida* humana, porque ésa pertenece a Dios, y porque la *vida* es buena, un precioso don para todos, una oportunidad única y maravillosa, y no debe ser arrancada de nadie hasta que Dios lo disponga. Dios es Dios de vivos, Dios de la *vida* y no de muerte.

Veamos un caso concreto en que urge la solidaridad y la defensa de la vida por estos lados del Caribe: *Haití*.

No existe mejor ejemplo en América de un "hombre cualquiera" expoliado, golpeado y abandonado a su sangre, que el de esta hermana república. Y el silencio ante la muerte y el asesinato en ella nos convierte en cómplices. Y lo que puede ser aún peor: casi se han convertido en pecadores mortales quienes hacen el gesto de tender la mano amiga en este momento tan difícil que vive ese hermano país desde el golpe de Estado del 29 de septiembre de 1991. Es el caso concreto de Radio Enriquillo, que ha encontrado entre sus enemigos hasta a los más inesperados. Los pretextos como el de no pecar de ingenuidad, o el de no incurrir en colaboraciones políticas inmiscuyéndose en asuntos internos de otro país, o incluso las razones de tipo moral para dejar pasar el asunto, han sido más fuertes que el llamado divino a la vida en cada uno de *nosotros*. Porque, desde luego, la indiferencia y la pereza son reacciones mucho más alejadas de la presencia de la vida divina en cada persona humana. Ahí está *Haití* salpicando con su sangre, no obstante el evangelio de Jesucristo no parece despertar ninguna reacción internacional efectiva en ningún "sacerdote" o "levita" que ve y conoce su proceso de muerte. A 500 años de la llegada del evangelio al continente urge la solidaridad efectiva con este hermano país, que es el primer ejemplo de expolio y maltrato en el llamado "nuevo mundo".

b. Se le acerca y venda sus heridas... aceite y vino

No es mero sentimentalismo vano el del samaritano. Urgía hacer algo, y lo hace. Pone sus manos y su atención en lo que hace. La sangre hay que detenerla, el dolor hay que calmarlo, todavía hay vida. No escatima ni tiempo ni recursos, lo que tiene es del otro en ese momento; porque la *vida* es preciosa y siente profunda motivación a defenderla. La sangre se pierde, el dolor es agudo.

Hay, sin duda, otra reacción posible ante la sangre y el dolor: el asco, el estómago dañado... el rehuir la cara, el no querer ver. Después de todo: *yo no fui*, "no es culpa mía"... o "hay tanto herido que ya no vale la pena darse prisa" o "no hay remedio ya", u otras reacciones aún más anti-evangélicas: sacarlo del medio, disimularlo, retirarlo para que nadie lo vea; hacer un monumento allí donde ha caído, hacer una fiesta para conmemorar el día que ha caído, celebrar la fiesta del expolio... Y los recursos existentes usarlos en contra del débil y del oprimido; lo que

supone sadismo burlesco y desenfrenado. Ninguna acción que tiende a perpetuar el dolor y la marginación es evangélica.

c. Lo monta en la cabalgadura

La acción del samaritano supera la propiedad privada. Lo suyo es del herido. Se baja de su cabalgadura, al menos su transporte es también del otro. Mirado así, sus recursos no son un privilegio que lo separan del necesitado... son una oportunidad más para servirlo y mostrar su solidaridad y cercanía. Lección hermosa para los que hemos dicho sí al evangelio. Para los que queremos consagrar la vida al servicio de los pobres, para los que queremos vivir en la clave de la solidaridad del Maestro. El dueño del caballo ahora va a pie, el que iba montado ahora monta a otro porque su cabalgadura es de aquel que la necesita más.

d. Lo lleva a una posada

Un lugar de descanso, de recuperación. Estará bajo techo, protegido, dignamente cobijado. Una cama, alimentos, el calor humano, atenciones propias para el que está herido... El mismo efectúa la acción, cambia su proyecto, da nuevo sentido a sus pasos y a su camino. La vida del samaritano puede seguir después, ahora urge la solidaridad. Todos tenemos derecho a ser caminantes y otro transeúnte herido no es mi competidor, es mi hermano, y mis pasos serán más alegres si también él es reincorporado a su camino, si también él vive.

e. Cuida de él

Mi tiempo es el tiempo del hombre y la mujer que me necesitan. El cuido no sólo supone una inversión del tiempo, que siempre es precioso e importante, sino que también envuelve a la persona. Ya sintió compasión, ahora la *muestra hasta involucrar todo su ser*. Está completamente volcado hacia la necesidad del oprimido, es un apasionado del que sufre, ha sabido ponerse en su lugar, ha jugado todo lo que es y lo que tiene en la suerte del otro: la suerte del herido es su suerte, es su dolor... *al ser solidario con él, lo es consigo mismo*. El que vive en clave propia es siempre opresor, y al dominar, conquista, roba y mata. El que vive en clave propia mira sus bolsillos, su fasto, su riquezas... no te mira a la cara, no le importas, no le interesas, y mucho menos si eres un despojo humano. Lo que vale es lo útil, y para ellos la misericordia es muestra de debilidad.

f. Saca dos denarios

Dos denarios... doble sueldo. Se necesitan dos días para que un trabajador gane lo que él deja al mesonero. De su presupuesto dedica una buena suma para la salud del herido. Porque la salud significa la vida, y si necesitase más, más pagará. Aparecerá dinero para lo que se juzgue que sea necesario, y la Salud y la Vida son, no solamente necesarios, sino imprescindibles. Con ello se muestra entonces que toda la persona, los proyectos, las pertenencias y su dinero, están a disposición de la *Vida* de aquel, que herido, gime a la vera del camino.

El camino de la solidaridad auténtica en los países de América Latina y el Caribe tiene que abarcar a todos los excluidos, y negar la solidaridad es negar la dignidad humana. Aquella opción preferencial por los pobres en Medellín y en Puebla, es un acto de solidaridad que todavía urge para América, y si es solidaridad *no para* los pobres sino *desde* los pobres, todavía mejor. Solidaridad de pobres, no desde el "segundo piso" del asistencialismo y la limosna, sino desde el primer piso de aquel que recorre conmigo el camino. Solidaridad del que tiene responsabilidades en nuestro proceso de cambio, desde el último de los campesinos nacido en tierras nuestras, hasta el principal de nuestros poderes ejecutivos.

g. Haz tú lo mismo

Es la última exhortación de Jesús al escriba... Tu prójimo es tu hermano herido, aquel que encuentras oprimido en el camino de tu vida, aquel que necesita tu acercamiento, tu compasión, tus vendas, tu aceite y tu vino, tu cabalgadura, tus cuidados, tu tiempo, tu dinero, esto es, *tu solidaridad.* Aquel que *necesita que te vuelques* hacia su necesidad e indigencia, que pongas todo tu ser en la promoción y defensa de su vida. Es una invitación a no quedarse parado, a no dar el rodeo y alejarse. Es una invitación a poner en práctica 500 años de la presencia del evangelio, porque no está en conocerlo ni tampoco en escudarse con él para instalarse y vivir una vida a espaldas del dolor de América Latina y el Caribe. *Especialísimamente Haití urge esta solidaridad en la fecha de estos 500 años.* Hacer lo mismo supone detener la sangre en Haití, un compromiso solidario con esa hermana república. No puede quedar indiferente el que toma la palabra en serio: el momento es hoy... se llama América Latina y el Caribe. ¡Basta de golpes sobre golpes!

Conclusión

La Palabra dio el brinco hacia nosotros hace 500 años, mezclada de odios, envuelta de codicias, como pretexto para el expolio, la opresión

y el genocidio... Pero en esa misma palabra está la fuerza para la conversión auténtica y el camino para la solidaridad efectiva. El reto esta ahí... o convertimos en una ironía más la sobrevivencia de la Palabra entre nosotros alargando el letargo indolente de nuestros pueblos, o caminamos efectivamente hacia la solidaridad. Ahí está el ejemplo del buen samaritano entre otros; ahí está la historia de nuestros 500 años en América Latina y el Caribe... La Palabra también dio el salto. ¿Qué hacemos con ella? ¿La escondemos? ¿La utilizamos para legitimar posturas que perturban la dependencia y 500 años de expolio? O mejor, ¿comenzamos el momento de la riposta de la Palabra que se da cuando ésta cae en corazones abiertos a la compasión y a la solidaridad efectiva.

Ricardo Sepúlveda Alancastro
Apartado Postal 381-9
Santo Domingo
República Dominicana

APORTES DEL APOCALIPSIS PARA UNA EVANGELIZACION DE LA POLITICA

Javier López

El autor advierte que aún no utilizamos lo suficiente el Apocalipsis en nuestras reflexiones bíblicas desde América Latina. Subraya pues, los aportes de este libro para la educación política de las comunidades cristianas en lucha. El Apocalipsis es un escrito liberador, nace del conflicto que creó la alternativa de las comunidades cristianas del siglo I en lucha contra estructuras de dominación y opresión. ¡Es muy válido para nuestro tiempo!

The auythor observs that we still don't use enough the book of Revelation in our biblical reflexions from Latin America. So he underlines the contributions of this book for the political education of the christian communities in struggle for liberation. This is a liberating book, it was born from the conflict that created the alternative of the christian communities of the first century in struggle against domination and appression structures. It's very usefull for our time!

Introducción: el Apocalipsis y la política

Parece una contradicción juntar ambas cosas. Demasiado a menudo se asocia el término "apocalipsis" con calamidades y desastres de todo tipo, y la lucha partidaria por alcanzar el poder. Por un lado, el libro del Apocalipsis se lee con miedo o ni siquiera se lee. Por el otro, con

frecuencia la política se deja fuera de la evangelización por considerarse terreno vedado para el cristiano práctico. Se citan las palabras supuestamente apolíticas de Jesús de Nazaret: "den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mc. 12,13-17 y paralelos). A menudo el cristiano sincero siente miedo tanto de escuchar el Apocalipsis como de concientizarse en sus deberes políticos.

El Apocalipsis no se escribió para personas individualistas catapultadas hacia un más allá, preocupadas sólo por la salvación de sus almas. El Apocalipsis se escribió para cristianos en una radical encrucijada, confrontados con difíciles decisiones de tipo social y político. Este libro pone de relieve un choque de lealtades: al imperio romano o al reino de Dios. De hecho el Apocalipsis concluye con la visión de una ciudad redimida (capítulos 21-22). Juan ciertamente no vio individuos aislados llegando al cielo.

Quizás uno de los resultados más rudamente batallados y de los mejor aceptados en la exégesis actual del libro del Apocalipsis es la afirmación de que esta obra debe interpretarse en función de la situación histórica en que se escribió [1]. Se debe tomar en cuenta la relación que existe entre las imágenes del libro del Apocalipsis y los acontecimientos del siglo I. Por ejemplo, la bestia que sale del mar en el capítulo 13 y la mujer del capítulo 17 se refieren al poder opresor del imperio romano. El quinto sello con su clamor por un juicio a "los habitantes de la tierra" (Ap. 8,9-10), tiene respuesta inmediata en el sexto sello al llegar "el gran día de la cólera del Cordero" (6,16b-17), donde se mencionan en primer lugar los "reyes de la tierra, los magnates, los generales...", máximos responsables de la injusticia reinante en tiempos de Juan. Hay, pues, una variedad de implicaciones políticas que conviene dilucidar; ¿inculca el último libro de la Biblia una espera pasiva de los acontecimientos finales del mundo, actitud ésta tan en boga en muchos círculos religiosos actuales?

1. La liberación y el Apocalipsis

1.1. Estado de la cuestión

Carlos Mesters y Javier Saravia [2] han publicado dos explicaciones del Apocalipsis asequibles a los medios populares, pero en general la literatura apocalíptica continúa ausente de la reflexión sistemática en los

---

[1] Adela Yarbro Collins, "The Political Perspectives of the Revelation to John", en: *JBL* 96/2 (1977), p. 241. Ver también como trasfondo R. Bauckmann, "The Book of Revelation as a Christian War Scroll", en: *Neotestamentica* 22 (1988), pp. 17-40, especialmente las pp. 30-34.

[2] C. Mesters, *Esperanza de un pueblo que lucha. El Apocalipsis de San Juan. Una clave de lectura,* (Bogotá: Paulinas, 1987, 2a. ed.); J. Saravia. *El camino de la historia. Un curso sobre el Apocalipsis* (Coyoacán, México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica).

teólogos de la liberación. Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez cuando escribe sobre escatología y política [3] se concentra en los evangelios. Aunque sus conclusiones son válidas, quedan incompletas al pasar por alto toda la reflexión apocalíptica de obras como Ezequiel, Joel, Zacarías, Daniel y del Nuevo Testamento, el Apocalipsis. Gutiérrez tampoco toma en cuenta suficientemente los valores existentes en la apocalíptica para una espiritualidad cristiana de la liberación. En su libro *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca: Sígueme, 1985 (3a. ed.)), pp. 150-158, comenta los valores del martirio cristiano sin hacer referencia explícita al Apocalipsis. Sin embargo, toda espiritualidad cristiana se fundamenta en seguir a Jesús. Y los mártires del siglo I, cuyas voces resuenan en al Apocalipsis, nos muestran el camino.

El uruguayo Juan Luis Segundo tampoco aborda adecuadamente la revelación apocalíptica, no obstante sí hace al menos una pregunta fundamental: ¿por qué Jesús, aparentemente al menos, no censura ni critica al imperio romano? Y se responde de esta manera: Jesús tomó como proyecto principal en su vida el liberar al pueblo de la dominación de una religión deformada. De ahí sus polémicas con los fariseos y su esfuerzo por explicar claramente en qué consiste el Reino de Dios [4]. Dados los límites de la Encarnación del Hijo de Dios [5], Jesús dedica lo mejor de su energía física a superar las cegueras culturales judías, no "pudiendo" hacer lo mismo con la opresión romana. Si seguimos el argumento de Segundo podemos afirmar que la crítica al imperio romano se le confía, bajo la guía del Espíritu Santo, a la primitiva comunidad cristiana en conexión con el apóstol Juan el Zebedeo [6]. El libro del Apocalipsis, escrito con toda probabilidad en tiempos del emperador Domiciano [7], a fines del siglo I, ofrece esta orientación.

En resumen, si Jesús de Nazaret no critica radicalmente al imperio romano de su época, porque se concentra en superar de raíz la visión farisaica de la cultura judía, el autor del libro del Apocalipsis, portavoz de la comunidad cristiana, se encarga de hacerlo. Si Jesús muestra el camino para superar la opresión religioso-política interna: "ustedes han

---

[3] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1985, 11a. ed.), pp. 211-225; 275-324.

[4] Juan Luis Segundo analiza bien este aspecto de la Encarnación del Hijo de Dios en: *Liberation of Theology*. Traducción J. Drury (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976). Ver también del mismo autor, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/Sinópticos y Pablo* (Madrid: Cristiandad, 1982), pp. 117-125.

[5] Hb. 4, 15.

[6] Sigue abierto el problema sobre quién es el autor del Apocalipsis. La mayoría de los exégetas actuales no comparten la atribución a Juan el apóstol, hijo de Zebedeo. Yarbro Collins, *Crisis and catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), pp. 25-50.

[7] Ver A. Yarbro Collins, "Dating the Apocalypse of John", en: *Biblical Research* XXVI, 1981, pp. 33-34.

oído que se les dijo... pero Yo les digo" [8], las visiones de Juan marcan la pauta para una liberación de la opresión religioso-política externa. La comunidad cristiana de Juan recibe orientaciones para resistir una política de dominación que favorcce la idolatría y que reclama víctimas humanas.

Gutiérrez señala con razón que la escatología "es la clave misma de la comprensión de la fe cristiana" [9]. Lejos de animar a una fuga de la realidad, la visión cristiana del futuro impulsa a un compromiso decidido por el Reino de Dios y su justicia. Por eso el aporte de la apocalíptica, con el testimonio de sus mártires, constituye un punto de referencia obligado de toda teología de la liberación. Scgún Gutiérrez,

> ...más que la teología son los testimonios vividos los que señalarán, están señalando ya, el rumbo de una espiritualidad de la liberación. En esta tarea está empeñada, en América Latina... "una primera generación cristiana" [10].

Pero el teólogo de la liberación peruano no busca en la apocalíptica motivaciones para una praxis cristiana. Por su parte, el cardenal Joseph Ratzinger, en sus documentos sobre la Teología de la Liberación [11], tampoco ahonda en la vertiente apocalíptica. La *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA No. 7 (1990)) ha publicado una intercsante monografía titulada: "Apocalíptica: esperanza de los pobres". En esta vertiente de revalorización quiere situarse el presente artículo.

1.2. EL Apocalipsis como escrito liberador

Aunque todo el libro es en sí mismo liberador, hay dos temas teológicos que destacan en este sentido: la idolatría y el testimonio.

1.2.1. La idolatría

Jon Sobrino, sobreviviente de la matanza de los jesuitas salvadoreños, escribió en 1981:

> ...la idolatría no consiste solamente en no tener fe en el Dios verdadero, ni en un error de inteligencia, ni en una formulación

---

[8] Mt. 5, 27-48 en el contexto del Sermón del Monte. Y Mt. 23: la denuncia pública a los letrados y fariseos.
[9] Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 273 ss. Ver *Puebla* Nos. 521-530; *Lumen gentium* No. 34.
[10] *Idem.*
[11] *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"* (Roma: 1984); *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (Roma: 1986).

incorrecta de la experiencia del ser humano ante el trascendente. Consiste más bien en adorar una divinidad que requiere víctimas [12].

El tema de la idolatría nos sitúa en el centro de la teología bíblica de los capítulos 13 y 17-18. Como en todo el escrito, detrás del ropaje simbólico mítico de la época [13], hay alusiones claras al imperio romano que se hace adorar [14]. Para poder dominar completamente, este imperio conquista naciones, diviniza a sus jefes, pronostica nuevas hazañas, en una palabra, realiza grandes señales similares a las de los falsos profetas previstas ya en Dt. 13,1-4s [15].

Es interesante ver cómo no solamente la potencia militar (13,7) sino también el control y el uso idolátrico de la comunicación, pertenecen al reino de la bestia:

...rindieron homenaje a la fiera exclamando:
"¿quién hay como la fiera?,
¿quién puede combatir con ella?".
Dieron a la fiera una boca grandilocuente y blasfema...
Abrió su boca para maldecir a Dios,
insultar su nombre y su morada
y a los que habitaban en el cielo (13,4-7).

La sumisión llega al extremo de imprimir una marca en la mano derecha o en la frente (verso 16), signo inequívoco de esclavitud bajo el emperador Domiciano, segundo Nerón, cuyo número es el 666 [16]. La comunidad cristiana no podía desenvolverse libremente en aquel ambiente de opresión plagado de idolatría. Los negocios, la compra-venta, incluso las idas al mercado, suponían un continuo conflicto de conciencia. Había que ser esclavo de la bestia, del imperio.

En el verso 3 del capítulo 18 se dice "que los reyes de la tierra fornicaron con ella", y se representan en la visión de 13,1 por los diez

---

[12] Jon Sobrino, *The True Church and the Poor* (New York: Orbis Books, 1984), p. 57.
[13] Dn. 7 resulta esclarecedor. El v. 22 se refiere a Antíoco IV Epífanes, representado por un cuerno que sale de la bestia.
[14] El autor, sin embargo, ofrece pistas de muy fácil identificación para los no iniciados. Al mencionar las siete colinas en 17, 9, cualquier lector pensaría inmediatamente desafiar al imperio. Con todo, sobreabundan los símbolos exotéricos de difícil interpretación. Pienso, por tanto, que la tesis tradicional debe mantenerse. Hay una intención en Juan de encubrir el mensaje, al menos parcialmente, para evadir la censura.
[15] Ap. 13, 13. 14; 16, 14 y 19, 20. Para sueños y visiones ver Jer. 23, 25-28. 32; 27, 9; 29, 8. La falsa profecía se pone a prueba en 1 Re. 22, 5-28 y en el ciclo de Elías: 1 Re. 18, 17-46.
[16] Ap. 13, 18. Según la interpretación más probable designa a Nerón César, en cifras hebreas (NRWN QSR): N= 50 + R = 200 + W = 06 + N = 50 + Q = 100 + S = 60 + R = 200, que suma 666.

cuernos con las diez diademas de la bestia que sale del mar. Por fornicación se entiende aquí complicidad política. "Porneia" (fornicación) se usa en sentido literal en la carta a los de Pérgamo (2,14) unida a la participación en banquetes idolátricos, y en la carta a los de Tiatira (2,20 y 2,21) referida a Jezabel y asociada también a la comida sacrificada a los ídolos. Se afirma que Jezabel no quiere convertirse, a la vez que se anuncia un terrible castigo para ella y sus seguidores. Aparte del sentido literal de "porneia" en estas instancias y en 9,20-21, no hay por qué excluir su significado simbólico de cooperación con la injusticia, sobre todo porque en estos casos se une siempre al concepto de idolatría. Una idolatría que, como atestiguan los otros pasajes en que ocurre esta palabra (14, 8; 17,24; 18,33 y 19,2), exige víctimas humanas. La actitud de Jezabel y su destino final prepara y, hasta cierto punto, corre paralela a la Babilonia-Roma.

Un primer paso para evangelizar un sistema político consiste, como hace Juan, en desenmascarar los mecanismos de opresión en que éste incurre.

a. Los comerciantes y el imperio

La complicidad política, el apoyo de los comerciantes al imperio a cambio de riquezas y beneficios para sus negocios, se entiende en el Apocalipsis como fornicación idólatra. Los comerciantes de la tierra y sus reyes se encuentran en claro paralelismo:

> ...los reyes de la tierra fornicaron en ella,
> y los comerciantes se hicieron ricos con su lujo desaforado
> (18,3).

Las mercancías conque negocia Babilonia, poder opresor, vienen descritas con minuciosidad:

> ...el cargamento de oro y plata,
> pedrería y perlas;
> de lino, púrpura, seda...
> los objetos de marfil y de maderas preciosas,
> de bronce, hierro y mármol...
> perfumes e incienso.
> vino y aceite,
> flor de harina y trigo...
> caballos, carros,
> esclavos y siervos... (Ap. 18,12-13).

Todos representan artículos de lujo, al alcance únicamente de la clase alta. Y las personas humanas al final de la lista, como un objeto

más de comercio. Téngase en cuenta que el comercio proporcionaba la mayor fuente de riqueza al imperio romano durante los dos primeros siglos de nuestra era [17]. En segundo lugar venía la artesanía. En fábricas locales del Asia Menor se manufacturaban productos de calidad inigualable. Estos se exportaban a todo el imperio. Mientras tanto:

> ...el poder adquisitivo de la población en el campo y de las clases más bajas de la ciudad era muy pequeño. No obstante eran muchos en número [18].

La masa de la población no pedía productos de calidad que sólo interesaban a los círculos burgueses de las ciudades ricas. Se contentaba con objetos necesarios para la vida diaria a precios lo más barato posible. Estos, sin embargo, escaseaban. Según Adela Yarbro Collins [19], Juan percibe con agudeza la realidad política y social de su tiempo en un Asia Menor gobernada por los romanos. Y sin duda la realidad religiosa, entre lo que se esperaba del triunfo de Cristo, en virtud de su resurrección, y los resultados de la evangelización hasta entonces obtenidos. Cundía un sentimiento de frustración, y por tanto de desánimo. Para esta investigadora tal situación traumática explica mejor la respuesta apocalíptica de Juan, que la misma escasez de alimentos y recursos.

Los motivos para una crisis en el pueblo pueden ser diversos en un momento dado. Entre ellos, la imposibilidad de satisfacer necesidades vitales debido a la migración del campo a la ciudad, a la industrialización, al crecimiento desorbitado de la población, a la acumulación de poder y riquezas en pocas manos. En otros casos se forjan nuevas expectativas sin que se establezcan los medios para conseguirlas. Tal suele ser el caso de una sociedad primitiva que entre en contacto con otra más desarrollada en medios técnicos. La respuesta a la crisis engendra frustración. Para Yarbro Collins, no obstante, la frustración que viven las comunidades del Asia Menor, y con más razón Juan, su portavoz autorizado, no nace del contacto con una cultura percibida como superior sino del conflicto entre la fe cristiana y la injusticia reinante.

Juan, profeta itinerante, percibía una gran desproporción entre su visión del reino de Dios y la realidad socio-política del Asia Menor, por donde él se movía. La clase comerciante contribuía activamente a ahondar el temor de Dios. El, en cambio, deseaba dar ánimo a sus comunidades y temor a los que colaboraban con una situación de opresión (cfr. 18.15-17a).

---

[17] Ver M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 2nd. ed. 1957), vol. I, p. 172.
[18] Ver "The Roman Empire under the Flavian and Antonines", en: Rostovtzeff, *op. cit.*, pp. 142-191.
[19] Yarbro Collins, *Crisis..., op. cit.*, p. 106.

Estos lamentos recuerdan algunos salmos de imprecación [20], así como a los "ayes" proféticos:

¡Ay, ay de la gran ciudad
donde se hicieron ricos
todos los armadores
por los elevado de sus precios!...
¡Regocíjate, cielo, por lo que le pasa,
y también ustedes, los consagrados,
los apóstoles y los profetas!
Porque, condenándola a ella,
Dios les ha hecho justicia (18,19b-20).

Cuanto se dice sobre Babilonia, las comunidades del Asia Menor sabían que aludía a Roma. Sin embargo, cuando se lee e interpreta hoy se refiere a cualquier poder opresor del pueblo, de la religión. A cualquier potencia que amenace la vida humana. Hay que hacer un serio discernimiento en oración primero, y hacer uso de los medios técnicos de investigación disponibles antes de identificar cuál es la Babilonia o babilonias de determinado grupo cristiano. En este análisis, la simpatía y el compromiso previo con la causa del pobre son requisitos indispensables para un justo juicio. Esta ha sido siempre la experiencia auténtica de los santos y de la iglesia misma [21].

Surge una pregunta lícita: ¿no se corre el peligro de fomentar la envidia, el odio de clases y la violencia? Hay siempre un riesgo. No obstante, la desidia y la apatía impiden con frecuencia al empobrecido y marginado salir de su situación. Existe una ira sana y altruista que impulsa los cambios sociales y la entrega por amor. Solamente pretende sacudir las conciencias y favorecer el Reino de Dios y su justicia [22]. Así lo entendieron en el Asia Menor las comunidades de Juan.

b. Jezabel y Babilonia

"Cetro de hierro" y "autoridad sobre las naciones" son imágenes políticas. Se trata de la liberación del poder opresor de Jezabel y Babilonia,

---

[20] El Salmo 137 ofrece un buen comentario a los gritos de justicia y anuncios de castigo del Apocalipsis Ver A. Yarbro Collins, "Coping with Hostility", en: *Bid Tod* (1984), pp. 367-72.

[21] Este es un requisito básico para que la reflexión teológica sea verdaderamente una lectura. Ver el no. 70 de la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación,* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Roma, 22 de marzo de 1986.

[22] En este sentido se refiere Rollo May a un "life-giving anger and lie-giving violence" cuando se trata de personas sometidas a niveles infrahumanos. Estima que, en estos casos típicos, la rebelión política puede sacudir la apatía de los oprimidos y forzar a la clase dominante a tomar medidas conducentes a valorar la dignidad humana. Un lenguaje

con la ayuda del poder de Dios y su Mesías. Juan quiso resaltar la fragilidad de cualquier imperio político o económico. La desintegración del imperio soviético y las crecientes dificultades económicas en Norteamérica parecen dar la razón histórica una vez más al autor del Apocalipsis.

Surge otra pregunta: ¿la Jezabel de Tiatira tendría algún interés económico que proteger? Según el arqueólogo C. J. Hemer [23], la falsa profetisa quería seducir a los cristianos para que participaran en las asociaciones de artesanos y comerciantes con el objetivo de proteger sus negocios. En realidad las asociaciones hacían "buenas obras", pero estaban viciadas en la base. Le hacían el juego al sistema injusto idólatra. Juan resiste el engaño. No se trata de hacer alguna obra benéfica o de reunirse para proteger los intereses mutuos, sino de realizar una crítica seria de la situación social y política para actuar cristianamente de forma organizada. Sin embargo algunos miembros de la comunidad de Tiatira, atizados por Jezabel, buscaban una vía de cooperar con la situación de opresión. Les parecía que resistir suponía pagar un precio demasiado caro. Pretendían que con conocer la verdad: "los ídolos no son nada", era suficiente. Las obras de justicia eran para ellos secundarias. Juan ataca la política de acomodamiento a la opresión cultural y a la injusticia social romana, auspiciada por los nicolaítas, Balaam y Jezabel, de claro cuño gnóstico. Aquí reside precisamente la enorme peligrosidad de la postura de Jezabel y sus seguidores. Aunque con matices diversos según la historia avanza, ¿no es ésta la gran tentación, sutil al mismo tiempo, para el cristiano de hoy: querer servir a Dios y al poder del dinero? [24]. No se puede ser ciudadano simultáneamente de Babilonia y de Jerusalén. Por ello Juan hace resonar "otra voz del cielo":

> Pueblo mío, salgan de ella,
> para no hacerse cómplices de sus pecados
> ni víctimas de sus plagas;
> porque sus pecados han llegado hasta el cielo
> y Dios se ha acordado de sus crímenes [25].

---

apasionado puede empeñar a un pueblo en esta dirección. *Power and Inocence: A Search for the Sources of Violence* (W. W. Norton & Co., 1972), pp. 93-97, 137, 191-192, citado en Yabro Collins, *Crisis..., op. cit.*, p. 176, notas 12 y 13.

[23] Según Hemer, *op. cit.*, p. 108, el desarrollo de Tiatira se debió a las medidas económicas y militares de los reyes atalidas. Esta ciudad poseía la mayor cantidad de asociaciones de artesanos *(trade-guilds)* de Asia. Tales grupos constituían un aspecto interesante de la vida comunitaria de la región. Según Hemer, reemplazaron seguramente las antiguas estructuras tribales. Un grupo de cristianos de Tiatira, lidereados por Jezabel, propugnaba participar en las actividades de estas asociaciones, aunque ello supusiera asistir también a los banquetes en que se honraba al emperador y a los dioses.

[24] Mt. 6, 24.

[25] Ap. 18, 4. Hay un paralelismo claro con el grito del ángel (18, 2a).

Si bien la ramera "Babilonia la grande" se identifica con Roma, el lenguaje que se utiliza para juzgarla tiene parentesco con el que se emplea para Jezabel: los comerciantes se enriquecen con ella (18,3). Por eso el día del juicio los forjadores de metal desaparecerán de su suelo (18,22). Sus encantos y brujerías [26] recuerdan los que realiza la segunda bestia [27] o falso profeta.

Jezabel se equipara a una falsa profetiza en Tiatira (2,20). Y aparece como seguidora de profetas en 2 Reyes 9,10. Al igual que utiliza la mentira para dañar a Nabot y conducir a Israel por los caminos de Baal, así trata de persuadir con falacias a la comunidad de Tiatira para que los cristianos participen del culto a un imperio idólatra y antropófago.

Por eso Cristo, presentado por Juan, acusa de este modo a los de Tiatira:

> ...tengo en contra tuya que toleras a esa Jezabel,
> la mujer que dice poseer el don de profecía
> y que extravía a mis servidores con su enseñanza,
> incitándolos a la fornicación
> y a participar en banquetes idolátricos (Ap. 2,20).

En este contexto la palabra "pornia" no se refiere exclusivamente a la inmoralidad sexual y a comer carne sacrificada a los ídolos. Implica a la vez una infidelidad a las relaciones de justicia, exigidas por la Alianza con Dios. Cooperar, aunque sea de modo indirecto con agrupaciones que fomentan la injusticia idolátrica instituida por un poder opresor, significa venderse e ir contra Dios. Supone profetizar falsamente y entregarse a la fornicación. Al respecto, conviene recordar las palabras de Jesús que Mateo coloca en el Sermón del Monte para desenmascarar a los falsos profetas:

> ...todo árbol bueno da frutos sanos,
> en cambio el árbol malo da frutos dañinos...
> Todo árbol que no da fruto sano se corta y se echa el fuego.
> Total, que por sus frutos los conocerán [28].

El evangelio de Mateo, y también el de Lucas, coinciden con la denuncia del profeta de Patmos: las obras son principios de discernimiento. Las obras de la profetisa Jezabel son claras: marcar con el signo de la bestia [29], para poder comprar y vender al estilo de Babilonia. Sin pre-

---

[26] Ap. 18, 3; ver 2 R. 9, 22.

[27] Ap. 13, 13-15. Ver Hemer, *op. cit.*, p. 254, nota 79. Los engaños del falso profeta sugieren la figura de un anti-Elías (1 R. 18). Vale la pena recordar el rol del profeta Elías contra Jezabel, falsa profetisa.

[28] Mt. 7, 7-19; Lc. 6, 43-45.

[29] Ap. 13, 16-17. En 16, 2 se narra la primera plaga contra los que adoran al imperio romano y a su César. En clara conexión con 18, 11-18 y 14, 9-11, el contenido de la

guntarse a quiénes van a favorecer los 'precios y las medidas económicas y políticas que se tomen. Eso no le importaba a Babilonia. Un caso claro de idolatría porque va en contra la dignidad del ser humano, que es imagen de Dios.

Por eso las palabras de Cristo al amenazar con castigo, recuerdan la profecía de Elías a Jezabel y Ajab:

> A los hijos que tuvo les daré muerte;
> así sabrán todas las iglesias
> que yo soy el que escruta corazones y mentes
> y que le voy a dar a cada uno de ustedes
> conforme a sus obras (Ap. 2,23, y ver 1 R. 21,22-23).

Al participar en los banquetes idolátricos se aprobaba tácitamente el actuar idólatra e injusto del imperio.

Por cinco veces utiliza Juan la palabra griega "ergon-erga", obra-obras, en la carta a los de Tiatira [30]. En 2,19 (dos veces) y en 2,22-23.25. Llama la atención esta acumulación del término en referencia siempre a obras de verdad y justicia, opuestas a las de colaboración con la idolatría propuestas por Jezabel. Sin duda quiere indicar la importancia de la praxis cristiana profética. La tentación para los de Tiatira consistía en conformarse al imperio, tomando parte sutilmente en sus obras de injusticia. Se daba esta impresión al participar en los banquetes donde se servía carne inmolada a los dioses. Con esta acción se decía amén a un poder que divinizaba a sus jefes y deshumanizaba a sus súbditos. Juan enfatiza así la centralidad de la praxis para el cristiano, como acción no ambigua de carácter también político.

Jezabel pasa a representar para Israel el prototipo de la prostituta que se vende a los ídolos, utilizando medios inmorales. Ella calumnia a Nabot y planea su muerte para quedarse con su finca. Y arrastra tras de sí a Ajab, a los jueces, incluso a los vecinos. Tan prostituta, para el autor del Apocalipsis, como Babilonia.

Hemos visto cómo un grupo de cristianos de Tiatira lidereados por Jezabel quería mercadear como Babilonia, por eso Juan incluye en la lista de productos con los que comercia la prostituta, algunos característicos

---

primera copa recuerda la sexta plaga descrita en Ex. 9, 8-12. El faraón y los egipcios en vez de arrepentirse y dejar libre al pueblo hebreo, continúan oprimiéndolo. Es interesante notar la presencia durante las primeras plagas egipcias de sabios, hechiceros y magos, quienes funcionan como anti-Moisés (Ex. 7, 11.22; 8,3).

[30] Ver *Theological Dictionary of the New Testament,* edited by G. Kittel and G. Friedrich. Traslated and edited by G. Bromily (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964-1974), vol. II, p. 635, citado en adelante como Kittel/*TDNT*. Este aspecto de "erga" se enfatiza en el Evangelio de Juan (*Ibid.,* p. 649). Engloba toda la conducta humana y la populariza entre bien y mal, sin matices intermedios, e incluye las agendas ocultas de la voluntad, ya sea en relación con Dios o hacia los demás seres humanos *(Idem.).*

de Tiatira como el bronce y el hierro [31]. Por cierto, Tiatira se fundó alrededor de una fortaleza militar. Las fábricas de bronce y de hierro tenían como principales clientes a los militares de ese puesto fronterizo.

Antes de anunciar la destrucción de Babilonia, ya en 17,4-7, el profeta de Patmos dibuja a la ciudad (verso 18) como una mujer enjoyada con una copa de oro en la mano, "llena de abominaciones y de las impurezas de su fornicación". Es Babilonia-Roma, "madre de prostitutas", borracha de víctimas humanas [32]. Es también la falsa profetiza Jezabel.

Esta problemática es bien actual. ¿Hasta qué punto puede el cristiano participar de las estructuras viciadas de la sociedad en que vive? ¿Cuándo se destiñe en una legitimación cómplice? ¿Qué grado de exclusividad requiere la fidelidad?, y ¿en qué momento la participación consciente en una estructura opresora se convierte en idolatría? ¿En qué momento se comienza a seguir a Jezabel? El Apocalipsis invita a un examen de conciencia, a una conversión que permita ver y escuchar con claridad el mensaje profético contenido en la segunda parte del libro (capítulos 4-22).

c. El tercer sello (6,5-6) y la injusticia social

No hay auténtica realización política sin justicia social. Juan se preocupa por denunciar la falta de justicia en su época ya desde el tercer sello (comienzo de la sección profética). El jinete del caballo negro (color que indica acción negativa) aumenta el precio al trigo y a la cebada, que son los productos que el pobre necesita para vivir, mientras que los del aceite y el vino, mercancías de lujo (Prov. 21,17), quedan intactos y al alcance todavía de la clase alta [33]. El lujo lo describe el profeta Amós de un modo parecido al del Apocalipsis [34]. El aceite y el vino aparecen

---

[31] Hemer, *op. cit.*, p. 108.

[32] Fornicación *(tes porneias autes)* debe entenderse en sentido figurado (ver 18, 3). Incluye por tanto, como significado principal, la idolatría del poder. La crítica textual destaca una variante interesante: *porneias autes kai tes ges* (ver B. M. Metzger y otros, *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 3a. ed., 1975, p. 878, nota 1 al v. 4). Usado en sentido epexegético, explica el uso que Juan hace de la expresión *tes ges* (de la tierra), en otros pasajes. Cuando se refiere a los "habitantes de la tierra", en textos de castigo, debe entenderse entonces de los cómplices del imperio. Alude a los que dan culto al poder idólatra de Roma-Babilonia. Aunque tenga mayor garantía de originalidad para la crítica textual la versión breve, esta aclaración *kai tes ges* del manuscrito sinaítico debe tenerse muy en cuenta como índice de interpretación. Ver. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (U. B. S.: New York, 1975, 3a. ed.), p. 756.

[33] U. Vanni demuestra cómo el tercer sello se refiere a la injusticia social. Ver: *L'Apocalisse. Ermeneutica, Esegesi, Teologia* (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1988), pp. 190 ss. Sigo aquí su interpretación.

[34] Am. 8,6-8. La inmensa influencia ejercida por los profetas que condenan la injusticia social hace probable el trasfondo de textos, como éste de Amós, en el Apocalipsis. Vanni, *op. cit.*, p. 208.

en la lista de las mercancías con las que especula la ciudad opresora (18,13). Babilonia, en vez de distribuir cebada, alimento al alcance del pobre, negocia con flor de harina, producto de mayor calidad, pero más caro.

Hay pues una relación entre la carta a los de Tiatira con la mención de Jezabel, el tercer sello y Babilonia. La injusticia en las relaciones comerciales y políticas es el hilo conductor. Se simboliza por el tercer jinete del caballo negro con la balanza en la mano [35].

La solución definitiva sólo se obtendrá al final de los tiempos. Cristo, el caballero victorioso (21,1-4), escuchará eficazmente el clamor del pobre, del esclavo, del oprimido bajo el peso de la injusticia social [36]. La fuerza positiva, Cristo, simbolizado por el jinete del caballo blanco, vencerá en unión con sus santos. Cristo aparece como Aquél que se opone ya, en la fase actual de la historia de la salvación, a las fuerzas hostiles de violencia, injusticia social y muerte representadas en los sellos segundo, tercero y cuarto. Estos confluyen en Babilonia, ciudad sostenida por un Estado que se hace adorar y está cimentado sobre la autosuficiencia y el consumismo. Cristo sabrá superar todas estas fuerzas negativas hostiles. En la fase final no quedará ni rastro (Ap. 21,1-4). Este final se acelera con el éxito en las batallas parciales de la historia humana.

d. "Los habitantes de la tierra" y "los habitantes del cielo"

Urge identificar ambas situaciones de estas personas. Esto resulta clave para comprender el valor actual, y al mismo tiempo "eterno", de la acción cristiana en su lucha contra la injusticia, en continuidad con la línea de Joel. El autor, de genio hebreo, gusta de las asociaciones en grupo para designar la totalidad [37].

La acción profética de "los que habitan en el cielo"

El cristiano comprometido desde ya "habita en el cielo". Ya disfruta realmente de lo que gozará después a plenitud. Su actuar en la tierra edifica el reino de Dios y su justicia. Construye, por paradójico que parezca, la Jerusalén celestial "no construida por mano de hombre".

La Iglesia, peregrina sobre la tierra, contribuye a la Jerusalén celestial al construir ya aquí el reino definitivo de Dios. Las buenas

---

[35] Sobre las recurrencias de la palabra "balanza" *(zigós)* en el Antiguo Testamento y su interpretación, ver U. Vanni, *op. cit.*, p. 203, nota 31.

[36] Krauge: Ap. 21, 4 y Ex. 3, 7, en traducción de los LXX.

[37] Ver D. E. Aune, "The Social Matrix of the Apocalypse of John", en: *Biblical Research*, vol. 27, 1981, p. 19.

obras, la concientización cristiana, el trabajo de las comunidades eclesiales de base, de los diversos grupos cristianos, no son meramente boletos para el cielo. Al contrario, lo que Dios, por medio de Cristo, nos dará en la Jerusalén celestial, nos lo proporciona aquí como primicias.

La praxis cristiana tiene una raíz profunda. Cristo con su segunda venida no la anulará sino que la transformará. Le dará una plenitud insospechada [38].

El capítulo 32 de Jeremías, la compra del campo de Anatot, resulta iluminador como trasfondo veterotestamentario. ¿Qué sentido tiene comprar un campo y avalarlo ante notario, cuando las hordas de Nabucodonosor se detienen ante las puertas de Jerusalén para tomarla por asalto? Mucho, pues Israel será nuevamente liberada y "se comprarán campos con dinero, ante testigos, se escribirá y sellará el contrato... porque cambiaré su suerte —oráculo del Señor—" (verso 44). En aquella acción simbólica, pero real, se contenía en germen la realidad ulterior [39]. Así entiende el Antiguo Testamento las acciones proféticas. El Apocalipsis, último libro del Nuevo Testamento, lleva a plenitud esta forma de entenderlas, aplicándolas a la praxis cristiana.

Encontramos un buen ejemplo al comienzo del primer combate escatológico (19,11-14):

> Entonces vi el cielo abierto
> y había un caballo blanco:
> el que lo monta se llama: Fiel y Veraz:
> y juzga y combate con justicia...
> Y los ejércitos del cielo vestidos de lino blanco puro,
> lo seguían sobre caballos blancos.

Yarbro Collins identifica "los ejércitos del cielo...", los que luchan con Cristo, con "seres humanos glorificados (aquellos que han muerto a causa de la fe) y ángeles" [40]. Falla, en mi opinión, al no poner de relieve un dato significativo. Para el Apocalipsis, los testigos por la fe aquí en la tierra ya se cuentan de alguna manera entre los que habitan en el cielo. No reciben el castigo de las plagas. Impulsan la historia hacia adelante con su oración y acción (8,5). Por lo tanto, de algún modo también están representados en la imagen de las tropas del cielo. La mención de estas tropas sugiere una cierta organización. Indica, por consiguiente, la trascendencia que tiene para el reino de Dios la lucha organizada por la justicia; se trata del valor "imperecedero" de las acciones realizadas "aquí

[38] Ver Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno,* n. 39, párrafo cuarto.
[39] Ver L. Alonso-Schökel -J. L. Sicre Díaz, *Profetas* (Madrid: Cristandad, 1980), vol. I, pp. 568-571.
[40] Cfr. "The Apocalypse (revelation)", en: *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1990), p. 1014.

bajo". Entre los contactos del autor del Apocalipsis con la literatura paulina, podemos mencionar precisamente éste: "Por tanto ya no son extranjeros ni advenedizos sino conciudadanos de los consagrados, santos y familia de Dios..." (Ef. 2,19-22). Igualmente en Filipenses, carta escrita por el apóstol:

> ¡Cuántas veces se los he señalado y ahora lo hago con lágrimas
> en los ojos a esos enemigos de la cruz del Mesías!
> Su paradero es la ruina,
> honran a Dios con el estómago
> y ponen su gloria en sus vergüenzas,
> centrados como están en lo terreno.
> Nosotros, en cambio, somos *ciudadanos del cielo,*
> de donde aguardamos como salvador al Señor, Jesús Mesías;
> él trasformará la bajeza de nuestro ser
> reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo,
> con esa energía que le permite incluso
> someterse el universo (3,18-20).

Por su parte, C. H. Giblin comenta:

> ...la concepción que tiene Juan de la unidad cristiana se extiende a todos los fieles de la tierra, y, ciertamente cubre igualmente a aquellos en el cielo. Y encuentra su cumplimiento en la Nueva Jerusalén.

e. Primera conclusión

1. El Apocalipsis, lejos de ser un libro angelical o demoniaco, espiritualista y desconectado de la realidad, ofrece un modelo de evangelización de la política.

2. La carta a los de Tiatira con la mención de Jezabel, exhorta al cristiano a un compromiso de resistencia a la opresión del imperio de la época, el romano.

3. El trasfondo veterotestamentario tras la figura legendaria de Jezabel-Babilonia indica un simbolismo no meramente de idolatría por contaminación con los cultos de fertilidad cananeos, sino por la injusticia social perpetrada contra Nabot. El Apocalipsis encierra una acerba crítica al imperio idólatra que reclama víctimas humanas. Debe desenmascararse cualquier actitud similar en los poderes actuales, si el Apocalipsis se lee en una clave de lectura auténtica hoy, y como buena noticia y evangelio para nosotros hoy. Para ello es imprescindible tener en cuenta el aporte objetivo de las ciencias sociales y de la economía.

4. El cristiano comprometido es ya "ciudadano del cielo" en el sentido que todo lo que construye aquí en la tierra, su oración, su trabajo

por el reino de Dios, no se pierden sino que posibilitan la Jerusalén celestial. Sin confundir la ciudad terrena con el reino de Dios, la esperanza de "unos cielos nuevos y una nueva tierra" (21,1) no disminuye sino que, al contrario, potencia la justicia social, anima los proyectos de economía y sociedad para América Latina y el Caribe en el nuevo escenario mundial. Las visiones de condena en el Apocalipsis se destinan a los que no se convierten de sus opresiones y pecados, a los que se oponen a una sociedad con valores humanos. Estos se describen consistentemente a lo largo de la obra como "habitantes de la tierra". Las amenazas fungen, en el Apocalipsis, como exhortaciones para la conversión de los "habitantes de la tierra", sobre todo si van acompañadas del testimonio evangelizador activo de los "ciudadanos del cielo".

1.2.2. El testimonio

El testimonio del cristiano tiene una connotación política innegable en el libro del Apocalipsis. Pasar por alto esta clave de lectura puede resultar en una interpretación incompleta. El testimonio cristiano tiene en este escrito un claro valor polémico en contra de las circunstancias políticas de su época.

En palabras de Jon Sobrino: "la realidad de que el verdugo puede triunfar sobre la víctima, es una expresión de impotencia de Dios y un escándalo para la fe en El" [41].

a. La guerra santa de liberación

El Apocalipsis se escribió con el objetivo de animar a la comunidad cristiana oprimida y perseguida por su fe. Se escribió para superar el escándalo del aparente triunfo del mal sobre la justicia de Dios. Por eso se presenta como una guerra santa de liberación que Dios mismo encabeza. Según el arqueólogo e historiador R. de Vaux:

> ...en el concepto de guerra santa Yahveh pelea por la vida, por la supervivencia de su pueblo y el pueblo se asocia con esta acción de Yahveh por medio de un acto de fe y conformándose a un determinado ritual [42].

Ciertamente la guerra santa que Dios encabeza en el libro del Apocalipsis tiene sentido únicamente en relación con el paradigma libe-

---

[41] J. Sobrino, *op. cit.*, pp. 59-60. La traducción es mía.
[42] R. de Vaux, "The Holly War" (capítulo V), en: *Ancient Israel. Its Life and Institutions.* (London: 1961), pp. 261ss.

rador del éxodo. No obstante, en el Apocalipsis los motivos del Antiguo Testamento cambian de un énfasis ritualista a una propuesta de conversión. El Apocalipsis pide compartir la tribulación y aun la muerte de Cristo. Por esta razón se presenta desde el comienzo mismo de la sección profética (Ap. 4-22) la imagen del Cordero (Cristo muerto y resucitado), quien tiene la plenitud de poder (7 cuernos) y envía su Espíritu (7 ojos): Ap. 5,6.

Conclusión final

En la situación de persecución que vivían las comunidades cristianas en el siglo I, el autor del Apocalipsis elige escribir no una apología del cristianismo sino una narración con imágenes tomadas del pensamiento cosmológico-mítico del judeo-helenismo de su época. Supone un modelo de expresión nuevo para contar la guerra santa de liberación que Dios realiza en una historia que solamente el Cordero, Cristo muerto y resucitado, puede abrir y descubrir (Ap. 5).

El martirio de Cristo y el testimonio de sus seguidores se alza en contra de la idolatría antropófaga en que se sumerge el imperio romano y sus césares. La denuncia radical del opresor coincide con la postura celota. En los medios hay una diferencia: el programa liberador se ejecuta con la tenacidad del martirio que tiene como modelo a Cristo. No es resignación pasiva o ciego fatalismo, puesto que el testimonio cristiano acelera ya aquí en la tierra la liberación total, el nuevo cielo y la nueva tierra vislumbrados para la nueva Jerusalén triunfadora sobre Babilonia, arquetipo de la ciudad consumista y opresora (Ap. 21,1).

La reflexión cristiana sobre los últimos tiempos, que no puede prescindir de la etapa apocalíptica, tiene como objetivo consolar al creyente y revitalizar su ánimo en el compromiso liberador. En el mensaje a las siete iglesias de Asia (capítulos 2 y 3) le invita a realizar una auténtica conversión para poder ver y oír, y sumarse a la liberación que Dios mismo realiza en la historia humana (capítulos 4 al 22), una liberación que no se realiza en una esfera celestial y atemporal sino que se va gestando y empujando en la vida y estructuras humanas en lucha continua con las fuerzas poderosas del mal, y cuyo punto de inspiración y crítica radical se encuentra en el mal histórico detectado en la opresión romana del siglo I d. C.

El testimonio del cristiano, no violento-activo, configura la obra *(ergon)* principal de verdad y justicia como denuncia de un *sitz im leben* ambiguo de colaboración con la idolatría antropófaga. No se descarta la violencia en alguna situación límite en que fracasen definitivamente los medios pacíficos. En el Apocalipsis ciertamente no se favorece la acción violenta, pero específicamente tampoco se prohíbe. Simplemente se ignora por no considerarse una alternativa viable en aquellas circunstancias. No

obstante, los cristianos se resistían a colaborar acríticamente con un régimen de mercado al servicio de un imperio absolutista e idólatra. Los mártires, tras las huellas del Cordero, dan ejemplo fehaciente de seguimiento de Cristo y de anuncio-denuncia proféticos.

Estudiar el Apocalipsis bajo esta clave dinamiza una evangelización de la política. El Señor del cosmos y de la historia no excluye la política, antes bien la política debe dar culto al único Dios y combatir toda idolatría del poder. Las comunidades cristianas que se esfuerzan en descubrir los dinamismos de opresión actuales y que buscan soluciones viables, encontrarán consuelo y ánimo en su lucha, pues Dios libra la batalla con ellas y la victoria la asegura Cristo que es modelo de acción y paradigma liberador. Así también muchas lecturas fundamentalistas equivocadas se corregirán y encauzarán adecuadamente [43].

Apéndice

San Hilario de Poitiers (+367) cobra ánimo al meditar el Apocalipsis. Nos ofrece unas reflexiones muy incisivas sobre la situación política y religiosa de su época. Demuestra cómo el Apocalipsis mantiene su vigencia evangelizadora a través de los siglos hasta nuestros días. Toca a cada generación cristiana descubrir, sin meramente copiar, la buena nueva que contiene para su época.

> Dios todopoderoso... Ojalá me hubieras concedido vivir en la época de Nerón y de Dacio [44]... Por la misericordia de nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, no habría yo temido la tortura, sabiendo que Isaías fue mutilado... Me hubiera sentido feliz de combatir contra tus enemigos declarados, ya que en tal caso no habría ninguna duda acerca de los que me incitarían a renegar de ti... Pero ahora hemos de luchar contra un perseguidor insidioso, contra un enemigo embaucador, contra el anticristo Constancio. Este no nos apuñala por la espalda sino que nos acaricia el vientre; no confisca nuestros bienes, dándonos así la vida, sino que nos enriquece para la muerte; no nos empuja por el camino de la libertad metiéndonos en la cárcel, sino que nos honra en su palacio para esclavizarnos; no azota nuestros lomos, sino que decapita nuestra alma con su oro; no nos amenaza públicamente con la hoguera sino, que nos prepara secretamente el fuego del infierno. No lucha, pues tiene miedo

[43] Esta manera de aprender y de interpretar, la llama J. L. Segundo "déutero aprendizaje" o aprendiendo a aprender. Ver: *Liberation of Theology, op. cit.,* p. 180.

[44] Dacio gobernó Roma del 235 al 251 d. C. Sobre la persecución a los cristianos durante su imperio, ver Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia,* vol. II: "De la Fin du Deuxième Siècle à la Paix Constantinienne", traducción A. Zurbán (Valencia: EDICEP, 1976), pp. 211-216.

de ser vencido; en cambio adula para poder reinar. Confiesa a Cristo a fin de negarle. Trabaja por la unidad para impedir la paz. Reprime las herejías para destruir a los cristianos. Honra a los sacerdotes para que no haya obispos. Construye iglesias para demoler la fe. Lleva tu nombre por todas partes a flor de labios en sus discursos, pero hace absolutamente todo lo que puede para que nadie crea que Tú eres Dios.

Los ministros de la verdad tienen el deber de proclamar la verdad. Si lo que decimos es falso, vergüenza sobre nuestra palabra maldiciente. Pero si damos argumentos claros de lo que decimos, no traspasaremos los límites de una prudente libertad apostólica, tomando posiciones después de un largo silencio... Yo te digo a gritos, Constancio, lo que habría dicho a Nerón o a Dacio: tú luchas contra Dios, tú persigues a la Iglesia. Estos crímenes te son comunes con los perseguidores de otro tiempo. Pero escucha ahora los que son peculiares tuyos: cuando te llamas cristiano, mientes: tú eres un nuevo enemigo de Cristo... Tú distribuyes entre tus adictos sillas episcopales, reemplazando los buenos por los malvados. Tú metes en la cárcel a los sacerdotes... Tu genio sobrepasa al del diablo con un triunfo nuevo inaudito; tú logras ser perseguidor sin hacer mártires [45].

Javier López, S. J.
Avenida Sarasota 143
Ens. Mirador del Sur
Santo Domingo
República Dominicana.

[45] San Hilario de Poitiers, *Contra el Emperador Constancio,* P L 10, 580 ss., citado en: *Selecciones de Teología* (Barcelona), vol. 14 No. 53, enero-marzo 1975, p. 76.

DEVOLVIENDO LA BIBLIA AL PUEBLO: HACIA UNA PRACTICA POPULAR DE LA BIBLIA

Luis Quesada

Hace 20 años se viene gestando una experiencia de tipo popular nacida en el seno de una comunidad de laicos consagrados en el corazón del Cibao, República Dominicana. Con el deseo de rescatar desde los pobres, primero la liturgia, y más tarde la Biblia, se articula toda una experiencia de práctica de lectura popular de la Biblia con miras a formar y alimentar la reflexión de las CEB's. El autor nos recoge en el presente artículo un poco de la historia del camino recorrido en estos años, la identidad y la estructura de este grupo de laicos y laicas.

Since 20 years is coming out a popular experience borned in the midst of a cosecrated lay community in the "Cibao", Dominican Republic. Trying to rescue from the poor, first the liturgy, and later the Bible, this group articulates a practice of popular reading of the Bible with the purpose of creating CEB's and helping in their reflexion. The author gives us in the present article, a bit of history during these years, the identiy and the structurre of this group of lay persons working with the Bible.

1. Pre-historia de una experiencia

El 31 de julio de 1969, un grupo de laicos iniciamos un retiro de 5 días motivados por el impacto que causara en nosotros la experiencia

reciente de Medellín, y decidimos formar una comunidad de laicos consagrados, denominada "Grupo para Jesús". Sería una comunidad laical, mixta, que abarcara toda forma de vida laical y cuyo carisma fundamental consistiría en vivir comunitariamente la fe desde una opción por los pobres, trabajando desde la educación, la comunicación y la pastoral popular [1].

Durante la década de los setenta iniciamos una experiencia de trabajo pastoral y popular en un barrio marginado de Moca: Quijá Quieta. El objetivo de aquella experiencia intentaba crear una Comunidad Eclesial de Base (CEB). Se partía de que el barrio fuera asumiendo una experiencia comunitaria consciente para desde ahí lograr una conciencia crítica de la sociedad y una identidad eclesial como Pueblo de Dios organizado.

En la práctica fuimos constatando que para lograr esa identidad eclesial, el pueblo necesitaba apropiarse —entre otras cosas— de los dos grandes tesoros de la comunidad cristiana: la *liturgia* y la *Biblia*. Por eso, los primeros esfuerzos de trabajo bíblico y litúrgico popular van a surgir al calor de esta experiencia barrial.

En 1979, el acontecimiento de Puebla nos sacude profundamente. Los miembros de la comunidad Grupo para Jesús que trabajábamos en un colegio (Santo Domingo Savio), decidimos orientar aquel trabajo educativo hacia un compromiso popular. Surge así el Proyecto de Educación en la Justicia desde la Fe, que buscaba una educación basada en una "evangelización liberadora" creadora de "un hombre nuevo para una nueva sociedad". Esto hizo que se fuera articulando el trabajo escolar con el barrial. La necesidad de un trabajo bíblico y litúrgico mucho más serio, se hizo muy evidente. Es así como el 10 de octubre de 1983, con un grupo de jóvenes y adultos, nace el Equipo de Reflexión y Acción Litúrgica (ERAL), cuya finalidad era buscar una liturgia dominicana liberadora que respondiera a estas ocho "C": crítica, creativa, comunitaria, comprometida, contemplativa, celebrativa, comunicativa y comida.

El ERAL se movía en tres espacios: escolar, barrial y parroquial. Con los jóvenes y adultos fundadores del ERAL se inicia, en 1985, los Talleres de Liturgia, con la finalidad de ofrecer un servicio litúrgico a nivel de las parroquias y así poder llegar a un mayor número de comunidades barriales y campesinas.

Al término de 3 años impartiendo talleres en diferentes comunidades del campo y la ciudad, se percibió la necesidad de formación bíblica en las comunidades y de realizar un trabajo paralelo al litúrgico a nivel bíblico. Veíamos la necesidad de que las comunidades se apropiaran

[1] Los antecedentes son muy remotos, ya que la idea original de formar una comunidad de laicos consagrados nació en 1961, un año antes del Concilio. Desde esa fecha hasta 1968 se realizaron varios intentos que no lograron perdurar. Es en 1969 cuando surgen las condiciones y las personas que han hecho posible la permanencia de la comunidad, hasta ahora.

de este segundo tesoro eclesial: *la Biblia*. Fue al finalizar un septiembre bíblico, el 30 de septiembre de 1988, cuando nació el Equipo de Reflexión y Acción Bíblica (ERAB), como equipo "primo hermano" del ERAL [2].

2. El camino recorrido por el ERAB

De septiembre a diciembre de 1988 son meses de gestación. Se consolida un grupo de jóvenes y adultos que quieren comprometerse en este camino bíblico, y poco a poco se clarifica un proyecto, que denominamos en aquel entonces *Biblia 2.000*. Consistía en iniciar una década de formación bíblica desde los pobres (1989-1999), como preparación a un nuevo milenio eclesial. Este planteamiento inicial entroncó con una experiencia mayor: el *Proyecto Palabra-Vida,* iniciado por la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) para América Latina y el Caribe. Al constatar que este proyecto era más abarcador (continental) y más inmediato (preparación a los 500 años de evangelización), decidimos orientarnos más bien por éste. Se formaron tanto en la ciudad como en el campo cerca de una docena de grupos que trabajarían guiados por los contenidos, materiales y metodología del Proyecto Palabra-Vida. El proceso se inició, pero todos sabemos los resultados frustrantes a que fue sometido el proyecto, por presiones de poderosos sectores eclesiales que impidieron el desarrollo de una experiencia que era vista por muchos como "el mayor acontecimiento de pastoral bíblica popular en América Latina". Entonces el ERAB diseñó una nueva estrategia de trabajo bíblico popular, que podríamos expresar en el siguiente binomio: *talleres bíblicos* para la formación de *equipos bíblicos populares.*

Los Talleres de Biblia se impartían los fines de semana en las comunidades. Este proceso se inició en comunidades locales dentro de una parroquia, con grupos reducidos; luego se pensó en la necesidad de hacerlos a nivel parroquial; ahora, sin abandonar del todo los estilos anteriores, se prefiere hacerlo a nivel diocesano.

En junio de 1989 realizamos un curso bíblico con el P. Javier Saravia, basado en la parábola de *El poblado de la Biblia*. Conocíamos de antemano este precioso libro de Saravia. Esta pedagogía, unida a la metodología de Carlos Mesters, han sido los pilares de inspiración del ERAB. Desde 1990 se han incrementado los esfuerzos en la formación de grupos bíblicos populares, tanto urbanos como campesinos. Los talleres bíblicos se han reformulado dentro de una metodología formativa más procesual, como veremos más adelante.

---

[2] Tanto el ERAL como el ERAB están ligados a otros equipos que han surgido posteriormente, como son el ERAC (catequesis), el ERAP (pastoral), el ERAT (teología), y el ERAE (educación).

La integración del ERAB a todo un movimiento bíblico popular que va creciendo en República Dominicana y el Caribe, le ayuda a ampliar horizontes, intercambiar experiencias y a plantearse metas a más largo alcance. En marzo de 1989 participamos del Primer Encuentro Bíblico Caribeño. En marzo de 1991 estuvimos presentes en el Segundo Encuentro Popular de la Biblia. Asimismo, el ERAB se ha integrado a un equipo bíblico regional que busca coordinar el trabajo bíblico en la zona norte del país. Poco a poco se va articulando la integración del trabajo bíblico popular en nuestro país y en el Caribe. Una gran esperanza va surgiendo en todo esto...

3. Qué es, qué busca y cómo está estructurado el ERAB

El ERAB es un equipo de jóvenes y adultos cristianos y laicos, que busca formar *grupos bíblicos populares* que, basados en una lectura popular de la Biblia, se vayan apropiando la Palabra de Dios haciendo posible la relación fecunda de la Biblia con la vida, de modo que sirvan de semillero eficaz en la formación de comunidades cristianas populares, lo cual implica crear un nuevo modelo de Iglesia para un nuevo modelo de sociedad.

El ERAB quiere igualmente presentarse como un servicio bíblico a las parroquias y diócesis del país.

El objetivo general del ERAB es

> ...crear un proceso de reflexión comunitaria desde el pueblo pobre sobre la *Palabra de Dios*, descubriéndola y apropiándosela en la Biblia, para poder así discernirla y realizarla en la Vida, desencadenando así una práctica de liberación que construya una sociedad de comunión y participación, que nos acerque más a la realidad del Reino de Dios.

Buscamos una *práctica popular de la palabra* (PPP), que permita leer la Palabra de Dios en la Biblia y en la vida para una transformación de la Iglesia y de la sociedad.

Tres áreas componen el espacio de servicios que intenta ofrecer el ERAB: Formación, Investigación y Publicación. Veamos en detalle las perspectivas que ofrece cada área.

3.1. Area de formación

El principal servicio que ofrecemos son los Talleres Bíblicos a las comunidades, parroquias o diócesis. La finalidad es formar biblistas populares, pastorales, y si las circunstancias lo permiten, biblistas profesionales.

Los talleres bíblicos están basados en la pedagogía de Saravia y en la metodología de Mesters, aunque adaptados a nuestra realidad. Se ofrece un proceso de 3 talleres: 1) Introducción al *Poblado de la Biblia;* 2) Antiguo Poblado; y 3) Nuevo Poblado. El primero es de tres días, y los otros dos de cuatro días.

Los talleres bíblicos son la matriz donde se gestan los Grupos Bíblicos (locales, parroquiales, diocesanos, regionales, nacional). Consideramos que estos grupos son la semilla de la cual nacen las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

Otros espacios que conforman esta área de formación son los Septiembre Bíblicos. Aunque sabemos que esta es una experiencia ya muy avanzada en otros países latinoamericanos, desde hace relativamente pocos años venimos promocionando el mes de septiembre como "mes de la Biblia", con el fin de incrementar la pastoral bíblica. Este mes lo tomamos como referencia para la planificación del trabajo bíblico de todo un año.

Creo que también es saludable hablar de pretensiones. Hay muchas, pero tres son las más importantes. En primer lugar, quisiéramos influir para que 1993 fuese considerado como "Año Internacional de la Biblia", ya que en él se conmemoran 100 años de la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, pionera en los trabajos bíblicos, y 50 años de la encíclica *Divino Afflante Spiritus* de Pío XII, la cual abrió un camino muy amplio a la investigación bíblica. Además, después de celebrar en 1992 los 500 años de la llegada del evangelio a América Latina y el Caribe, consideramos conveniente mirar todo ese caminar a la luz de la Biblia, que también es el camino de un pueblo. Otra pretensión, si bien muy a largo plazo de su posible realización, es la probable formación de una Escuela Bíblica Dominicana para que en ella puedan formarse biblistas profesionales.

Finalmente, dentro del área de formación buscamos estimular y participar en encuentros bíblicos regionales, nacionales y caribeños. Para nosotros, el carácter ecuménico de estos encuentros es muy importante.

3.2. Area de investigación

Esta área figura más en el nivel de proyectos que de realizaciones. Las limitaciones de recursos nos impiden materializar muchos esfuerzos que ya se encuentran realizados como borradores. Entre ellos, la posibilidad de una serie titulada "La Biblia, calle por calle" (siguiendo la parábola del Poblado de la Biblia). Esta serie sería muy eficaz para un proceso de formación bíblica continuada. También soñamos con una revista de estudios bíblicos dominicanos, donde se vayan presentando tanto estudios teóricos como experiencias bíblicas realizadas en el país. Soñamos

igualmente con una Enciclopedia Bíblica Ecuménica. Y así muchos otros proyectos menores de investigación.

El criterio básico de investigación que quisiéramos mantener es el de la investigación participativa, comunitaria y popular.

3.3. Area de publicación

También esta área es muy limitada todavía en cuanto a realizaciones, debido a los pocos recursos con que contamos. Hemos trabajado foto-mensajes y foto-lenguajes bíblicos relacionados al *V Centenario*. Por otro lado, hemos elaborado algunos subsidios bíblicos para iluminar el proceso de la *IV Conferencia* del episcopado latinoamericano.

Una de nuestras mayores pretensiones futuras es que en el país pueda articularse un trabajo serio con un grupo de biblistas que logren producir la publicación de una "Biblia Dominicana".

Hasta ahora, el área de publicaciones se ha limitado a elaborar fichas bíblicas; material de apoyo fotocopiado o impreso para los talleres bíblicos; grabaciones de cantos bíblicos; papelógrafos y un material pedagógico especial para agentes pastorales acerca de cómo preparar materiales bíblicos.

Conclusión

Estamos convencidos del futuro que tiene el trabajo bíblico dentro de la pastoral, de su necesidad para la formación de un nuevo modelo eclesial y social, y la convicción de que los Grupos Bíblicos son la semilla eficaz para la formación de las Comunidades Eclesiales de Base.

Luis Quezada
Coordinador del ERAB
Activo 20-30, No. 1
Moca
República Dominicana

¿ORAR POR LOS DIFUNTOS? ¡IDEA PIADOSA Y SANTA!

(2M. 12,43-46)

Ricardo Sepúlveda Alancastro

Estaba en una de las humildes casitas de nuestro populoso barrio del Ensanche Altagracia. Celebrábamos una eucaristía con motivo del cumpleaños de la muerte de Domingo, el esposo de una de las señoras de uno de los sectores con las que intentamos formar Comunidades Eclesiales de Base en nuestra parroquia. La casita ya estaba repleta de hermanas y hermanos cuando llegué, el altarcito a punto, el ánimo bueno. Nos conocíamos todos y todas. Leímos el texto de 2M. 12,43-46, que se constituyó en el centro de nuestro diálogo. Fue interesante e iluminador para los hermanos y hermanas, ya que la diversidad de confesiones cristianas que tenemos en nuestro alrededor no es unánime en este sentido, y esto de orar por los difuntos se convierte en motivo de polémica. Recojo aquí, de manera ordenada, las ideas que allí salieron, en ese momento de la vida de nuestro barrio, y aporto otras ideas que pueden servir para la reflexión de otras comunidades.

1. Los libros de los Macabeos

Son libros deuterocanónicos, esto es, la Iglesia cristiana los aceptó más tarde como libros inspirados. Los judíos no los aceptaron dentro de su Biblia (nuestro Antiguo Testamento), y dejándose llevar por ellos, otras Iglesias cristianas los eliminaron de sus biblias. Esto ya, luego de la Reforma, en la primera mitad del siglo XVI. Los libros nos narran la

resistencia del pueblo judío, guerrillas contra los entonces soberanos seléucidas (griegos), para conseguir la autodeterminación religiosa y política. Era una lucha por la cultura y por la identidad. Macabeo es el nombre del héroe principal de esta lucha (1M. 2,4), pero también sus hermanos llevaron el nombre. Esa lucha no fue fácil, pues los invasores hallaron cómplices en algunos judíos. (Siempre hay hermanos y hermanas menos conscientes en la lucha). Un rey llamado Antíoco Epífanes le puso "la tapa al pomo" desencadenando una persecución contra los judíos y Matatías, padre de nuestro héroe, lanzó el grito que comenzó una guerra santa.

Toda esta narración abarca solamente 40 años, desde la subida de Antíoco Epífanes (175 a. C.) hasta la muerte de Simeón (134 a. C.), hermano de nuestro héroe, sin embargo, evidentemente fueron escritos después de esta fecha (¿100 a. C?).

El segundo libro de los Macabeos, (donde se encuentra nuestro texto de diálogo), no es continuación del primero. Solamente repite acontecimientos del primero. Abarca apenas 15 años de historia, y tiene un estilo diferente del anterior libro. No debe despreciarse en su valor histórico, pues si bien es cierto que tiene un compendiador o una especie de redactor que ha aceptado relatos de otras fuentes, también es cierto que hay una concordancia general con el primer libro. Son como dos fuentes de los mismos hechos. Este libro tiene mucha importancia por las afirmaciones que contiene sobre la resurrección de los muertos (7,9; 14,46), las sanciones de ultratumba (6,26), la oración por los difuntos (nuestro texto), el mérito de los que derraman su sangre por la fe (6,18-7,41), la intercesión de los santos (15,12-16).

Como vemos, no es únicamente importante por el texto que nos ocupa, sino que testimonia una evolución dentro de la misma teología hebrea, brindándonos evidencia bíblica para posiciones que, ciertamente, pueden ser discutibles.

2. Nuestro texto

> En aquellos días, Judas, príncipe de Israel, hizo una colecta y envió a Jerusalén dos mil dracmas de plata, para que ofreciesen un sacrificio por los pecados de los caídos: obrando con gran rectitud y nobleza, pensando en la resurrección. (Si no hubiera esperado la resurrección de los caídos, habría sido inútil y ridículo rezar por los muertos.) Pues veía que a los que habían muerto piadosamente les estaba reservado un magnífico premio. Es una idea piadosa y santa rezar por los difuntos para que sean liberados del pecado (2M. 12, 43-46).

La resistencia de Judas había acabado por completo a la población de Joppe, que había tirado 200 judíos al mar. También había atacado de

noche a los de Yamnia e incendiado el puerto y la flota. Joppe y Yamnia son dos ciudades que dan al Mediterráneo. Judas luchaba en nombre de su pueblo. Más tarde, en la campaña contra Gorgias, estratega de Indumea, cayeron algunos judíos que les presentaron batalla. Judas venció finalmente a Gorgias. Al recoger los cadáveres, encontraron bajo las túnicas de cada uno de los muertos objetos consagrados a los ídolos de Yamnia. Esto era grave, pues Dt. 7,25 dice que tales objetos deben ser quemados y que ni el oro ni la plata que los recubren, deben ser codiciados. Todos entendieron que ésta era la causa por la cual habían caído en la lucha. Pero no se quedaron ahí, sino que en ese momento oraron para que la culpa les fuera borrada. (2M. 12,42). Judas aprovecha la ocasión para "catequizar", y desea alejar de los vivos —*tan necesarios para la resistencia*— un posible castigo. Quiere que no paguen con los caídos, como ocurrió con la violación del anatema en Jos. 7,1. (Allí la ira de Yahveh se encendió contra los israelitas porque Akán, de la tribu de Judá, se quedó con algo del anatema contra Jericó). Existe el convencimiento de que quien murió piadosamente resucitará, y por tanto nada más piadoso que haber muerto en defensa de la ley de Dios (2M. 14,46), muerte de Razías. Entonces Judas pide por la liberación de esa culpa.

Hay que decir que ya había los que creían que esta práctica no tenía sentido, dado que los que morían sin expiar los pecados quedarían en el "sheol"; una especie de limbo donde no se sufre, pero tampoco se resucita. El autor de este libro no está de acuerdo con ellos; piensa que quienes murieron piadosamente, luchando por la vida del pueblo, pueden ser librados de pecados no suficientemente expiados que aún les impiden alcanzar la resurrección gozosa. Esta es la discusión entre los saduceos y los fariseos, de la que tenemos testimonio en el Nuevo Testamento (Mt. 22,23 y Hch. 23,6-8). Esta polémica es vieja; Judas exhorta a los vivos, reúne dinero para ofrecer un sacrificio en Jerusalén por el pecado, y el autor lo confirma como obra hermosa y noble.

3. Y después del comentario...

Los participantes en la eucaristía en sufragio por el alma de Domingo no son tontos como mucha gente los acusa. Pregunté si además de las razones de la Escritura, tenían otras motivaciones para pedir por los difuntos. Les participo algunas intervenciones:

> Esto es un problema de amor y de aceptación. Si yo a usted no lo quiero, ni lo acepto, ni lo amo, voy a discutir con usted por cualquier "caballá". Cuando uno respeta, ama y acepta, se solidariza con el que pierde a un ser querido y ora con él en el momento de dolor.
>
> Si el cielo tiene que ver con mi vida de aquí, yo pido encontrarme allá con los que he amado acá abajo en la tierra.

Yo no quiero un cielo sin mi madre o sin mis hijos. Es verdad que si uno ha sido demasiado malo, no vale la oración. Pero la mayoría de nosotros en esta tierra también hemos hecho cosas buenas y Dios nos alcanzará por amor a los que seguimos peregrinando. Dios no es tan duro como algunos piensan. El nos ama.

Les digo que el meollo de la discusión algunos hermanos lo sitúan en el hecho de que la salvación es individual. Porque es tu opción fundamental lo que está en juego, y en eso nadie puede optar por ti.

Eso es verdad, pero eso es cuando uno se niega totalmente a Dios. Con mucha gente nunca es así. Nadie se niega totalmente a Dios. Además, la salvación es también "por racimos", nos decía una vez un padre. Uno se solidariza con los pecados del pueblo, como hizo Jesús en la fila de los que iban a bautizarse con Juan. No hay porqué avergonzarse por pedir perdón por los pecados de los que murieron antes que nosotros, y que tuvieron la misma fe. Como hicieron, tan lindamente, los obispos de la cuarta conferencia. Pedir perdón no humilla, dignifica. Si Dios y Jesús son tan solidarios, nosotros también hemos de serlo.

Ricardo Sepúlveda Alancastro
Apartado Postal 381-9
Santo Domingo
República Dominicana

RECENSIONES

Ivoni Richter Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese.* Mit einer Einführung von Luise Schottroff. *(Mujeres en Hechos de los Apóstoles. Una exégesis teológico-feminista.* Con una introducción de Luise Schottroff). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992, 284 págs *.

Con este libro se cierra, de forma impresionante, una laguna hasta ahora existente en la investigación feminista y, con esto, también en la totalidad de la investigación neotestamentaria. En cuanto al contenido, el profundo análisis socio-histórico de todos los "pasajes de mujeres" proporciona muchos nuevos resultados que clarifican una parte importante de la historia del cristianismo primitivo; y a partir de su especificidad

* Nota del editor: la autora, Ivoni Richter Reimer, presentó ya algunos resultados de su tesis en las siguientes publicaciones:
—"Reconstruir historia de mujeres. Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16", en: *RIBLA* 4 (1989), págs. 47-64.
—"Mulheres na prática da justiça e da solidariedade. Uma leitura feminista de Atos dos Apóstolos", en: *Mosaicos da Bíblia* (CEDI) 6 (1992).
—"Safira: o pecado das co-sabedoras", en: *A Palavra na Vida* (CEBI) 56 (1992).
—"Una esclava profetiza y misioneros cristianos: ¿experiencia de liberación? Consideraciones sobre Hechos 16, 16-18", en: *RIBLA* 12 (1992), págs. 117-133.

metodológica, presenta igualmente algo único en la investigación. En su tesis de doctorado, hecha junto a Luise Schottroff en Kassel y revisada para la impresión, Ivoni Richter Reimer recorre un camino fascinante: desde su base hermenéutica anclada en la teología latinoamericana de la liberación, en la que teólogas feministas garantizaron su espacio desde 1985 (págs. 19-25), hasta la exégesis socio-histórica feminista (del Nuevo Testamento) en el contexto alemán-europeo. De este encuentro fructífero, el análisis y la reconstrucción del mundo de trabajo y de vida de mujeres judías y cristianas recibe una fuerza paradigmática y vivificante: la dimensión espiritual de la investigación neotestamentaria ha encontrado una nueva forma.

Lo que hace el trabajo tan refrescante es el hecho de no atenerse en demasía a la lamentable visión androcéntrica del texto bíblico, la que, no obstante, es corroborada en los lugares verdaderos. Se sabe que Lucas está interesado primordialmente en sus protagonistas Pedro y Pablo, y luego en sus "colaboradores". Las mujeres aparecen solamente en los sumarios y en pocas situaciones conflictivas. La perspectiva androcéntrica del texto, sin embargo, es sobrepasada en mucho por los intérpretes cristianos. Este hecho es demostrado en muchos pasajes como, por ejemplo, en los débiles comentarios sobre la resurrección de Tabitá, o en las afirmaciones discriminadoras respecto de la esclava profetisa. Las noticias y los episodios sobre mujeres son raros y están esparcidos por todo el libro: Safira (5, 1-11), Tabitá (9, 36-43), Lidia (16, 13-15. 40), la esclava profetisa (16, 16-21), Priscila (18, 1-4. 18-19. 24-28). Estas historias son abiertas por la autora en capítulos detallados, con base en conceptos centrales y detalles aparentemente secundarios. Surge frente a nosotros, entonces, un paisaje plásticamente visible sobre la vida de las mujeres en la Antigüedad. Echando mano de un enorme material y fuentes extra-bíblicos, como testimonios arqueológicos, epigráficos y literarios, la autora confirma y profundiza afirmaciones que Elizabeth Schüssler Fiorenza y Bernadette Brooten hicieran anteriormente. Es probable que un lector o lectora que se oriente más por la exégesis tradicional, pueda sentir la falta de una discusión previa y separada sobre el modo de trabajo de Lucas. Pero esta cuestión de la calidad histórica de la obra lucana ha sido recientemente muy bien trabajada por otros autores, como por ejemplo R. Riesner.

En todos los casos, e independientemente de la historicidad de todos los trazos de algunas anécdotas, los pequeños detalles de los textos que fueron analizados por Ivoni Richter Reimer ofrecen nuevos horizontes bíblicos y socio-históricos. Es muy sabroso leer su análisis de términos y conceptos (por ejemplo, *proseuché* (lugar de oración) y *porfirópolis* (comerciante de púrpura), lo mismo que los vocabularios marcantes que hacen parte de la historia en el capítulo sobre Lidia (págs. 91-123), que avanza persistentemente basado en un esmerado trabajo de concordancia: es, por así decirlo, un modelo de "exégesis investigativa" o, para hablar

con palabras de Ernst Bloch, un modelo de "crítica bíblica detectivesca". Así, de la breve, pero rara, noticia sobre las "mujeres reunidas" (Hch. 16, 13), va resurgiendo el cuadro de una comunidad cúltico-judaica de mujeres; todo eso ante el panorama de predios sinagogales helenísticos. La autora prueba que la producción de púrpura con base vegetal era muy conocida y que, con ella, con gran probabilidad, eran tejidos teñidos en Tiatira, la ciudad de origen de Lidia. Con esto se desacredita cada vez más la difundida afirmación de que Lidia era una gran empresaria en el ramo de artículos de lujo (págs. 123-142). Ella debe haber pertenecido, por el contrario, a la categoría profesional de los/las tintureros/as y comerciantes de tejidos; esta categoría era despreciada por la clase alta de la sociedad por considerala "sucia" (Cicerón). Lidia era líder de una pequeña cooperativa productiva en su casa, la que, entonces, pasó a ser una "iglesia doméstica", "un centro de resistencia de una comunidad judaico-cristiana de personas igualadas" (pág. 267) en la colonia militar romana de Filipos. Tal anti-sociedad es expresada con la pequeña palabra *parakalein* (pedir insistentemente), en Hch. 16, 15 (págs. 143-157): aquí no se trata de una impertinente ama de casa que no acepta el rechazo de su hospitalidad, como lo sugieren los comentarios, sino que Lidia actúa en el sentido bíblicamente testimoniado de responsabilidad en relación a la protección de los huéspedes, en solidaridad frente a la posible y pausible persecución política.

De un modo igualmente explícito la autora desarrolla, en el capítulo sobre Priscila (págs. 202-230), la unidad entre el duro trabajo material —hacer tiendas— y el anuncio misionero en la comunidad de hombres y mujeres, la que no puede ser definida patriarcalmente. También aquí es revisada la tesis de que Priscila hubiese sido rica. La más importante misionera ejerció —al igual que su marido Aquila y que Pablo— un trabajo manual de clase empobrecida.

Respecto a la interpretación de la historia de Safira y de Ananías (págs. 29-54) se puede decir, sin exageración, que ésta ocurre en su sentido más profundo por primera vez con este trabajo. La muerte de la pareja, que mediante la retención de una parte del dinero de la venta del terreno, quiere lograr la "comunidad de bienes" de Jerusalén, debe ser entendida como expresión del pecado que trae la muerte, del pecado de la avaricia, del abuso mortal de Mamón, y no como tradicionalmente se ha hecho, como un "milagroso castigo" realizado por Pedro. La autora muestra, de forma concluyente, en qué consiste el pecado específico de Safira, que es la sumisión, la obediencia, en el contexto de un matrimonio patriarcal. Después que Safira había dado a su marido el consentimiento para disponer sobre sus bienes garantizados por el derecho conyugal (*kethuba,* con detalladas explicaciones al respecto), ella podría —o hasta debería— haber negado ese consentimiento debido a la retención fraudulenta. Es así que esta narración tan triste sirve para aclarar la situación de las mujeres:

> Para las mujeres, esta historia puede dar impulsos liberadores... las mujeres deben oponerse a las estructuras que generan muerte, a fin de que ellas mismas y otras personas no sean arruinadas. Ellas deben poder confiar en el hecho de que, por medio de tal desobediencia, encontrarán un lugar en la comunión de las personas santificadas... Su desobediencia les puede posibilitar el camino para una vida libre. Su resignada cosabiduría/complicidad, al contrario, puede traer la muerte (pág. 265).

El libro termina con una suscinta visión de pasajes que mencionan mujeres breve e implícitamente, y con una reflexión sobre mujeres silenciadas; después de esto viene la conclusión.

El valor teológico de este trabajo consiste asimismo en cómo abarca el gran mal fundamental que, junto al hecho de tornar invisibles a las mujeres, domina la ciencia teológica cristiana, y que es el antijudaísmo. Tenemos aquí una de las primeras disertaciones en lengua alemana que, del inicio al fin, no parte explícita o implícitamente de un profundo antagonismo entre la fe judaica y la fe cristiana, y de una difamación del judaísmo. Sabemos que los trabajos feministas no están libres del mal del antijudaísmo. La investigación feminista, aunque no intencionalmente, también recae en antiguos modelos peligrosos. Ivoni Richter Reimer demuestra el valor eurístico de un relacionamiento no polémico con el judaísmo, principalmente en el capítulo sobre la discípula *(¡mathétria!)* que murió repentinamente: Tabitá (págs. 55-90). Sus obras de amor, que se expresaban en la producción de tejidos para viudas empobrecidas, juntamente con el luto de las mujeres, se convierten en el motivo fundante del milagro de resurrección realizado por Pedro.

El significado de la práctica judaica de la misericordia, libre de la denuncia de la "moral del merecimiento" habitualmente hecha por los protestantes, es enfocado de una manera totalmente nueva. De este modo aprendemos a comprender a las primeras comunidades cristianas como una de las formas alternativas de comunidad dentro del judaísmo. En ellas, la justicia practicada en favor de las personas más débiles podía ser vivida. Y por medio de la interpretación de los Hechos de los Apóstoles que aquí se presenta, podemos entender a las mujeres presentes en estas comunidades "como mujeres que se dejan tocar por el mensaje liberador del Mesías judío Jesucristo, sirviendo en la construcción de formas de vida solidarias y justas" (pág. 264).

Marlene Crüsemann
Deckertstrabe 67
4800 Bielefeld 13
Alemania

Klaus Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgarter Bibelstudien 146-147. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1991 (2. Aufl.).

Klaus Berger es profesor de Nuevo Testamento en la tradicional Facultad de Teología Evangélica de la Universidad Karl-Ruprecht de Heidelberg. El es uno de los más destacados exegetas alemanes de la actualidad debido a sus contribuciones, no siempre exentas de polémica, en diversas áreas de la investigación bíblica.

Su *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Historia de las formas del Nuevo Testamento) es la gran obra del género después de las contribuciones de Bultmann y Dibelius. Al fin, los exegetas que bregan con el Nuevo Testamento disponen de una obra que trata de todas las formas literarias de éste, y no solamente de las formas sinópticas como era el caso en la tradicional crítica de las formas. En esta reelaboración de la crítica de las formas son asimismo tomadas en cuenta las contribuciones más recientes de la lingüística y de la investigación de la crítica de las formas del Antiguo Testamento, hasta entonces a años luz respecto al Nuevo Testamento.

Su colaboración, no obstante, no se restringe a la crítica de las formas. En 1984, en su libro *Exegese des Neuen Testaments* (Exégesis del Nuevo Testamento), Berger lanza un programa de trabajo exegético que incluye procedimientos de análisis del texto provenientes de la lingüística textual, del levantamiento de campos semánticos, y de la crítica de la recepción, entre otros.

Berger también se ocupa con intensidad de la investigación de los escritos extra-canónicos (pseudoepígrafos y apócrifos), que conforman el marco dentro del cual deben ser leídos los escritos del Nuevo Testamento. Es en esta literatura que surgen los usos semánticos adoptados en el Nuevo Testamento, es ahí que se forman igualmente gran parte de los géneros literarios, y que pueden ser comprendidas la mayoría de las tradiciones neotestamentarias. Berger incluso ha publicado traducciones de libros extra-canónicos, como el libro de los Jubileos y el Apocalipsis Griego de Daniel.

Como una muestra más de la multiplicidad de sus áreas de actuación, digamos que Berger ha dedicado asimismo algunos escritos a la hermenéutica *(Hermeneutik des Neuen Testaments,* 1988) y a la influencia de la filosofía sobre la exégesis *(Exegese und Philosophie,* 1986), entre otros textos.

Pero el asunto de esta breve presentación es el libro que Berger lanzó en 1991 intitulado: *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (Psicología histórica del Nuevo Testamento), que revela una nueva línea de investigación. Este libro fue recibido con mucho entusiasmo por los estudiantes e investigadores; su primera edición se agotó en las primeras semanas después de su publicación, de tal forma que sólo dispongo para esta presentación de la segunda edición, del mismo año.

La *Psicología histórica del Nuevo Testamento* pretende promover un diálogo entre la exégesis y la psicología. Sin embargo, en este diálogo surge un elemento que restringe las respuestas e interpretaciones de la psicología moderna con relación al texto bíblico: se trata de una psicología *histórica.* Con esto Berger quiere plantear la hipótesis de que las experiencias (que serían entonces interpretadas psicológicamente) de los lectores del Nuevo Testamento son diferentes de las nuestras, personas del siglo XX. Estas experiencias, las de las personas del siglo XX, son las que constituyen el objeto de estudio de la psicología moderna. La psicología moderna no estaría capacitada para estudiar con su método la psiquis de los primeros cristianos.

Esta propuesta del autor aparece ya en su definición de la psicología: es "la comprensión y doctrina del interior del hombre en el cuadro de sus condiciones, relaciones y consecuencias" (17). Hasta ahí no hay mucho de nuevo, no obstante el autor precisa más su definición añadiendo el adjetivo "histórica": esta psicología es histórica en cuanto "tanto el interior del hombre como la comprensión de él, están sometidos a cambios históricos de alcance profundo" (17).

Berger se propone, pues, hacer una interpretación psicológica que utiliza una doble estrategia: en primer lugar, la cosmovisión y las formas de experiencia del Nuevo Testamento serán estudiadas desde la presuposición de que ellas son *diferentes* de las nuestras, y, en segundo lugar, éstas serán confrontadas y conducidas a un diálogo con nuestra propia cosmovisión y formas de experiencia. El autor cree que este

abordaje del Nuevo Testamento a partir de la psicología histórica nos abre a una especie de "diálogo ecuménico" con el texto y con sus lectores. Aprendemos así que muchas de nuestras alternativas y decisiones, nuestra concepción del mundo y nuestros sentimientos en relación a la vida, no son los únicos posibles, y tampoco son indiscutibles.

Para captar en el texto bíblico esta comprensión del mundo y estas formas de experiencia de sus primeros lectores, Berger recurre a un procedimiento que, como él mismo reconoce, es ya bastante común en la praxis exegética:

a) *La pregunta por lo extravagante.* Los ejes centrales de sentido en un texto, muchas veces conducen a una quiebra de la expectativa en relación a lo "normal". Estas "novedades" tienen por objetivo, frecuentemente, producir un efecto psicológico.

b) *La pregunta por la religiosidad cotidiana.* Ahí el autor presupone que muchas asociaciones corresponden a la religiosidad cotidiana.

c) *La reconstrucción de la cosmovisión.* La cosmovisión representa el modelo de realidad de una dada persona/comunidad, donde las cosas pueden ser comprendidas o experimentadas.

d) La pregunta por el *contenido retórico* de los elementos del texto y de los posibles puntos de identificación para el lector.

e) La pregunta por las *diferencias* en el texto. Estas deben ser estudiadas a través de diferencias en relación a sus posibles analogías contemporáneas.

f) *La no utilización de los conceptos específicos de la psicología moderna.* Se describen las experiencias psicológicas del Nuevo Testamento en un lenguaje cotidiano. La presuposición es la de que la terminología de la psicología moderna no es apropiada para describir la psiquis del hombre antiguo.

g) La consideración de las *interpretaciones psicológicas del mundo antiguo,* vecinas por lo tanto del Nuevo Testamento.

h) La presuposición de que *no existen constantes antropológicas.*

Berger busca en el texto del Nuevo Testamento lo que él llama "experiencias básicas", que nos permitirían tener un perfil psicológico de los primeros cristianos. Estas "experiencias básicas" son:

a) *El tiempo.* ¿Cómo es experimentado el tiempo? ¿Es comprendido linealmente? ¿La esperanza es experimentada temporalmente?

b) *La identidad.* ¿Cuál es la diferencia entre el "yo" y el "tú"? ¿Ella es tan rígida como en nuestra sociedad individualista? ¿Qué es una "persona"?

c) *Poder e impotencia.* ¿Corresponden las experiencias de tener poder o no tenerlo a las nuestras?

d) *La causalidad.* En el Nuevo Testamento las palabras tenían poder de actuar... Nuestra comprensión de la causalidad, en cambio, es determinada por el mundo de la técnica.

e) *Realidad y "signo de la realidad".* El segundo elemento prácticamente no existe en nuestra concepción de la realidad. Según la concepción de la realidad del Nuevo Testamento, en cambio, la "esencia oculta" de una persona o acontecimiento se manifiesta mediante señales o signos calificados. De la misma forma, las señales o signos del Reino de Dios eran experimentados como la propia presencia del Reino.

f) *La singularidad.* Las experiencias singulares eran parte de la expectativa de la realidad en la "mentalidad bíblica". Lo singular se manifiesta en el Nuevo Testamento en concepciones como: "fin del mundo", milagro, revelación, visión, etc.

g) *La "realidad del símbolo".* Una cosa perceptible (para nuestra comprensión, real) se torna un signo de un todo más amplio. De este modo puede ser comprendido el "símbolo real" del pan eucarístico. En nuestra comprensión "occidental" (que de cierta forma también vale para nosotros, latinoamericanos y caribeños) los símbolos son espiritualizados. El signo (en este caso el pan) no tiene ningún valor; nosotros lo desmitologizamos en función de una verdad abstracta.

h) *La facticidad.* En la comprensión moderna los milagros pueden ser leyendas ingenuas o (en la versión fundamentalista) hechos "verdaderos". En ambas posturas frente a los milagros subyace un tipo de concepción de la facticidad. En el Nuevo Testamento la facticidad de un acontecimiento se da en función del poder/tener carisma para ello. La facticidad se da en función de la persona elegida o portadora del carisma —en consecuencia, se trata de una concepción más personalista ya que tiene como condición el carisma, y no considera la realidad como prisionera de leyes naturales que pueden o no ser quebrantadas—.

Coherente con su propuesta de no dejarse dominar por la jerga de la psicología moderna, Berger aborda varias experiencias presentes en el Nuevo Testamento. Estos puntos corresponden a los capítulos del libro: identidad y persona; posesión demoniaca; la experiencia del cuerpo; interioridad y exterioridad; percepción; afectos; sufrimiento; religión; acción (incluyendo varios ámbitos de acción como la sexualidad, el odio, la venganza, etc.). En estos capítulos Berger nos conduce a un fascinante viaje al mundo del Nuevo Testamento visto por dentro. Hacemos una especie de juego de suposición, intentamos leer los textos y comprender sus "experiencias" desprovistos lo más posible de nuestros preconceptos.

Berger es consciente de cuán experimental es su proyecto. El mismo afirma en la introducción: "No existe *la* psicología histórica del Nuevo Testamento" (35). No obstante, no deja de polemizar con otros intentos de leer psicológicamente el Nuevo Testamento. Polemiza con E. Drewermann, autor de *Tiefenpsychologie und Exegese* (Psicoanálisis y

exégesis), y con G. Theissen, autor de *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Aspectos psicológicos de la teología paulina).

En Drewermann, Berger critica el uso de los sistemas de Freud y de Jung, así como el desarrollo de su hermenéutica psicológica del Nuevo Testamento en una especie de "hermenéutica arquetípica de la psiquis humana". Berger se rehúsa a trabajar con conceptos del psicoanálisis. El rompe definitivamente con la "psicología profunda". En las págs. 35-43, bajo el subtítulo "Exegese und das Umbewusste" (La exégesis y el inconsciente), Berger, además de cuestionar seriamente el concepto psicoanalítico de inconsciente, considera imposible para el historiador tratar del inconsciente en textos antiguos, y todavía más con referencia a una colectividad.

Respecto a Theissen, pese a que considera más sólida su interpretación psicológica del Nuevo Testamento por servirse del arsenal histórico-crítico, Berger juzga muy arriesgado su proyecto pues utiliza contribuciones de la psicología cognoscitiva, de la psicodinámica y de la teoría del aprendizaje. Theissen correría el riesgo de llevar al texto muchos elementos modernos.

La forma en que Berger aborda el texto y la historia bíblica, es muy diferente de la nuestra en América Latina y el Caribe. Primero, en razón del método (psicológico), no se ocupa de las cuestiones económicas, sociales, políticas e ideológicas, siempre presentes en nuestra exégesis. Segundo, mientras nosotros damos prioridad a la proximidad hermenéutica del texto, a la proximidad del pueblo de Dios de la Biblia al pueblo de Dios oprimido en América Latina y el Caribe, Berger busca enfatizar las diferencias entre los primeros lectores de los textos bíblicos y sus lectores hoy. Desde luego, Berger se está refiriendo al ser humano de cultura occidental, sin embargo su correctivo no deja de ser oportuno para nosotros hoy.

No debemos acentuar demasiado las diferencias. El cuidado que Berger tiene de no confundir las condiciones psicológicas del ser humano del siglo XX con las del primer lector del texto bíblico, tiene su paralelo entre nosotros en el estudio de las condiciones de producción económica y de estratificación social específicas del tiempo de la formación de la Biblia en nuestra lectura sociológica. La comprensión del texto bíblico en su *historia,* sea la historia socio-económica o la de la psiquis, es la que nos permite una lectura que por respetar las especificidades de las primeras comunidades lectoras (y productoras) del texto, se vuelve cada vez más desafiante para nuestra interpretación. Por ser diferente este abordaje, es que él es relevante para nosotros.

Paulo Augusto de Souza Nogueira
Rua do Sacramento 230
09735-460 São Bernardo do Campo-SP
Brasil

Villamán, Marcos, *Mesianismo y poder en el Evangelio de Marcos.* México, D. F., Centro Antonio de Montesinos, 1988, 189 págs.

1. El autor

Marcos Villamán Pérez, dominicano, sociólogo y militante cristiano, ha sabido conjugar su sólida formación en el área de las ciencias sociales con una seria, comprometida y profunda reflexión teológica, poniéndose al servicio del pueblo pobre de América Latina y el Caribe, y de su proyecto de liberación.

Durante 16 años fue militante y asesor de la Juventud Estudiantil Católica (MIEC-JECI) y del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (MIIC). Participó en la pastoral de la juventud, en Comunidades Eclesiales de Base y en el movimiento "Encuentros de Fe". Actualmente forma parte del equipo de pastoral de la Parroquia "Nuestra Señora de América Latina" en Santo Domingo.

Villamán realizó estudios de licenciatura en ciencias religiosas en la Universidad de La Salle en México; y de licenciatura en teología, con especialización en teología pastoral, en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de México. Es también maestro en sociología por la Universidad Iberoamericana de México.

Como profesor, se ha destacado en la Escuela San Juan Bautista de La Salle, en el Centro Intercongregacional de Formación Religiosa de la Conferencia Dominicana de Religiosos, en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de México, y en la formación de maestros en el Centro Poveda y en la Facultad de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Todos los años participa como profesor invitado en los cursos de Evangelización y Teología y de Especialización Teológico-pastoral del Centro Antonio de Montesinos en México. Ha publicado la obra *Leyendo el Evangelio de Lucas* (CAM-CECPEC, México D. F., 1982), lo mismo que artículos sobre espiritualidad y laicado, formación de la conciencia crítica, y democracia y organizaciones populares.

2. El tema de la obra

La esperanza fue siempre el gran tema de la experiencia cristiana. Ella es parte esencial de la fe en el Dios de Jesús, quien se revela como aquel que promete un futuro nuevo para la humanidad y llama a una esperanza activa en este futuro.

La temática del Reino de Dios se halla indisolublemente ligada al tema del mesianismo. Este ha sido la forma judaico-cristiana de la esperanza. Los cristianos confiesan que en Jesús irrumpió, de manera definitiva, el Mesías de Dios.

Este trabajo constituye una tentativa de indagación acerca de la práctica mesiánica de Jesús desde la perspectiva del poder del Reino que se manifiesta en él, según el relato del Evangelio de Marcos.

A partir del examen de las principales corrientes mesiánicas surgidas en el transcurso de la historia de Israel, es evidente cómo este pueblo, en condiciones de explotación de los más pobres o de desgracia nacional, logró extraer de su experiencia de fe en Yahvéh la fuerza necesaria para denunciar su presente histórico como contrario a los designios de Dios, y anunciar un futuro de justicia fundamentado en la fidelidad de Dios.

La esperanza judaica, expresada en forma de mesianismo, es siempre una respuesta a las necesidades concretas del presente. El presente de Israel posibilita la experiencia de contradicción que lleva a la nación a formular nuevas utopías que mueven la esperanza en la dirección de un futuro cimentado en la fidelidad de Dios (pág. 55).

Marcos estructura su obra en función de la concepción específica del mesianismo de Jesús. Para Marcos, Jesús es el Mesías que actúa con fuerza y cuya palabra tiene autoridad. Sin embargo, ese Mesías pasa por la cruz para llegar a la resurrección y volver en el tiempo escatológico en poder y gloria. Jesús es el Mesías Hijo de Dios-Hijo del Hombre.

3. Estructura del libro

El trabajo presentado por Villamán consta de tres partes. En la primera, la cuestión del mesianismo es abordada en una perspectiva sociológica, presentando algunos trazos que sirven para caracterizar el

fenómeno. Enseguida, el autor presenta un breve "recorrido histórico" del mesianismo en el pueblo de Israel y las diferentes formas mesiánicas adoptadas a lo largo del tiempo, así como algunas observaciones acerca de las expectativas mesiánicas en el tiempo de Jesús.

La segunda parte del libro aborda específicamente el problema del mesianismo en el Evangelio de Marcos. En un primer momento es presentada una visión global del Evangelio (condiciones de producción del texto marcano, relato de Marcos, mesianismo de Jesús en la redacción de Marcos), que resalta la forma como el evangelista trabaja la cuestión del mesianismo de Jesús. En ese contexto, el secreto mesiánico es explicado como la lógica a partir de donde Marcos articula su propuesta cristológica. Por último, el autor desarrolla brevemente algunos aspectos de los títulos mesiánicos y la manera como son empleados por el evangelista.

En el último capítulo del libro, Villamán trata de abordar la primera (Mc. 1, 1-8, 30) y la segunda (Mc. 8, 31-16, 8) partes del Evangelio, separadamente. En Mc. 1,1-8, 26, Jesús es presentado como el Mesías que actúa con el poder del Reino. El Mesías poderoso que revela señales del Reino, se confronta con el poder satánico, enfrenta conflictos y es incomprendido. La práctica de Jesús que revela el Mesías poderoso se realiza destruyendo todo lo que atenta contra la vida de hombres y mujeres, o sea, las fuerzas del anti-Reino. Este anti-Reino, lo demoniaco, aparece tanto en la situación concreta de postración y carencia, como en la lógica manifestada en la economía, en la política y en la religión. Jesús combate esta lógica en todas sus manifestaciones.

En la segunda parte del Evangelio aparece la especificación mesiánica de Jesús. Aquí Marcos está interesado en caracterizar el tipo de mesianismo realizado por Jesús. En esta parte Marcos se propone eliminar cualquier equívoco acerca del mesianismo de Jesús (pág. 132). El evangelista insiste en el sufrimiento como consecuencia de su misión histórica.

Marcos realiza el proceso de especificación mesiánica tomando como punto central el título Hijo del Hombre. El autor reinterpreta el título haciendo confluir en su interpretación la tradición de los cantos del Siervo Sufriente del Segundo Isaías y la propia tradición del Hijo del Hombre presente en Daniel. De ese modo, Marcos nos presenta el Jesús Mesías Hijo del Hombre perseguido, y el Jesús Mesías Hijo del Hombre juez escatológico.

4. Evaluación

El libro de Villamán presenta una contribución oportuna. Al abordar la cuestión del poder presente en el mesianismo de Jesús, el autor se une a los biblistas, teólogos e investigadores que toman la

perspectiva popular, al igual que la latinoamericana y caribeña, como horizonte de interpretación.

La contribución de este libro no reside únicamente en la cuestión metodológica. El propio tema del mesianismo es de fundamental importancia para la discusión de las cuestiones latinoamericanas y caribeñas. Además, la cuestión del poder, como expresión del Reino de Dios, carece de una elaboración teórica. En este sentido, el estudio del mesianismo en la perspectiva del poder representa una contribución singular para los movimientos populares y la pastoral.

El estilo fluido, conciso y objetivo, sumado a un lenguaje claro y coherente, hacen la lectura del libro agradable. Además de los aspectos ya señalados, es preciso todavía destacar la lógica, la originalidad y el equilibio en la disposición de las partes de la obra. La estructuración del tema en tres capítulos, permite un abordaje siguiendo una secuencia histórica. El estudio comienza con la historia de Israel y recorre las manifestaciones mesiánicas hasta el tiempo de Jesús, concentrando la mayor atención en la lectura que Marcos hace del mesianismo de Jesús. Por otra parte, el abordaje y la secuencia temática de las subdivisiones de los capítulos confieren organicidad al libro.

Un aspecto no mencionado en el abordaje es el referente a la relación entre el mesianismo y el movimiento de Jesús. ¿Cuál es la relación del poder mesiánico del movimiento popular con el mesianismo de Jesús? ¿Cómo se da la relación con el poder instituido en el Templo y en las instituciones judaicas?

El libro *Mesianismo y poder en el Evangelio de Marcos,* es recomendable para personas comprometidas con el estudio y la reflexión teológica y sociológica al servicio del pueblo pobre de América Latina y el Caribe, y su proyecto de liberación.

Flávio Schmitt
Caixa Postal 97
89874-000 Maravilha-SC
Brasil

Ferraro, Benedito, *Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios*. Edições Paulinas, São Paulo, 1993, 112 págs.

América Latina hace medio milenio fue invadida y conquistada, y desde entonces dominada por un sistema político-económico que, con sus variaciones en el transcurso de la historia, mantiene intacta la práctica de sacrificios. Tuvimos el exterminio de pueblos indígenas enteros y la esclavización de la población negra, traída acá con este fin. Y, en nuestros días, vivimos bajo el capitalismo irracional y excluyente de las mayorías empobrecidas: el mercado es la única ley. Todo este derramamiento de sangre, ayer y hoy, sirvió para la consolidación de un sistema de muerte, cuyos ídolos, travestidos del Dios cristiano, fueron también impuestos en estos 500 años de presencia blanca en nuestro continente.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo, a partir de este suelo, regado de sangre indígena y negra, empobrecido, contradictorio al sistema, hacer cristología? ¿Cómo respetar el significado de los textos bíblicos sobre Jesucristo? ¿Cómo hacer que la Biblia no siga sirviendo para la implantación del sistema sacrificial y de sus ídolos entre nosotros? Es partiendo de estas cuestiones que Benedito Ferraro desarrolla sus reflexiones en este estimulante y precioso librito que, en palabras del autor del prefacio,

> ...es un fuerte llamado al cristianismo como un todo, y a las iglesias latinoamericanas y caribeñas en particular, para que no renuncien a la utopía... y no se conformen con el orden económico actual como si fuese el fin de la historia (pág. 6).

No se trata de un libro de exégesis, sino de un escrito en el que el autor busca, con el apoyo de la investigación bíblica y en diálogo constante con la producción teológica hecha en nuestro continente, apuntar hacia los elementos básicos de una cristología anti-sacrificial, teniendo a América Latina y el Caribe como lugar hermenéutico privilegiado. Esto explica el que en el análisis de los textos bíblicos, merezcan mayor realce aquellos que presentan a Jesús en contraposición al sistema sacrificial de la época: la controversia y los textos sobre la "muerte mal provocada" de Jesús.

Antes, sin embargo, en el primer capítulo, B. Ferraro presenta el lugar a partir del cual es hecha la reflexión. En una América Latina y en un Caribe en los que el mercado excluye a los pobres como descartables, la opción por los pobres es el concepto teológico básico y el criterio de juzgamiento de la racionalidad económica. La totalidad del sistema es vista y entendida desde el lugar de la víctima. En consecuencia, pensar a Jesucristo partiendo de la realidad latinoamericana y caribeña, es hacerlo en la perspectiva de quienes, por la política económica excluyente y por la violencia del sistema en contra de sus opositores, se encuentran marcados para morir. Jesús asesinado, mártires latinoamericanos y caribeños asesinados, pobres excluidos y muertos, he aquí los elementos desde los cuales se percibe una semejanza bastante clamorosa entre el tiempo de Jesús y el nuestro.

Seguidamente, Ferraro hace una serie de consideraciones sobre la Palestina del siglo I y su sistema sacrificial. Para ello, se sirve particularmente de los evangelios como reveladores de la situación y de la significación de la práctica de Jesús. No existe la preocupación de caracterizar el proceso de formación de los textos, aunque éste sea reconocido. Se supone un eje fundamental dinamizador de tal proceso, la propia práctica de Jesús, de la que los textos no dejan de ser relatos. En este análisis, el autor privilegia dos aspectos reveladores de la situación de la Palestina del tiempo de Jesús:

a) Los impuestos cobrados, sea para el Imperio Romano, sea para la élite del templo, empobrecen a la población, que al mismo tiempo pierde sus tierras dando paso a la formación de grandes latifundios. El autor muestra el distanciamiento y la oposición de Jesús a este estado de cosas, si bien la cuestión merecería un estudio más detallado.

b) La ley, con su sistema de pureza e impureza, marginaba a gran parte de la población, reforzando así la exclusión y la marginación económicas. Ferraro muestra claramente cómo las controversias de Jesús con las autoridades religiosas de la época, relatadas particularmente en el texto de Mc. 2, 1-3, 6, tienen la función de negar la interpretación de la ley hecha por las clases dominantes. Y, en la versión de Mateo, tenemos inclusive la negación explícita en cuanto práctica religiosa: la vida está

por encima de la ley. Pero, observa Ferraro, justamente por esta libertad frente a la ley Jesús fue muerto, "cumpliéndose la ley".

La muerte, o mejor, el asesinato de Jesús, merece un destaque particular por parte de Ferraro, dado que se trata de la muerte de un "marcado para morir". Ella debe ser vista en la tradición de la muerte de los profetas, especialmente la de Juan Bautista (muerte no necesaria, si bien inevitable, consecuencia de una práctica). Así pues, Jesús contaba con la posibilidad de la muerte violenta en vista de los conflictos que vivió. Ella terminó siendo el desenlace de un proceso constante y progresivo de persecución. Los testimonios de los mártires recientes entre nosotros, su conciencia en relación a la probable muerte violenta (y finalmente acontecida), sirven de parámetro para que estimemos la conciencia de Jesús respecto de su fin violento.

Ferraro profundiza la reflexión, buscando la significación de la muerte de Jesús al insertarla en el contexto del sistema sacrificial de la época; es éste el que mata a Jesús. Utilizando categorías de René Girard, Ferraro afirma que la Pasión revela el mecanismo del chivo expiatorio, haciendo visible lo que debería quedar invisible para el sistema si se mantuviese intacto: la violencia unánime contra el "Cordero de Dios" revela el absurdo del sistema que mata. El autor inserta aquí algunas observaciones críticas a Girard, principalmente en lo que se refiere a la responsabilidad del pueblo en la muerte de Jesús. Tales observaciones parecen apuntar a la necesidad de una exégesis más detenida, en América Latina y el Caribe, sobre los textos de la Pasión, tarea ésta todavía por realizarse. Ferraro concluye este capítulo reafirmando: el sistema sacrificial (ley, religión, templo) mata a Jesús; que este dato no sea manipulado ni disfrazado.

En el capítulo siguiente el autor establece, a partir de la resurrección vista como una reconquista de la memoria, la relación entre el sistema sacrificial de ayer y el de hoy. Ayer, la sangre de Jesús negó la legitimidad del sistema. Su muerte no tiene una significación sacrificial, sino que es consecuencia de la acción del sistema sacrificial. Debemos reconocer, sin embargo, que en el transcurso de la historia se ha hecho una interpretación sacrificial, siendo ésta responsable de gran parte de la identidad del cristianismo y de su carácter autoritario y persecutorio.

Hoy, el sistema sacrificial tiene otros nombres: capitalismo liberal, mercado irrestricto. El capitalismo utiliza un lenguaje sacrificial para justificar la exigencia de sacrificios, apuntando a la recuperación de las economías de los países periféricos. Pero el autor alerta: ¡aceptar esta lógica de muerte es negar la resurrección! La forma actual de el sistema ejecutar los sacrificios es, después de los Estados de Seguridad Nacional de la década de los setenta, imponer el Estado-mínimo, vía privatizaciones aceleradas, y el mercado irracional absolutamente libre. Es imprescindible que, en tales circunstancias, se haga una opción no-idolátrica y no-sacrificial.

Es necesario, dice Ferraro al final de su libro, continuar la lucha y percibir en ella cómo los pobres portan las simientes de lo nuevo. Ellos son el sujeto histórico de la utopía de una sociedad sin ídolos, sacrificios o víctimas; de una sociedad con otros valores que permitan que las necesidades básicas de las personas sean satisfechas. Ellos se presentan como denuncia de la agresividad competitiva del mercado, que termina destruyendo la naturaleza. Por medio de su resistencia permiten el desenmascaramiento de la hipocrecía y del asalto que la burguesía hace del Estado, privatizándolo en función de sus propios intereses. Enfrentan la espiritualidad capitalista liberal y señalan hacia el surgimiento de un nuevo poder a partir de la base.

La nueva lectura de la Biblia hecha por los pobres, expresa el autor, ayuda a descubrir éstos y otros valores nuevos para la convivencia humana. La muerte de Jesús debe servir para revelar los mecanismos de la muerte de los pobres, para desacralizar la violencia. Junto con ello, la resurrección, aliada de la insistencia de los pobres en vivir, suscita prácticas nuevas de solidaridad y convivencia que son el fundamento para la recreación de la esperanza, del sueño

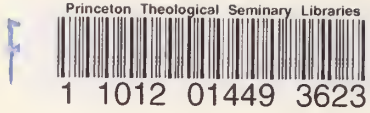
> ...de un nuevo orden económico, político, cultural, espiritual, teniendo como referencia básica la vida real como principio de organización de la sociedad (pág. 95).

Las páginas de este libro son leídas con satisfacción, y su objetivo es plenamente alcanzado: elaborar una cristología histórica y anti-sacrificial en sus puntos principales. Es un libro de contenido denso y polémico, de ahí la necesidad de profundizar la discusión aún más. Las contribuciones de la exégesis podrán ser de gran valor. La lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento, recibe ciertamente de este libro un estímulo valioso.

Pedro Lima Vasconcellos
Av. Elísio Teixeira Leite 6420, Ap. 13 A
02815-000 São Paulo-SP
Brasil

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de febrero de 1994
su edición consta de 1500 ejemplares

178540A 140
11-26-03 32180 XL



FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY