

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION  
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 1

SAN JOSE, COSTA RICA  
1988

Rehue





---

## CONTENIDO

MILTON SCHWANTES. <i>Presentación</i>	5
PABLO RICHARD. <i>Editorial</i>	7
NEFTALÍ VÉLEZ. <i>La lectura bíblica en las CEB's</i>	9
PABLO RICHARD. <i>Lectura Popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación</i>	28
CARLOS MESTERS. <i>Los Profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época</i>	45
ELSA TAMEZ. <i>Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago</i>	53
JORGE PIXLEY. <i>Oseas: Una propuesta de lectura desde América Latina</i>	60
MILTON SCHWANTES. <i>Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9. En Homenaje al Pastor Werner Fuchs</i>	79
JAVIER SARAIVIA. <i>Nicaragua en la Biblia</i>	90
J. P. WYSENENBACH. <i>Trabaja en Propagar la Buena Noticia</i>	96
RESEÑAS	100



---

# PRESENTACIÓN

*Milton Schwantes*

Está en sus manos una nueva publicación: la Revista de interpretación Bíblica Latino Americana. Convenimos abreviarla a través de la sigla: RIBLA.

Conviene que nos presentemos. Lo hago de manera breve. En fin, este primer número y los que vendrán, serán la mejor forma de presentación. Aún así, juzgo oportuno apuntar hacia algunas de las preocupaciones que nos animaron y orientaron en esta iniciativa.

Esta Revista está situada. Se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica.

Publicaciones similares ya existen, esparcidas por toda América Latina. RIBLA se hermana con ellas. No las sustituye. No tiene la intención de ocupar el lugar de iniciativas locales, regionales, nacionales. Las presupone. Las considera indispensables. Pues, el rumbo latinoamericano de lectura está ubicado. Es concreto. Es específico. Está encarnado en un contexto local, en una circunstancia histórica. RIBLA intenta ser un eslabón que interrelacione las experiencias locales, regionales y nacionales. Pretende ser un camino común, en el cual compartamos experiencias de lectura bíblica en medio de las luchas de nuestros pueblos y de las comunidades cristianas. Justamente por desear este intercambio, pensamos que es útil ir en busca de un lenguaje común, en el cual estén incorporados nuestros dialectos locales, nuestra lectura situada en momentos y lugares concretos. En este sentido, RIBLA pretende ser abarcante, intentando comunicar una interpretación bíblica que hermana al conjunto de América Latina y el Caribe. El desafío es grande. ¿Será un sueño? En este caso, tenemos buenos precursores. Y Bolívar está entre ellos.

En parte, cada número de la Revista corresponde a una propuesta regional. El tema y un número significativo de contribuciones resultan de un esfuerzo regional. En el caso de este primer número, la temática de la hermenéutica nos viene de América Central. Esa regionalización no sólo se debe a motivos prácticos. También está vinculada al propio rumbo de la lectura bíblica latinoamericana: su enraizamiento en contextos concretos. En parte, cada número también tendrá contribuciones de otras áreas. Es lo que también sucede con este primer número. En él están incorporados

ensayos que vienen de otros contextos que no son de América Central. De esa manera, el intercambio queda evidenciado. Lo aprendido pasa a ser de conjunto.

Nos integramos a la caminata ecuménica. Tenemos nuestro origen en diferentes iglesias. Somos, por así decirlo, de varias tribus. Mas creemos pertenecer a un solo pueblo de Dios. Así nos lo enseña la propia realidad de los pueblos latinoamericanos. La opresión nos atañe por igual. No respeta las separaciones de las iglesias. Pasa por todas. Mas, no solo esta realidad de dolor y utopía nos hermana y nos aproxima. El ecumenismo es un llamado del propio Cristo. ¡Todos han de ser uno! Las diferencias que existen en el Cuerpo de Cristo se destinan a la ayuda mutua. En el pueblo de Dios, la variedad de tribus desemboca en la complementariedad. El camino ecuménico es, pues, un mandato bíblico. Ribla se esfuerza por integrarse en este movimiento.

En un momento dado, llegamos a pensar en una publicación bilingüe. pero, en el proceso de la elaboración de la Revista, fuimos descubriendo que existían condiciones materiales reales para mantenerla tanto en español como en portugués. Nos decidimos por esta posibilidad. Habrá, pues, una publicación en portugués y otra en español. Ambas contendrán los mismos artículos. Creemos que eso también facilitará la circulación de la Revista.

Por cierto, otros aspectos más merecerían ser comentados. Sin embargo, me parece que la propia Revista se podrá encargar de presentar los pormenores. Otros detalles pueden ser deducidos de este primer número y de los que le seguirán. Por otra parte, el segundo número ya está en elaboración. Espérelo para el segundo semestre.

---

## EDITORIAL

*Pablo Richard*

Este primer número está dedicado a la Hermenéutica Bíblica, es decir, a la interpretación del texto de la Biblia, en su contexto histórico y al servicio de la Palabra de Dios, hoy viva y eficaz en nuestras Comunidades Eclesiales de Base.

Lo más original, novedoso y liberador en el trabajo bíblico en América Latina, en las últimas décadas, se ha dado en el terreno de la Hermenéutica: Cómo interpretar la Biblia, de una manera liberadora, desde el pueblo, con el pueblo y para el pueblo, siendo fieles al mismo tiempo a los métodos históricos y exegéticos de la ciencia bíblica. La Hermenéutica bíblica es el campo también más conflictivo: vivimos tiempos recios de rupturas y luchas hermenéuticas. Pero es una lucha donde en forma privilegiada hemos sentido la presencia poderosa del Espíritu Santo. El ha sido el Maestro junto a las Comunidades de Base; El ha desencadenado la fuerza espiritual de los pobres; con su luz y fuerza hoy día resuena la Palabra viva de Dios en nuestras Iglesias. Los Exégetas académicos y los Biblistas profesionales se han puesto cada día más al servicio de la interpretación bíblica en medio del pueblo pobre y creyente de Dios. Ahí han descubierto la capacidad del pueblo para escuchar la Palabra, y sobre todo, y han descubierto al Maestro de la Palabra, el Espíritu de Jesús que nos conduce a la Verdad plena (Juan 16,13). El pueblo cristiano, la fuerza del Espíritu y toda la ciencia acumulada por los biblistas, se han encontrado en un trabajo liberador y fecundo al servicio de la Palabra. Aquí nace nuestra Hermenéutica de Liberación.

En este número tratamos de presentar en forma sintética y crítica algunos avances en el terreno de la Hermenéutica: dos ensayos generales sobre la práctica misma de la Hermenéutica (Richard y Vélez); cuatro ejemplos vivos de este nuevo caminar bíblico en América Latina (Pixley, Tamez, Mesters y Schwantes); dos pequeños ensayos de lectura popular de la Biblia y dos reseñas de libros. Esperamos que este número intensifique el diálogo teológico-bíblico en América Latina y con nuestros hermanos de otros continentes.





## Lectura Bíblica en las CEB's

Una nueva lectura de la Biblia se desarrolla en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Brasil(1). Esta lectura se va articulando en el conjunto de las actividades por ellas realizadas: en los grupos de reflexión, en los círculos bíblicos, en las Celebraciones de la Palabra, en los cursos y adiestramientos, en los encuentros, Eucaristías; en el teatro, en la música y en el arte en general; en la religión popular, etc. Se trata de una hermenéutica que se sitúa coherentemente en el ritmo de la transformación social, aunque no se reduzca a ella. No es propiamente un nuevo método exegético(2), pero sí una nueva forma de comprensión del texto a partir de una fe vivida en un contexto de liberación.

Trataremos aquí tres puntos: primero, la descripción de un curso bíblico; segundo, su iluminación a partir de algunas de las maneras de aproximación a la Biblia; y, tercero, algunas conclusiones y cuestiones abiertas.

---

1. Hablamos aquí de "lectura" siguiendo una costumbre ya común, en Europa, especialmente a partir de: BELO, F. *Lectura materialista del evangelio de Marcos. Relato-práctica-ideología*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975- CLEVENOT, M. *Enfoques materialistas da Bíblia*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979- CASALIS, Georges, *Las buenas ideas no caen del cielo. Elementos de teología inductiva*. DEI-EDUCA, San José, 1979. Los tres títulos anteriores fueron originalmente publicados por Ed. du Cerf, Paris: el primero en 1974; el segundo en 1976; y el tercero en 1977. Por lo que respecta a América Latina, mencionemos: MESTERS C. "A brisa leve; uma nova leitura da Bíblia", en SEDOC 11/118 (Jan.-Fev., 1979), col. 733-765. "Lectura, para diferenciar de 'método'" ("La méthode n'est rien d'autre que le savoir que nous avons au sujet de notre savoir": ROSTAGNO, S. "Qu'est-ce que la lecture matérialiste de la Bible?", en VARIOS. *Introduction a la lecture matérialiste de la Bible* (Traducción al francés de COISON, M. F.) Ed. Agapé Centre Oecumenique, PraliItalia, 1978, págs. 29-39). La "lectura" es más amplia que el "método" exegético- ella está interesada no solamente en comprender la Biblia, sino especialmente en relacionarla con la vida. "Lectura" y hermenéutica, se identifican. Cf. nota siguiente.

2. La "Hermenéutica" ya había sido definida por Ricoeur, como una actividad interpretativa versando sobre los textos escritos (Cf. RICOEUR, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Col.L' Ordrephilosophique, Seuil (Paris), 1965, págs. 29-44 y 61-63). Siguiendo la línea de reflexión de Ricoeur, entendemos aquí por hermenéutica: la actividad humana "que busca la captación del sentido o del significado que tiene para el hombre la Palabra de Dios" (PARRA, A. Fe e interpretaciones de la fe. Una introducción a la hermenéutica teológica. Pontificia Universidad Javeriana (Facultad de Teología), Bogotá, Col. Profesores N.2,1976, pág. 24). "Es necesario definir el papel de la exégesis propiamente dicha, en relación al objetivo más amplio trazado para la hermenéutica": MESTERS C. "Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil", en *Estudios Bíblicos* N. 1, Petrópolis, 1984, págs. 7-19, aquí pág. 13. "La interpretación no habrá agotado su tarea a no ser cuando haya mostrado cómo el significado de la Escritura se refiere al presente momento salvífico, esto es, cuando hace ver su aplicación en las actuales circunstancias de la Iglesia y del mundo", PABLO VI (en "Mensaje a los biblistas italianos"), en: *Associazione Bíblica Italiana, esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972, pág.11; citado por MESTERS, C. "A brisa leve; uma nova leitura da Bíblia", op. cit., col. 752.

La elección del curso bíblico fue hecha “ex-professo”. De hecho, podríamos haber tomado otra actividad bíblica de las muchas realizadas en las CEBs (o varias de ellas). Pero si preferimos ésta, es por su “ejemplaridad” dentro del trabajo bíblico que se hace actualmente en Brasil. Estos cursos de participación y colaboración en conjunto (“mutirões”), impulsados sobre todo desde finales de la década de los sesenta (cuando surge el CEBI, Centro de Estudios Bíblicos), son reconocidos por agentes de pastoral y personas de la base como puntos fundamentales en la explicación cristiana y en la dinamización socio-eclesial de las propias CEBs. Escogimos un curso realizado en Petrópolis por el hecho de haber participado personalmente en él, lo que nos ha permitido y facilitado una reflexión “in procesu” en medio de la caminata de las comunidades.

## 1. La caminata de los Jueces y la caminata de las CEBs

El curso bíblico en Petrópolis (febrero-marzo de 1985), contó con la presencia de unas sesenta personas: sacerdotes, religiosas, agentes de pastoral laicos y animadores de las Comunidades de Base. El curso fue asesorado por Fray Carlos Mesters del CEBI y se centró en el estudio del libro de los Jueces. Podríamos sintetizar en cuatro puntos lo que pasó allá: el trabajo en común, la lucha del pueblo, la ciencia bíblica y la acción de Dios(3).

En primer lugar, el curso fue una verdadera experiencia de colaboración bíblica. Los presentes tenían en sus manos el texto bíblico. El laico(a), el religioso(a), el sacerdote, el/la exégeta; todos tenían la oportunidad de participar en esa obra comunitaria (“mutirão”), aportando sus opiniones para construir la comprensión común y eclesial. El biblista, por su parte, ayudaba al proceso del grupo sin imponer su posición, contribuyendo con su sabiduría para la profundización y mejor comprensión del mensaje.

Se explica plenamente, entonces, la afirmación del asesor: “La piedra fundamental del método es que la palabra humana pueda correr libremente; porque donde eso acontece, también la Palabra de Dios puede correr”. O sea, que la “raíz” fundamental en esta lectura bíblica es la comunidad que interpreta: lo importante es que “la Escritura llegue, vía la mano del pueblo pobre, la mano para la cual Dios la destinó”. Solamente así será posible la realización de la interpretación en común, donde los más humildes tienen oportunidad y voz; o, como decía Doña Mariquita en otro curso bíblico en Aratuba, Ceará: “No es necesario salir del Ceará para entender la Biblia”(4).

En segundo lugar, *la lectura se encarnó en la lucha del pueblo*. Esto fue posible por la importancia dada a las “historias” de los Jueces: Abdón, Débora... Sansón. Por medio de ellas los presentes recordaban historias del pueblo de Brasil: Zumbi... Ronda Alta, los sacerdotes franceses y los ocupantes de tierras del Araguaia, etc.; pensaban también en las luchas en sus lugares de trabajo y de habitación.

3. Para la descripción y análisis del curso de Petrópolis, tomamos: VELEZ, N. “Compreensão libertadora da Bíblia” (Anotaciones metodológicas hechas en el curso bíblico de Petrópolis, realizado del 28 de febrero al 5 de marzo de 1985), en: Por trás das palavras, Março-abril de 1985, N.27, págs. 11-18.

4. VELEZ N., op. cit., pág. 18; citado también por el propio MESTERS, C. en: ‘Interpretação da Bíblia em algumas Comunidades Eclesiais de Base no Brasil’, en: Concilium 158 (1980/8), pág. 56.

La presencia de algunos extranjeros ayudó a percibir que el proceso de liberación no se limita sólo al brasileño; otros al ámbito brasileño, sino que otros pueblos, en África y en otros países de América Latina, también luchan por sus derechos.

Esta remembranza del “ayer”, para realizar mejor el presente, fue hecha explícita: “en el libro de los Jueces, la historia es recordada para ser gasolina del motor en medio de la caminata del pueblo, criticando el presente (...) Ella es “historia profética”, decía el asesor. Es una aproximación que ayuda a ver aquello que el solo ojo no puede percibir: la presencia de Dios en toda esa lucha de liberación animada por los Jueces. Así, los presentes se sentían llamados a re-crear la historia, a reconocer al mismo Dios de ayer, obrando al interior de la caminata de liberación del pueblo, a recobrar el ánimo y la esperanza, pues Dios-Yahvé siempre acompañó a su pueblo (Emmanuel), caminando con él en sus dificultades, animándolo en las luchas.

En tercer lugar, el curso posibilitó *la integración de la ciencia bíblica con la Pastoral*. La investigación exegetica europea no fue dejada de lado, por el contrario, ayudó a iluminar el texto y a profundizar la tarea interpretativa. En ese sentido, fueron estudiadas las características económico-sociales y político-ideológicas del tiempo de los Jueces, llegándose a la conclusión de que el punto clave de la situación del pueblo en aquel s. XII a. C. era el económico: la explotación de los campesinos que habitaban las montañas (y con ellos del pueblo de Israel), por parte de los habitantes de las planicies y de las ciudades dirigidos por los cananeos. Esto es retomar la aproximación crítico-materialista a la Biblia que se hace en el viejo continente.

En esa línea, se habló del libro de los Jueces como una “colcha de retazos”, donde mucha gente había participado. Todo esto, como un reconocimiento crítico-literario de la presencia de varias tradiciones (Yahvista, Eloísta, Deuteronomica, Sacerdotal) a lo largo del Antiguo Testamento y, en parte, en los Jueces. Pero estos elementos fueron tomados con libertad y creatividad, intentando especialmente comprender y vivir mejor en la Iglesia hoy, en su servicio al pueblo más pobre (Pastoral). No se trataba de conocer más la Biblia y su tiempo simplemente para saber más, sino para realizar más plenamente el servicio cristiano en medio del pueblo.

En cuarto lugar, *se experimentó y comprendió la acción de Dios en las acciones de los hombres*. El curso, como muchas de las reuniones de las CEBs, se realizó en un contexto de celebración de la fe y de oración: se rezaba al comienzo y al final del día y, algunas veces, se celebraba la Eucaristía. Por otro lado, los cánticos y las manifestaciones espontáneas de los presentes, expresaban a lo largo del día un contexto de fe. Algunas veces, la lectura grupal de la Palabra fue precedida por la lectura y las oraciones personales.

Por lo enunciado anteriormente, no es de extrañar la afirmación de un grupo en el plenario: “Para nosotros, hoy, el libro de los Jueces es un encuentro de la acción de Dios con la acción de los hombres, o sea, de la acción del Dios liberador con la liberación procurada por los hombres. No es primero una y después la otra, sino que es un movimiento dialéctico que va-y-viene; una acción liberadora que se hace a causa de la experiencia y comprensión de la lucha liberadora del pueblo oprimido”.

Se trata, en el fondo, de la comprensión del “Espíritu de Dios” como aquel que actúa en la Iglesia y en la historia de forma permanente, que acompañó la his-

toria del pueblo de Israel y que iluminó a los redactores de la Biblia; que acompaña también hoy, desde dentro, el proceso de liberación y que posibilita una comprensión liberadora de los textos sagrados. Así pues, no es únicamente un Espíritu que está en las Escrituras y que tenemos que descubrir, sino que es, sobre todo, el Espíritu que camina con nosotros, caminata en la cual nos posibilita comprenderlo también presente en la caminata del pueblo de Israel, expresada en la Biblia”(5).

Estos fueron los cuatro aspectos que sobresalieron durante el curso bíblico de Petrópolis: práctica de liberación como ambiente de comprensión del texto de la Biblia; uso de la exégesis europea y contexto de fe y de oración en la interrelación entre Espíritu e historia. Estos aspectos son igualmente percibidos en otras actividades de las CEBs que tienen que ver con la lectura bíblica; y esto no sólo en el sector de las CEBs del Estado de Río, sino también en otras latitudes del país (6). Podríamos decir que ellas están originando una nueva lectura de la Biblia, la cual debe mucho a otras lecturas, pero que tiene sus características propias. En lo que sigue, intentaré perfilar las líneas fundamentales de este nuevo camino de interpretación de la Palabra de Dios, el cual se constituye en fuente principal de la conciencia que se desarrolla en medio de las Comunidades Eclesiales de Base(7).

## 2. La nueva lectura de la Biblia

La nueva lectura bíblica en la perspectiva de la liberación, está haciendo surgir una “nueva teología en Brasil”(8), se caracteriza por el encuentro de los exégetas con el pueblo y viceversa en un proceso que puede considerarse en sus comienzos. Este encuentro, que no deja todavía de ser tenso y que mantiene su dialecticidad(9), está siendo posible en las CEBs más desarrolladas, tanto en el sentido social como en el teológico. Ahora bien, pese a que los exégetas comprometidos con este proceso dan mucha importancia al polo de la comunidad que interpreta(10), no se puede desconocer la importancia decisiva del propio exégeta ligado a la comunidad para la elaboración de una hermenéutica liberadora. Queremos profundizar un poco

5. VELEZ, N., op. cit., págs. 16-17.

6. Cf. CASTRO, G. “Las comunidades do DOM. Um estudo da CEBs no Recife”, págs. 251-260.

7. “Es en el Evangelio y en la Biblia en general, donde se van a buscar las bases de esa posición fundamentalmente popular”, BOFF, C. “CEBS e práticas de libertação”, pág. 596.

8. “En Brasil está surgiendo una nueva ‘Teología bíblica’ que viene del llano, donde la simiente de la Palabra fue lanzada. Viene del pueblo que retomó la Biblia en sus manos y comenzó a leer la Palabra de Dios, partiendo de los problemas de su vida y de su lucha” MESTERS, C. “Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil”, op. cit., págs. 8-9. También se habla del surgimiento en Brasil de una re-lectura de la Biblia en la perspectiva de la praxis de la liberación, KONINGS, J. A leitura da Bíblia na perspectiva da libertação, mimeo CEBI, BH, Junho de 1984, pág. 1.

9. La dialecticidad parece ser una conquista más reciente. En el año 1976, por ejemplo, era mucho más clara la descripción de la polarización existente entre el “método de la exégesis europea” y el “método del pueblo”. Cf. MESTERS, C. “Flor sem defesa. Ler o Evangelho na vida” en: SEDOC 9/95 (out. 1976) col. 326-392, aquí col. 352-356.

10. “La interpretación que nace hoy en las CEBs es fruto, no de la acción de los intérpretes pero sí de la re-lectura de la Biblia hecha por el pueblo a partir de la comunidad, donde la fe está mezclada con la vida sufrida que busca liberarse del cautiverio”, en: MESTERS, C. “A brisa leve; uma nova leitura da Bíblia”, op. cit., col. 756.

más en esta comprensión bíblica, comparándola con otras aproximaciones al texto sagrado(11).

## 2.1. El límite de los métodos histórico-críticos

La nueva comprensión bíblica en las CEBs, mantiene su originalidad e identidad con relación a los llamados métodos histórico-críticos: crítica textual, crítica literaria, historia de las formas e historia de la redacción(12). En primer lugar, se aprovecha “ampliamente las informaciones recogidas” por la crítica histórica sobre la época del surgimiento del texto, el autor, el redactor, etc. Pero, en segundo lugar, acepta todo eso planteando la sospecha hermenéutica frente a resultados elaborados muchas veces sin interés por el presente (con excepción de la historia de las formas), o interesados en el propio pasado sin llegar a captar el origen popular de los textos bíblicos(13).

Frente a estos métodos histórico-críticos, se desea interpretar para el presente, para la vida de hoy, para el pueblo más simple y que está siendo explotado y oprimido: “El interés que nos llevó a escribir es poder contribuir para que sea restablecido el contacto entre la Palabra de Dios y el pueblo, al cual se destina esa palabra”(14). De este modo, se percibe que la mejor interpretación de la Biblia no es

11. Tomaremos solamente algunos de los tipos de aproximación al texto bíblico. Existen, por otra parte, muchas formas de clasificar estos diferentes caminos de lectura del texto sagrado. Por ejemplo, CASALIS, G. habla de 12 tipos de lectura: apostólico-profética, magisterial, teológica, ingenua, fundamentalista, estructural, pietista, existencialista, histórico-crítica, historia de las formas, “materialista”, militante espiritual, en: *Repérage de différentes lectures bibliques*, mimeo; material de trabajo suministrado a los participantes en el Seminario “Análisis y acción social”, organizado por “L’Entraide Missionnaire”, Montreal (Canadá), 1 al 7 de julio de 1980, págs. 1-2.

12. “Pertenece a la tarea de la crítica textual definir, con la mayor precisión posible, el texto original primitivo de los escritos del Nuevo Testamento. La crítica literaria, a su vez, se aplica para definir el texto ya definido, buscando captar sus peculiaridades e intenciones literarias, esclarecer las sinuosidades de la composición de cada libro y revelar el problema de la paternidad del autor”, ZIMMERMANN, H. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Traducción española de G. Bravo). BAC, Madrid, 1969, pág. 81. “Entonces, la historia de las formas, partiendo de ese resultado de la crítica literaria, se aplica a estudiar la tradición pre-evangélica, en tanto que la historia de la redacción orienta su búsqueda a ver cómo cada evangelista manejó la tradición con la cual previamente se encontró”, *idem*, pág. 83.

13. “La Biblia se tornó una voz, casi anónima, grabada en un muy lejano pasado, que solamente valía por el contenido de las verdades divinas que comunicaba y transmitía”, MESTERS, C. *Por trás das palavras*, Vol. I: Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia, 3a. ed. Ed. Vozes, Petrópolis, 1977, pág. 49. Más recientemente, la crítica a estos métodos histórico-críticos ha llegado inclusive a superarlos en sus propias bases. En esta dimensión puede ubicarse el intento de lectura de Gn. 12-25 de M. SCHWANTES. El propone una alternativa diferente de la literaria, de los cuatro documentos (J, E, D, P), y diferente de la “tradicionalista”, al estilo de Von Rad. Esta alternativa busca priorizar “la perícopa como memoria familiar-popular”, considerando que ella no ha pasado por alteraciones significativas, en: “Interpretação de Gn. 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco”, en: *Estudos Bíblicos*, N. 1. Ed. Vozes, Petrópolis, 1974.

14. MESTERS, C. *Por trás das palavras*, op. cit., pág. 23. “Percibíamos un malestar cuando la explicación de la Biblia se limitaba a una simple crítica textual, literaria e histórica del texto. No dábamos en el blanco, no alcanzábamos al hombre en su vida, y no lo sabíamos. No comprendíamos por qué tanta gente volvía la espalda a la Iglesia”, *idem*, págs. 45-46. “La pregunta que se debe hacer es: ¿un chino necesita de la ciencia exegética para comprender las Escrituras? (...). Esto lleva a una reflexión crítica sobre la exégesis científica actual” SCHOKEL, L. A. “Será necessária a exegese?”, en: *Concilium* 70 (1971), pág. 1200, citado por MESTERS, C. *Por trás das palavras*, op. cit., págs. 23-24.

aquella que mejor explica sus pasajes difíciles, sino aquella que más ayuda a captar el sentido de la vida, “que hace al pueblo andar nuevamente en el largo camino de la fe, de la esperanza y del amor, que hace a la vida de la gente, ser vida de gente”(15). Como ya se dijo, la comprensión se hace en medio del contexto de la práctica de liberación desarrollada por los participantes de las comunidades.

En estos métodos histórico-críticos tiene gran relevancia la historia de las formas (Formgeschichte)(16). Visto desde la lectura que se empieza a hacer en las CEBs, tiene la limitación de dar mucha importancia al discurso (base de la elaboración de sus perícopas), dejando prácticamente de lado los relatos (17), que posibilitarían más directamente la relación con la caminata actual en las CEBs. Por otro lado, a pesar de librarse de la afirmación genérica de que estos métodos se quedan en el pasado, su exagerado énfasis en el sujeto que interpreta lo lleva, en el fondo, a desconocer la ligazón entre el pasado y el presente, entre el sujeto y el objeto(18).

## 2.2. Una excesiva importancia dada al texto

En relación con los “métodos lingüístico-estructurales”(19) más recientes, la lectura de la Biblia de las CEBs conserva así mismo su identidad. Las ciencias del lenguaje de los últimos años, y particularmente la semiótica, mostraron que el sentido se hace en un proceso inmanente al texto, el cual es considerado a su vez como una producción y un producto(20). De esta forma, “interpretar un texto no es darle

15. MESTERS, C. Por trás das palavras, op. cit., pág. 85.

16. La historia de las formas (Formgeschichte) surge en Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Sus iniciadores formaron una “escuela” (formgeschichte schule) de la cual fueron parte: K. L. DIBELIUS, R. BULTMANN, G. BERTRAN, M. ALBERTZ. Las dos obras consideradas por muchos como las verdaderamente fundadoras, son: Die formgeschichte des Evagelims, de DIBELIUS, publicada en ¿1919? y Die geschichte der synoptischen tradition, de BULTMANN, publicada en 1921. Cf. un breve resumen de la historia del método en BEAUDE, P.M. Tendances nouvelles de l'exégese. Ed. Le Centurion, Paris, 1979, págs. 60-64. Cf. también ZIMMERMANN, H., op. cit., págs. 132-139.

17. Esta es una crítica hecha a partir de la lectura materialista, pero válida también a partir de la lectura que comienza a desarrollarse en las CEBs: “La división de los textos en perícopas aisladas y relacionadas en cuanto tales, está en estrecha relación con el postulado ‘racionalista’ que privilegia las palabras (logoi y no los relatos, lo cual anula la textualidad de Marcos)”, BELO, F. “Problématique d'un christianisme matérialiste”, en VARIOS. Introduction a la lecture matérialiste de la Bible, op. cit., págs. 53-71, aquí pág. 62.

18. Cf. MESTERS, C. Por trás das palavras, op. cit., págs. 53-54.

19. Muchos sitúan las primeras raíces de la lingüística en 1916, con SAUSSURE; otros piensan que con TROUBETZKOY en 1926; y otros, con CHOMSKY en 1956. Sin embargo, la aplicación al conocimiento de la Biblia es de la década de los sesenta Cf. MOUNIN, G. Clefs pour la linguistique. Paris, 1968, y del mismo autor: Histoire de la linguistique des origines au XXe siècle, Paris, 2a. ed., 1975- todos ellos citados en KIEFFER R. “Dois tipos de exegese lingüística”, en Concilium 158(1980) págs.12-21, aquí pág. 12.

20. “Comparando el proceso de la escritura con el trabajo de tejeduría BARTHES llama ‘código’ a cada hilo, y el conjunto de códigos es el trenzado, la trama, mediante la cual poco a poco se compone el tejido o texto”, CLEVENOT, M. Enfoques materialistas da Bíblia, op. cit., pág. 85. Ese trenzado es considerado como una verdadera producción: “El texto es una producción. El tiene conciencia de un objeto producido. No puede ser considerado como una simple vitrina totalmente transparente, desapareciendo (s'effaçant ) ante lo real o la historia donde habla”, BEAUDE, P. M. Tendances nouvelles de l'exégese, op. cit., pág. 149. Por otro lado, el texto es un producto, “todo texto se hace de la re-utilización de palabras ya usadas (...). El se aparece delante mío como un corpus, un cuerpo muerto, piñando un acto de lectura de mi parte para tener sentido”, BEAUDE, P. M., idem., pág. 150.



un sentido (más o menos fundado, más o menos libre), al contrario, es apreciar su pluralidad”(21). Este aspecto central para la hermenéutica bíblica, es apropiado por los métodos lingüístico-estructurales y por la “lectura materialista” (como se verá más adelante), y por medio de ellos llega a los exégetas y a los biblistas ligados a las CEBs brasileñas. Recordemos que en el curso de Petrópolis se habló del texto de los Jueces como una “colcha de retazos”.

Desde la práctica de la comprensión bíblica en las CEBs se puede cuestionar a los métodos lingüístico-estructurales su excesiva preocupación por el texto en sí, sin tener en cuenta la vida de aquellos que interpretan, por un lado y las condiciones económico-políticas y sociales que originaron el texto, por otro. Como dice F. Belo, refiriéndose al análisis estructural greimasiano: “no quiere saber nada de la historia, contentándose con la pura inmanencia textual”(22).

### 2.3. El descubrimiento de la lectura materialista

Entre otras lecturas aún más recientes, resalta la importancia de la “lectura materialista”(23). No obstante la dificultad de definir de forma satisfactoria aquello que se entiende por lectura materialista, como es reconocido por sus propios protagonistas(24), se podría decir que “La lectura materialista de la Biblia es, entre otras cosas, una teoría sobre las pre-condiciones materiales de una comprensión del texto de la Biblia. Así, entonces, es posible llamarla una ‘hermenéutica materialista’”(25). Posee tres niveles en su proceso: primero, la búsqueda del sentido del texto en relación con la formación social donde éste fue producido y donde es leído(26); segundo, el análisis del texto en sí mismo, considerándolo como si fuese “una montaña de secuencias” (Clévenot); tercero, todo lo anterior se hace desde una pre-comprensión histórica y antropológica, “derivada de la práctica política de los militantes comprometidos” en la transformación de la sociedad(27). Los tres niveles son inseparables

21. “Interpretar un texto no es darle un sentido (más o menos bien fundado, más o menos libre), al contrario, es apreciar su pluralidad”, BARTHES, R. STZ. Seuil, Paris, 1970, pág. 19; citado por CLEVENOT, M. Enfoques materialistas da Biblia op. cit., pág. 85.

22. BELO, F. “O que pretende a leitura materialista?”, en Concilium 158(1980), págs. 22-30, aquí pág. 22.

23. Damos mayor realce a esta lectura de la Biblia por la relación que tiene con la que se comienza a realizar en las CEBs. La lectura materialista se inicia propiamente con la publicación del libro de BELO, F. Lectura materialista del Evangelio de Marcos. Después vinieron otras obras como: CLEVENOT, M. Enfoques materialistas da Bíblia; VARIOS. Revista Lettre N. 198 (Fev., 1975) (que contiene varios artículos de mucho interés sobre el método materialista); finalmente, VARIOS, Introduction a la lecture matérialiste de la Bible; y CASALIS, C. Las buenas ideas no caen del cielo.

24. RAMOS-REGIDOR, J. “Les chrétiens, le marxisme et la Bible. A propos de la rencontre de Cartigny, décembre 1976”, en VARIOS, Introduction à la lecture matérialiste de la Bible, págs. 39-51, aquí pág. 39.

25. ZUURMOND R. “Misère de l’herméneutique”, en Introduction à la lecture matérialiste de la Bible, págs. 17-27, aquí pág. 20.

26. O sea, “análisis de las relaciones sociales de producción (quiere decir del juego que existe entre el nivel económico, político e ideológico de la sociedad) y de la forma como el contexto histórico determinado condicionó la producción del texto; y también con nuestro contexto actual y la posición de clase de los grupos y personas que condicionan hoy la lectura”, RAMOS-REGIDOR, J. “Les chrétiens, le marxisme et la Bible”, pág. 40.

27. RAMOS-REGIDOR, J., op. cit., págs. 40ss.

y deben estar presentes en toda lectura llamada materialista. Por medio de ellos se intenta recoger una doble herencia, tanto lingüística (la lingüística sincrónica, después de Saussure), como histórica (el materialismo histórico de Marx).

La hermenéutica que se hace en las Comunidades de Base tiene puntos de contacto con la lectura materialista. Mencionaremos algunos de ellos. *Primero, en relación con el conocimiento del "ayer"*, se concuerda en las CEBs en que no es suficiente un estudio del contexto vital (*Sitz im Leben*) en la forma en que es realizado por la *Formgeschichte*, descuidando las dimensiones económica y política (28). Solamente tomándolas en cuenta, es posible captar los conflictos propios de los textos y los "conflictos que aparecen hoy en la vida de las Comunidades"(29). Asimismo, en contraste con la Historia de las Formas, que simplemente desprecia los mitos bíblicos, tanto la lectura materialista como ésta que comienza a despuntar en las CEBs, devuelven "a los grandes mitos bíblicos su plena actualidad histórica y universal"(30). Finalmente, queriendo huir del "logocentrismo" idealista (centralidad de la palabra, fijación en el discurso), se hace mucho más énfasis en los relatos.

El relato está ligado a la práctica o, como dice el propio Belo: "el relato es el discurso de la práctica, el texto sin narrador, donde la práctica se narra a sí misma"(31). La lectura materialista y también, en parte, la que se desarrolla en las CEBs, privilegia la función transformadora del relato sobre la instauradora y/o la reproductora. De esta forma, "anunciador de la subversión, el relato permite su lectura y, por consiguiente, su continuación, su desarrollo, su extensión"; no es otra cosa lo que se hace con el análisis del Evangelio de Marcos como el relato de la práctica subversiva de Jesús(32).

En las Comunidades de Base se encuentra el comienzo del aprovechamiento de estos valiosos elementos propiciados por la comprensión materialista de la Biblia. El análisis de las dimensiones económica, política, social y cultural, puede ser considerado como un "habitus" en medio de algunas CEBs brasileñas(33). Los mi-

28. Cf. BELO, F. "Problématique d'un christianisme matérialiste", op. cit., pág. 62.

29. MESTERS, C. "Os conflitos no livro dos Atos dos Apóstolos (Uma sugestão para o estudo)", en *Estudos Bíblicos* N. 3, págs. 21-34, aquí pág. 21. Otros trabajos exegéticos se han producido en esta línea de los conflictos sociales. Cf., por ejemplo, SCHWANTES, M. *História de Israel (local e origens)*, mimeo, São Leopoldo (RS), 1984, 166 págs.; GALLAZI, S. "A mão do Senhor contra o Egito. (Uma reflexão sobre as 10 pragas)", en *Estudos Bíblicos* N. 6, Separata da REB, 1985, págs. 11-21.

30. Cf. CASALIS, G., *Las buenas ideas no caen del cielo*, págs. 76-78.

31. BELO, F. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, pág. 50 (Hipótesis 5a.). Comparándolo con el discurso, queda más claro el significado del relato: "el discurso se caracteriza por el sistema de la persona (yo-tú, aquí-ahora, demostrativos) y por los verbos usados en todos los tiempos, menos en el aoristo (...); el relato se caracteriza por el sistema de la no-persona (ausencia de yo-tú, presencia de 'él') y verbos sobre todo en el aoristo, pero nunca en presente, ni en imperfecto o futuro. Es porque el relato (o texto narrativo) cuenta con una práctica", CLEVENOT, M. *Enfoques materialistas da Bíblia*, págs. 81-82. Cf. BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*, en la cual se basa tanto la posición tanto de Belo como de Clévenot.

32. BELO, F. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, pág. 63. La "apertura" del relato es enfatizada ampliamente por el autor en su análisis del Evangelio: "El (Jesús) deja siempre este espacio de decisión en el cual ellos pueden actuar"; BELO, F. "Une approche politique de l'Évangile", en *Lettre*, op. cit., págs. 2-8, aquí pág. 8. Una lectura emparentada con esta de Belo, en BRAVO, C. *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos*. CRT, México, 1985.

33. En el ámbito de la Pastoral Obrera de São Paulo, se le ha llamado "lectura por los cuatro lados", Cf. TOSAR, C. "A leitura da Bíblia com o povo trabalhador", en *Estudos Bíblicos* N. 2, págs. 71-74, aquí págs. 72-74. Otros la han llamado "lectura sociológica", Cf. GORGULHO, G. y ANDERSON,



tos bíblicos recobran igualmente su significación en las CEBs, especialmente por la semejanza que ellos encuentran con narraciones e “historias” populares. Este es, por ejemplo, el caso de los mitos de la creación(34) y de la trascendencia(35). Finalmente, la primacía del relato sobre el discurso, para abrirse precisamente a la práctica actual de los cristianos, quedó también muy clara en el estudio de los Jueces, de manera semejante a como se lee en las CEBs el texto del Apocalipsis, como relato de las prácticas de los primeros cristianos perseguidos por el emperador romano(36).

*Segundo, en relación con el conocimiento del “hoy”,* la ligazón entre las lecturas materialista y la que se comienza a realizar en las CEBs, se podría sintetizar en dos puntos: el ambiente de rechazo al idealismo y la búsqueda de transformación de la sociedad. Frente a Bultmann, que en su hermenéutica “habla mucho más de existencia que de historia e insiste constantemente en las dimensiones individuales de la comprensión y de la fe”, se plantea la necesidad de comprender que las prácticas de los cristianos son elementos fundamentales en la interpretación de la historia y de los textos de la Biblia(37). Algo semejante se puede ver en la lectura que se hace del “Deútero-Isaías”, como el profeta que animó al pueblo de Israel en el cautiverio de Babilonia(38). El deseo de colaborar en la transformación social es evidente tanto en la lectura materialista cuanto en la lectura que comienza en las CEBs. La introducción de las prácticas desarrolladas por los integrantes de las Comunidades en el propio proceso de interpretación de la Escritura, no se hace simplemente para poder entender mejor la Biblia, sino fundamentalmente para ayudar con la luz de la fe en la dinamización de estas prácticas transformadoras(39).

A. F. “A leitura sociológica da Bíblia”, en *Estudos Bíblicos* Ed. Vozes, Petrópolis, N. 2, págs. 6-10. A esta lectura “sociológica” algunos la llaman lectura “materialista”. Nosotros reservamos esta última expresión para la lectura hecha en Europa (Belo, Clévenot, etc.).

34. Para esto véase la comprensión del paraíso en MESTERS, C. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?*, 8a. ed. Ed. Vozes, Petrópolis, 1981.

35. “En un barrio marginal de Recife, una señora dijo a una religiosa: ‘¡Hermana, hoy Dios pasó allá por casa!’. La Hermana preguntó: ‘Pero, ¿cómo?’. Ella respondió: ‘Yo no tenía dinero para pagar el remedio para mi niño que está enfermo. Mi vecina tenía el dinero de lavar ropa de una semana entera. Eran cien cruzeiros. Ella me dio todo para que yo pudiera comprar el remedio. Eso sólo puede ser Dios, ¿o no?’”. MESTERS, C. “Interpretação da Bíblia em algumas Comunidades Eclesiais de Base no Brasil”, en *Concilium* 158(1980), pág. 54. Se trata de una profunda comprensión existencial de la presencia de Dios en la historia, por más que algunas veces se encuentre “mezclada” con otros elementos que podrían llevar a posturas alienadas y a-históricas.

36 Cf MESTERS C. *Esperança de um povo que luta*. También, RUBEAUX, F. “A luta permanente”, en *Estudos Bíblicos* N. 6 (Separata de la REB ), 1985, págs. 65-67.

37. CASALIS, G. Las buenas ideas no caen del cielo, llega a decir: “la praxis y la práctica son fuentes de interpretación de la historia y de los textos” (pág. 67).

38. Cf MESTERS, C. *La missão do povo que sofre*. Os cánticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías. Ed. Vozes-CEBI, Petrópolis, 1981. Perspectivas semejantes de otros profetas y personajes bíblicos en: MESTERS, C. *A Palavra de Deus na história dos homes*. Ed. Vozes, Petrópolis, Vol. I, 6a ed., 1977, Vol. II, 4a. ed., 1979. En esa línea: SOARES, S. “Reler os profetas (Notas sobre a releitura da profecia bíblica)”, en: *Estudos Bíblicos*, Separata de la REB, N. 4, 1984, págs. 8-32. Finalmente, SCHWANTES, M. “Profecia e organização. Anotações à luz de um texto (Am.2,6-16)”, en *Estudos Bíblicos* N.5, Separata de la REB, 1985, págs. 26-39.

39. En esta perspectiva, Cf.: BARROS, M. *Nossos pais nos contaram*. Nova leitura da historia sagrada. Ed. Vozes-CPT-CEBI, Petrópolis, 1984. Cf. también: VARIOS. *O povo acorda*. Diocese de Joinville (SC), policopiado, 1984, 314 págs. Finalmente, TONUCCI, P.

*O povo e a Bíblia, história sagrada*. Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1983, 260 págs.

*Tercero, con respecto a la relación entre el “ayer” y el “hoy”, más de una vez se encontrarán semejanzas. En la lectura materialista, esta ligazón es fundamentada teológicamente: “La historia de las liberaciones humanas puede y debe ser leída como ‘sagrada escritura continuada’ (...) La historia bíblica de las liberaciones ofrece una preciosa retícula de lectura para descifrar la historia de todos los tiempos hasta hoy”(40). En la comprensión que se comienza a tener en las CEBs, la relación es percibida desde una fundamentación propiamente bíblica: “Somos hoy ese mismo pueblo del pasado”. O sea, consciencia de la continuidad histórica; segundo, “certeza absoluta de que Dios está con nosotros en nuestra caminata”, lo que quiere decir que el presente relativiza el pasado, precisamente en el horizonte de la venida de Jesucristo, su vida, muerte y resurrección; tercero, el pasado sirve como “inspiración para el presente”, ya que nos muestra “cómo los hombres pueden caminar con Dios y dialogar con El”; y, finalmente, el deseo de “responder a los llamados de Dios que emergen de la historia”, o sea, de ser fieles al amor permanente de Dios para con nosotros(41).*

En el fondo, también aquí se encuentra la afirmación de que el presente y el pasado se ligan precisamente porque Dios continúa actuando en la historia, “camina con nosotros, con fuerza poderosa y fiel, capaz de originar la vida de la muerte”(42). Esta percepción y, sobre todo, esta experiencia en medio de las Comunidades de Base, posibilita una constante referencia a los textos bíblicos y una permanente comparación con sus personajes y, especialmente, con sus prácticas.

Los puntos de contacto señalados entre las dos lecturas bíblicas, han llevado a algunos a hablar de una “lectura materialista” que se desarrolla en las CEBs de Brasil. Aquí reservaremos ese nombre para las producciones europeas antes mencionadas y otras semejantes. En las CEBs, como veremos luego, no se hace una simple aplicación de aquella lectura, sino que se recrea una “nueva” con su especificidad.

### **3. Especificidad de la lectura bíblica en las CEBs**

Veremos esta especificidad desde dos ángulos: su diferencia con la lectura materialista que analizábamos y, en segundo lugar, su profunda semejanza con la lectura de los Santos Padres.

#### **3.1. Una lectura eclesial liberadora**

*La forma de relacionar el “ayer” con el “hoy”, puesto en primer lugar, da la perspectiva global de las diferencias entre los dos caminos de abordaje de la Escritura. La lectura materialista es hecha fundamentalmente para responder a una práctica política del militante cristiano que adopta el marxismo(43). Se dirige especialmente a los cristianos más o menos situados al margen, que pertenecen o pertene-*

40. CASALIS, G. Las buenas ideas no caen del cielo, págs. 55-56.

41. Cf. MESTERS, C. Por trás das palavras, págs. 91-133.

42. Ibid., pág. 132. Un poco antes había afirmado que “la revelación de Dios no está relegada al pasado; ella es una realidad actual que debe ser redescubierta hoy”, idem.

43. (Lo que hace materialista una lectura de la Biblia) “es la perspectiva en la cual ella se hace, la pre-comprensión histórica y antropológica que deriva de la práctica política del militante y que se expresa por la adopción del marxismo”, RAMOS, J. “Les chrétiens, le marxisme et la Bible”, pág. 43.

cieron a un movimiento (como JEC, MRJC, Vida Nueva, etc.). Se dirige a sacerdotes, religiosos y pastores, todos ellos, en su mayoría, comprometidos políticamente y más o menos conocedores del marxismo(44).

La lectura que comienza a despuntar en las Comunidades, por el contrario, se dirige a las propias Comunidades, profundamente eclesiales (tanto las católicas cuanto las protestantes), tratando de ayudar en la profundización de la fe, en la dinamización de la pastoral, directamente ligada con la transformación social, pero no simplemente reducida a ella. Es una lectura que, “de inicio, se da en el contexto pastoral”(45).

Por otra parte, esta lectura, la cual se hace con la ayuda de los exégetas y de los biblistas ligados a las Comunidades de Base, critica los esquemas rígidos en que puede caer la lectura materialista. “Si la lectura materialista habla de una ‘Vorverstandnis marxiste’ (...), (ésta) debería tener sus raíces en el texto (...) y deberíamos tener el coraje de remitir los resultados de la exégesis a los textos”(46). En otros términos, lo que propone es la aceptación de la pequeñez o “miseria” de la hermenéutica, la que siempre tiene que estar en continuo movimiento de circulación con el texto a fin de no reducirlo o manipularlo. En este mismo sentido es la crítica de que algunos autores materialistas llevan a “reducir el mensaje”(47), y de que conducen a una eclesiología pensada como “una de las regiones del materialismo histórico”(48). En el curso de Petrópolis se vio que la lectura que se hace en las CEBs, sin desconocer algunos elementos de esta “precomprensión marxista”, no se reduce a ellos ni los toma como “rejas” inmóviles dentro de las cuales se acomodaría el texto. Las preguntas por los conflictos, por los condicionamientos económicos, políticos, culturales, religiosos, etc., son verificados o no en el propio tejido bíblico, que simultáneamente es interpretado en el contexto de la práctica de la fe cristiana.

*En segundo lugar, el “ayer” es comprendido de manera diferente.* El análisis del texto bíblico hecho por la lectura materialista, pone mucho énfasis en éste, en cuanto producto ideológico de grupos sociales ligados con el poder(49). Con ello, se descuida muchas veces la percepción de las luchas y resistencias de los dominados, también presentes en la Escritura(50). En este sentido, la centralidad del templo, considerada como excesiva por los críticos de la lectura materialista(51), pretende ser acompañada, en la lectura de las CEBs, por la importancia también de los pequeños pasos de transformación ocurridos en la propia sociedad palestinese. Para las CEBs, la crítica a las ideologías tiene sentido no en sí misma, sino en la medida en que ayude a dinamizar la caminata, que es el objetivo fundamental.

44. Cf CLEVENOT, M. Enfoques materialistas da Bíblia, pág. 73.

45. SCHWANTES, M. “Interpretação de Gn. 12-25 ...”, pág. 40.

46. ZUURMOND, R. “Misère de l’herméneutique”, pág. 21.

47. MESTERS, C. “A brisa leve: uma nova leitura da Bíblia”, col. 742.

48. GIRARDI, G. “Matérialisme historique et identité chrétienne”, en: Lettre, op. cit., págs. 30-32, aquí pág. 31. Una crítica a la tesis de Belo es el uso que hace de categorías de análisis de las sociedades capitalistas, para sociedades pre-capitalistas, cf. RAMOS REGIDOR, J., op. cit., págs. 41-42; cf. también BOFF, C. Teología e prática, Teologia do político e suas mediações, pág. 261.

49. Cf esta insistencia, por ejemplo, en CLEVENOT, M., op. cit., págs. 28-30.

50. Crítica planteada durante el “Seminario sobre la lectura materialista de la Biblia” realizado por un grupo de estudiantes colombianos (Alfredo Fierro, Eduardo Vega, Gabriel Rodríguez Joaquín Pachón, Jorge Serrano, José Aguilar y Neftalí Vélez) en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, durante el período 1982-83.

51. Crítica hecha por BEAUDE, P. M., op. cit., págs. 124-125.

*En tercer lugar, en cuanto al "hoy", todo está muy ligado con lo anterior. La lectura materialista, al querer desenmascarar a los grupos dominantes y a sus lecturas presentes en el texto bíblico, corre el riesgo de articular una hermenéutica bíblica "contra el aparato político eclesial" (52). Esto no pasa por la cabeza de los intérpretes de las Comunidades de Base, no porque no critiquen muchos aspectos dentro de la Iglesia, sino porque esta lectura se hace en el contexto de una Iglesia que se quiere ayudar a transformar. Llegamos así, a una de las diferencias claves entre las dos lecturas: la comunidad eclesial de fe (Iglesia-comunidad, Iglesia-diócesis, Iglesia-universal) (53). Este elemento no está totalmente ausente en la comprensión materialista, pero sólo aparece indirecta y débilmente; en la lectura de las CEBs, por el contrario, es un punto central y determinante. En los cursos, el ambiente participativo y de producción en común, lo mismo que la conformación del grupo por personas comprometidas en la pastoral de la Iglesia, evidencian lo que acaba de ser dicho (54).*

### 3.2. Una lectura "espiritual"

Así pues, la lectura materialista tiene una importancia especial para esta otra lectura que se comienza a hacer en las CEBs. Representa, por así decirlo, uno de los pilares fundamentales sobre los cuales se levanta la hermenéutica bíblica en las CEBs. Otro pilar es la Lectura Espiritual (55), heredada principalmente de los Santos Padres, pero también de toda la Tradición de la Iglesia, a lo largo de la cual nunca fue absolutamente desechada. Veamos brevemente sus características principales y su relación con la lectura que se hace en las Comunidades.

Lo que se asume en las CEBs *de la lectura de los Santos Padres*, es precisamente la actitud, aquello que hace "espiritual" su lectura, que los lleva a preferir el sentido más que la letra: "en la lectura que el pueblo de las Comunidades hace de la Biblia, reaparecen, de manera nueva y sorprendente, la misma visión y la misma actitud interpretativa frente a ella, que caracterizaron la interpretación de los Santos Padres". Para ellos, era muy importante sobrepasar la "letra" y la "historia" (que

52. CLEVENOT, M., op. cit., pág. 30, llega a decir que "una de las metas de nuestro trabajo es demontar esa ideología, esa lectura idealista de la Biblia. Nosotros lo hacemos a partir de lugares (materialistas), de luchas actuales y, sobre todo, contra el aparato político eclesial".

53. Para verificar esta afirmación acerca de la diferencia entre las dos lecturas, la materialista y la que comienza a articularse en las CEBs, podemos comparar la descripción de los tres niveles (RAMOS REGIDOR, J., op. cit., págs. 40-43), con la descripción de las tres fuerzas de la lectura en las CEBs más desarrolladas (MESTERS, C. "Flor sem defesa", col. 361-371). No obstante, encontramos una posición más próxima a ésta última en los "triángulos" de CASALIS, G., op. cit., págs. 49-52.

54. Por los diversos contextos sociales y eclesiales, no sólo la lectura bíblica sino las propias comunidades son diferentes en América Latina y en Europa. Para esto, véase un relatorio al respecto en: "As Comunidades de Base europeias nas lutas de libertação", SEDOC, vol 18 (183), Julho-agosto 1985, págs. 30-44; cf. también VARIOS, Concilium N. 104/4 (1975). Sobre las Comunidades de Base en varios países, especialmente europeos véase especialmente FLORISTAN, C. "Boletim sobre as Comunidades de Base", págs. 1007-1014, con amplia bibliografía especificando país por país; también FALLICO, A. *Le comunità eclesiali di base*. Milano, Ed. Paoline, 1982.

55. Para esto, véase por ejemplo, DANIELOU, J. *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*. Les Testimonia, Paris, 1965; *Herméneutique judéo-chrétienne*. *Ermeneutica e Tradizione* Roma, 1963; "Une vision nouvelle des origines chrétiennes: le judéo-cristianisme", en *Etudes* 327 (1967), págs. 595-608. Cf. MESTERS, C. Por trás das palavras, y otras.

consideraban sinónimos y que significaban las cosas acontecidas y posibles, susceptibles de verificación científica) para alcanzar el Espíritu, argumentando: “la letra mata, mas el Espíritu comunica la vida”(II Cor. 3, 6). Para ellos, el Antiguo Testamento era “imagen” o “figura” de Cristo, de la Iglesia y de la propia comunidad cristiana que vive su fe. Con esto querían insertar el texto antiguo en el nuevo contexto de la fe de la comunidad; querían hacer al texto hablar a sus contemporáneos(56).

Se trataba de leer la Escritura, como dice San Jerónimo, sabiendo que: “*Evangelium non consistit in verbis, (...) sed in sensu; non in superficie, sed in medulla; non in sermonum foliis, sed in radice rationis*” (“El Evangelio no consiste en palabras, (...) sino en su sentido; no en la superficie, sino en su fondo; no en hojas de sermones, sino en la raíz de la razón”)(57).

Esto no quiere decir que la lectura en las CEBs no conozca los actuales límites de la lectura de los Santos Padres. Por un lado, ellos no conocieron los modernos métodos histórico-críticos, lingüístico-estructurales, etc; y, por otro lado, su relación con la hermenéutica judeo-cristiana limitó sus resultados. Lo primero se considera como una deficiencia que resulta de una lectura “pre-científica”. Lo segundo es responsable de no pocas deformaciones, como es el caso de la interpretación de los niveles jerárquicos (obispo, sacerdote, diácono) a partir directamente del Antiguo Testamento (sumo sacerdote, sacerdote, levita).

De esta forma, con profunda libertad se retoma hoy en las CEBs la lectura de los Santos Padres. Se intenta, entonces, combinar los dos elementos claves: la ciencia para comprender el texto y la escucha de Dios que hace esa comprensión “espiritual”. Con razón dice el propio Mesters: “Es a partir del pueblo que surge hoy la exigencia de integración de estas dos funciones de la interpretación de la Biblia. La pregunta es clara: ¿cómo hacer para que la exégesis científica sirva a la fe y ayude a descubrir el sentido ‘espiritual’, sin perder en nada su autonomía y sin volver a un estadio pre-científico?”(59).

Lo dicho anteriormente, permite la entrada de toda la Comunidad en la interpretación de la Biblia, acabando con la “propiedad privada” que estaba quedando reducida a las manos de los especialistas. En las CEBs, son todos juntos y en común, los que interpretan. El sentido se va tejiendo por varias tonalidades de voz, de práctica social y de experiencia de la fe. Es el mismo Espíritu el que a todos ilumina y el que lleva a la más profunda unión comunitaria(60).

56. MESTERS, C. “Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil”, págs. 9-10 y “A brisa leve; uma nova leitura da Bíblia”, págs. 744-747.

57. En Gál. 1, 11; P. L., 26, 347A, citado por BOFF, C. Teología e prática ..., pág. 265.

58. Cf. PARRA, A., op. cit., págs. 53-60.

59. MESTERS, C. “A brisa leve ...”, col. 756.

60. Esta visión de la comprensión comunitaria de la Biblia, también está fundamentada. Cf. MESTERS, C. *Bíblia, livro feito em mutirão*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1982. Podríamos decir que la mayoría de las últimas publicaciones del propio Carlos Mesters y del equipo del CEBI, son - en buena parte - fruto de los trabajos bíblicos en conjunto realizados en los cursos, en las reuniones, en los seminarios, etc., con la participación de muchos integrantes de las CEBs, agentes de pastoral, pastores protestantes, obispos, exégetas. Algo semejante ocurre en otros países latinoamericanos, lo que guarda estrecha relación con lo que acontece en Brasil; por ejemplo, véase: SARAVIA, J. *El poblado de la Biblia. El camino de Israel y el camino de Jesús*. ERIT, Tabasco (México), 1984, 181 págs.

## 4. Cuestionamientos a la lectura de la Biblia en las CEBs

Después de haber planteado algunos puntos de semejanzas y diferencias entre la hermenéutica bíblica que comienza a desarrollarse en las CEBs y otros modos de aproximación a la Escritura, se imponen algunas reflexiones que muestren la importancia de esta lectura bíblica en las CEBs como fuente de conciencia transformadora. Consideraremos cuatro puntos principales, básicamente los que aparecieron en la presentación de hecho en el curso de Petrópolis.

### 4.1. La comunidad de fe

En primer lugar, es una lectura bíblica desarrollada por la comunidad de fe, donde el biblista tiene un papel de importancia como servidor de la comunidad(61). Es un ejercicio hermenéutico realizado de forma participativa, en común, donde cada uno expresa aquello que conoce y experimenta frente a la Palabra de Dios. El sentido transformador de todo esto, es el de ayudar al pueblo que participa en las CEBs a hacerse consciente de su historia y participar en su proceso.

En las Comunidades falta todavía mucho camino por recorrer. No se puede hablar aún de muchos biblistas prestando este humilde servicio de los cursos bíblicos participativos al pueblo oprimido de las CEBs. Algunos de ellos no se consideran preparados para esto; otros, por desconocer la perspectiva más amplia o por tener marcos de análisis diferentes, rechazan este tipo de lectura que comienza en las CEBs por considerarlo superficial, anti-científico y parcializado. Los propios biblistas familiarizados con este enfoque de lectura de las Comunidades, se preguntan: “¿Cómo hacer para que el acceso a la Palabra de Dios no sea condicionado por el acceso a la ciencia humana (. . .)? ¿Cómo hacer para que la fe de los ‘simples y pequeños’ no se vuelva dependiente de la ciencia de los ‘sabios y entendidos’?”(62). Y dentro de este cuestionamiento, el desafío de la educación de los millones de brasileños (y latinoamericanos) que quieren conocer la Biblia y no saben leer y escribir(63).

Este contacto directo con el pueblo de las CEBs en las reflexiones bíblicas, conlleva además para algunos biblistas, el riesgo de caer en posiciones populistas, precisamente por la pretensión de liberarse de otros tipos de exégesis reducidos a la academia. Tales posiciones verían en el pueblo de las CEBs, solito, sin los señores biblistas, el punto fundamental y determinante de esta nueva lectura de la Biblia en las CEBs(64).

61. Por razones eminentemente prácticas usamos aquí los términos, “biblista”, como más abarcante, y “exégeta”, como más restringido. El primero implica el segundo. Este se diferencia del primero por la profundidad de sus estudios de la Biblia, especialmente por su comprensión de las lenguas orientales antiguas (griego, arameo, hebreo, etc.).

62. MESTERS, C. “Como se faz teología bíblica hoje no Brasil”, pág. 18.

63. En relación con esto, el desafío ya comienza a ser enfrentado. La hermana Agostinha benedictina del CEBI, ha desarrollado largos cursos bíblicos para analfabetos adultos; esta iniciativa ha sido imitada en otros lugares del país. Así mismo, la hermana Dolores, del interior de Bahía, elabora folletos para la catequesis con niños analfabetos.

64. “El pueblo puede no conocer las cosas de la fe, pero las reconoce; eso, él lo puede y lo sabe, mejor tal vez que nosotros que se las enseñamos. Eso es algo misterioso, aunque verdadero, que se verifica no sólo al nivel de la fe, sino también al nivel de la vida”, MESTERS, C. Por trás das palavras,



Anteriormente hemos dejado en claro que esa nueva hermenéutica ha sido posible tanto por la exégesis europea, cuanto por el contexto de las prácticas de las Comunidades; tanto por los avances de la ciencia exegética, cuanto por el contexto de fe y de búsqueda de liberación de las CEBs. Esto ciertamente no es negado por la posición referida, sólo que en ella no queda suficientemente claro el movimiento dialéctico de los dos elementos. Enfatiza más en uno y mitifica un poco al pueblo de las CEBs, sin considerar suficientemente el proceso de la exégesis actual.

Si de parte de los biblistas existen dificultades y cuestionamientos manifiestos, *de parte del pueblo oprimido de las CEBs* también los existen. Su participación en las reflexiones en conjunto se dificulta por la falta de traducciones comprensibles de la Biblia(65). Por otro lado, existe el riesgo de historizar a ésta, convirtiéndola en un simple conjunto de relatos y desconociendo, al menos en parte, la importancia de los discursos. Esta versión historicista es únicamente un riesgo en la medida que puede ser obviada mediante buena asesoría bíblica a las Comunidades. Muchas veces es también un período por el cual pasa la CEB, de rechazo ante otra forma anterior, preferentemente doctrinal o moralizante, de leer la Biblia.

Otro riesgo es la gran importancia que adquiere el Antiguo Testamento, el cual, algunas veces, es leído sin la mediación socio-analítica que ayudaría a comprender mejor la época en que fue escrita la Biblia y sus diferencias con la época actual. La práctica pastoral lleva a pensar que son las CEBs más nuevas, y por eso mismo menos críticas (crinein=discernir), las más propensas a esto. En esta misma línea, se percibe algunas veces el riesgo de lecturas un tanto “rabinizantes”, según las cuales el proceso hermenéutico se rige por el principio implícito “regla-aplicación”, ligando el pasado con el presente de forma un tanto mecánica(66). Esto no es más que una consecuencia de la mencionada falta de mediaciones socio-analíticas. Finalmente, algunas veces aparece el “modelo de correspondencia de términos”(67), conforme al cual se colocan paralelamente el pasado y el presente, las personas de ayer y las de hoy, el contexto de ayer y el de hoy. Este tipo de paralelismo existente en algunas CEBs, se supera en la medida que las mediaciones socio-analíticas permiten comprender las diferencias existentes entre el pasado bíblico y el presente que viven las propias CEBs (lo que luego llamaremos “correspondencia de relaciones”).

Los anteriores cuestionamientos de parte de los biblistas y del propio pueblo de las CEBs se plantean precisamente en esta primera conclusión, debido al hecho de que

pág. 35 . Sin embargo, esta posición parece haberse ido matizando con el correr de los años (el texto anterior fue escrito en 1974). En un escrito de 1984, este riesgo de “populismo” aparece mucho más leve, si bien todavía está presente: “Esta nueva ‘teología bíblica’ que fermenta en las Comunidades Eclesiales de Base se expresa en la manera del pueblo leer la Biblia Por ahora es una teología apenas hablada (...). No es a través de los libros publicados, sino a través de una tradición oral, a través de celebraciones y benditos, de historias y dramatizaciones, de poesías y cánticos, de encuentros, cursos y reuniones, de visitas, fiestas y asambleas. Exactamente como la propia palabra de Dios, antes de recibir su forma escrita en la Biblia”, MESTERS, C. “Como se faz teología bíblica hoje no Brasil”, pág. 9. Obviamente, es apenas un riesgo. El propio Mesters critica un optimismo exagerado en el pueblo, desconociendo sus límites, cf. Por trás das palavras, págs. 66-67, 81.

65. Esta es una queja permanente de los integrantes de las CEBs, en los cursos bíblicos de los cuales participan. Véase, por ejemplo, Assembléia do CEBI-RIO, mimeo, Petrópolis, 1985.

66. Véanse las anotaciones sobre esto en BOFF, C. Teología e prática ..., págs. 256-258.

67. La expresión está tomada de BOFF, C., op. cit., págs. 258-262.

el surgimiento de una nueva lectura de la Biblia, fuente de conciencia y de acción transformadoras, es realizada en la participación comunitaria en la comunidad de fe.

#### 4. 2. La caminata transformadora de las CEBs

En segundo lugar, es una lectura que se sitúa en lo medular del proceso liberador que se desarrolla en las Comunidades de Base. Ayuda a la dinamización de esa caminata y, de esta manera, queda muy lejos de otros tipos de hermenéuticas bíblicas que se contentan con interpretar el texto y el pasado en el cual éste fue elaborado. Con ello, esta lectura se transforma en una colaboradora fundamental en el proceso de concientización y de vida de las CEBs, en cuanto, de cierta forma, se coloca al servicio de la transformación de la sociedad.

La novedad que esto representa y las críticas que suscita, hacen pensar en su legitimidad. Esta puede ser hallada en el campo bíblico- teológico. Del mismo modo que el pueblo que nos presentan el Antiguo y el Nuevo Testamento, el pueblo de las CEBs experimenta y comprende que Dios camina con él (Dios-con-nosotros, Emmanuel), impulsándolo con la luz de la Palabra y con la fuerza de su Espíritu (Cf. Is 55,8-13; 2,2-5; Rm 16,25s). El es el misterio escondido, manifestado plenamente en el acontecimiento de Jesucristo, salvación universal (Ef 2,13-18; Col 1,25-29). En medio de toda su vida, incluyendo de forma especial la lucha liberadora, las CEBs experimentan la presencia de Dios y, más en concreto, como Espíritu Santo.

Por otro lado, Pablo nos da una clave preciosa de la legitimación de esta hermenéutica “militante”: la Biblia fue escrita “para nosotros que palpamos el fin de los tiempos”, para que los acontecimientos que ella presenta “nos sirvan de ejemplo” y para “nuestra instrucción” (1 Cor 10,11). Para él, entonces, el objetivo último de la interpretación de la Biblia es re-interpretar y re-leer la vida a la luz del acontecimiento central de Cristo(68), su vida, muerte y resurrección. Con esto, lejos de permanecer presos en el sentido literal, los integrantes de las CEBs se abren, con la ayuda de los biblistas, al “sentido para” que permite ligar el texto antiguo “y sus circunstancias” al contexto nuevo de la fe de la Comunidad, cargado de anhelos de liberación, intentando colaborar con los otros para comenzar a realizarlos(69).

Podemos plantear *varios cuestionamientos* a la forma como se realiza en las CEBs este servicio a la práctica transformadora. Mencionemos tres de los más importantes. Para empezar, no puede negarse que este interés en la transformación lleva a menudo a los integrantes de las CEBs a hacer interpretaciones un tanto forzadas de los textos bíblicos, con el fin de sacar de ellos, coyunturalmente, algo importante para su comunidad, su barrio, etc. Esta dificultad puede ser obviada mediante la asesoría bíblica que trace los elementos críticos necesarios para la comprensión de los textos y sus respectivos contextos históricos.

68. Cf MESTERS, C. Por trás das palavras, pág. 155.

69. Una sistematización de la teología de Fray Carlos Mesters concluye diciendo que el “planteamiento que resume y explica todo el trabajo de Mesters, así como toda la teología que transpira de sus escritos (es la siguiente): Juan nos dice que quien permanece en Dios permanece en el amor, y que quien permanece en el amor, permanece en Dios. La fe en Dios y la experiencia de Dios no son cosas adicionales en la vida, sino que son la propia vida humana vivida en el amor”, CAVALCANTI, T. A teología subjacente a obra de Carlos Mesters, Disertação de Mestrado, Departamento de Teologia da PUC/RJ, 1984, pág. 118.



Un segundo cuestionamiento se ubica en un campo diferente del ámbito pedagógico anterior. Es un problema pastoral: la lectura que se desarrolla en las CEBs coloca cada vez una mayor cantidad de textos bíblicos en el ámbito liberador. La hermenéutica que allí está surgiendo, se va difundiendo con la pretensión de abarcar toda la Escritura. Frente a esto, jerarcas, biblistas y teólogos no ligados a las Comunidades, comienzan a hacer oír sus voces de alarma y de preocupación. La tensión persistirá mientras ellos no comprendan la legitimidad de este intento y las ventajas que representa para el pueblo “oprimido y creyente”, como dice Gustavo Gutiérrez.

En fin, el cuestionamiento de la importancia excesiva dada a la Biblia para el cambio social y la liberación. Esto acontece en aquellas Comunidades de Base en las que se piensa que la sola profundización bíblica (cursos, encuentros, círculos, etc.) es suficiente para cambiar la sociedad. Lo que se halla detrás de esta concepción es una confusión de dimensiones: la dimensión de la fe y la dimensión política. Las dos están íntimamente relacionadas en las prácticas de las CEBs, pero se diferencian cualitativamente. La primera se experimenta en las motivaciones de las acciones desarrolladas y en la celebración litúrgica a ellas ligada. La dimensión política, por su parte, se refiere más directamente a la organización de las propias prácticas (tácticas y estrategias) y a la evaluación de sus resultados. Muchas veces, las CEBs que presentan estas dificultades consiguen superarlas mediante el esclarecimiento de la problemática, a medida que van surgiendo en sus prácticas las dudas y los cuestionamientos más generales.

### **4.3. El aprovechamiento liberador de los conocimientos exegéticos**

En tercer lugar, la lectura de la Biblia que comienza a ser desarrollada en las CEBs, aprovecha de forma crítica la herencia de las aproximaciones bíblicas anteriores, intentando no repetir las, pero sí haciéndolas servir a este intento hermenéutico que quiere responder a situaciones y apelaciones nunca antes tan fuertemente sentidas por los cristianos<sup>70</sup>). Son precisamente estos llamados, en medio de una situación de opresión y explotación de las grandes mayorías, los que permiten que sea un “enfoque” nuevo y transformador, no solamente de la Iglesia, sino también, en sentido diferente, de la propia sociedad.

Frente a las aproximaciones bíblicas europeas, emerge, en íntima conexión con las CEBs del Brasil, una hermenéutica con características diferentes. En el sentido metodológico, se camina poco a poco hacia una adecuada interrelación entre el ayer, presente en los textos bíblicos, y el hoy vivido por los integrantes de las CEBs. El modelo de una tal relación dialéctica ya lo hemos llamado “correspondencia de relaciones”. O sea, existe una relación entre el texto y el contexto de la Biblia, de cada uno de sus libros y capítulos; y una segunda relación entre nosotros (lectores hoy de la Biblia) y nuestro contexto. La hermenéutica intenta establecer tanto estas dos relaciones, cuanto una más amplia (llamada correspondencia) realizada entre las dos relaciones anteriores, constituyendo de este modo la circularidad de la “corres-

---

70. En otros horizontes de reflexión, ya se ha hablado de las CEBs como el fruto tanto de los pobres cuanto de los intelectuales, agentes y pastores pertenecientes a las “clases medias”. Cf. MICHEL, Irmao. “Comunidades Católicas de Base, sao o fruto de colaboraçao entre duas classes, a pobre e a média”, en: REB 42/165 (Março, 1982), págs. 120-128.s

*pondencia de relaciones*". Pero este movimiento circular tiene siempre una dominante, la Escritura, que va a regir la direccionalidad del proceso: "la fuerza del movimiento dialéctico-hermenéutico viene de la Escritura y se mide, en última instancia, sobre ella a título de 'norma normans'"(71). Este tipo de lectura que se viene desarrollando en las CEBs, permite percibir como deficientes los modelos rabínicos y de correspondencia de términos ya mencionados.

Pero este modelo hermenéutico, por más que sea una realidad que comienza a despuntar en las CEBs, no se ha generalizado todavía. Por otro lado, muchas comunidades lo practican de hecho, pero no consiguen explicarlo suficientemente. Es de gran urgencia que el trabajo bíblico continúe no solamente abriendo nuevas fronteras al nivel de los contenidos, sino que ayude también a los integrantes de las CEBs a captar los criterios metodológicos que sustentan y posibilitan el tipo de hermenéutica que se pone en práctica. Esto llevaría a un trabajo de interpretación bíblica aún más consciente y participativo de parte de los integrantes de las Comunidades.

#### 4.4. La centralidad del Espíritu Santo

En cuarto y último término, es una interpretación bíblica en el Espíritu Santo. Para la conciencia crítica, ello se halla vinculado precisamente a la visión teológica de un Espíritu Santo que mueve la historia, que se hace presente en la vida de los integrantes de las Comunidades de Base y, de manera especial, en sus luchas que procuran la liberación integral.

De la misma manera que es imposible comprender este tipo de lectura sin considerar la exégesis europea o la lectura "espiritual" de los Santos Padres, es imposible entenderla sin contar con la fe del pueblo pobre que compone las CEBs. La actitud ante la Biblia, reconociéndola como "Palabra de Dios"; el ambiente de oración en el cual es leída; la captación y celebración de la lucha liberadora como momento fuerte de la presencia de Dios en la historia, no son más que algunos signos de la posición de fe que se percibe en las CEBs. Para ellas, como se vio en el curso de Petrópolis, Dios está presente (su Espíritu) en el texto, en la vida, en la interpretación.

Luego, en la lectura de las CEBs, *la experiencia de Dios da unidad a todo el proceso de interpretación*. El Espíritu, experimentado como presente ayer y hoy, expande el ámbito en el cual se realiza el ejercicio interpretativo. O como dice con gran acierto Zuurmond: "El acontecimiento en cuanto tal es inseparable de aquello que es llamado a la vez, su 'interpretación' (...). El intérprete/narrador/lector, hacen todos parte del DABHAR (...). Este DABHAR único es la historia de Dios con nosotros ('Emmanuel'), donde el centro de gravedad es Jesucristo"(72). Ya San Agustín escribía: "El Espíritu Santo, el dedo de Dios que había escrito las cartas de la creación, puso manos a la obra para componer este nuevo libro y extendió sobre nosotros el cielo de las Escrituras. Es como un nuevo firmamento, el cual, como el primero, narra el poder de Dios y, más que el primero, cuenta su misericordia. Gracias

71. Véase un análisis de este "modelo" en: BOFF, C., op. cit., págs. 262-267. Algo semejante, aunque con un ámbito más restringido, en: CASALIS, G., op. cit., págs. 65-78.

72. ZUURMOND, R., op. cit., págs. 25-26.

a él nos fue restituida la mirada de la contemplación y, de este modo, toda criatura se torna para nosotros una revelación de Dios”(73).

Uno de los obispos brasileños más dedicados a las CEBs desde sus comienzos, Monseñor Luis Fernandes, siguiendo este mismo hilo de la madeja de Agustín, dice que “el mismo Espíritu que escribió el libro sagrado está en el corazón de ellos (los integrantes de las CEBs) para dictarles la legítima interpretación”(74). Con toda razón se ha hablado del “valor hermenéutico de la obra del Espíritu Santo”(75). Esto es lo que permite la continuidad entre las hermenéuticas separadas por tantos años de diferencia (homosemeia); y, simultáneamente, lo que posibilita el surgimiento de nuevos caminos de interpretación. Es el generador de la fidelidad creativa en la hermenéutica bíblica, de manera semejante a como fue comprendida por Pablo, quien relacionaba íntimamente el Espíritu con la creatividad y la libertad (II Cor 3,6.17.18). Mesters menciona algunos ejemplos bellísimos de este ejercicio de la fidelidad-libertad en medio de las CEBs brasileñas (76).

También en este punto de la interpretación de la Biblia en el Espíritu, no todo es perfecto en las CEBs: existen *algunos interrogantes y dificultades*. Uno de ellos es la visión más o menos frecuente del Espíritu como aquel que influye en la historia únicamente desde el exterior de esta; se enfatiza además en la necesidad de que el Espíritu “descienda”, por estar él situado, fundamentalmente, fuera de la historia. Asimismo, se percibe en las CEBs la dificultad de interrelacionar teológicamente (de forma coherente en su vida y sus prácticas) al Espíritu con el Hijo y con el Padre; no pocas veces se confunden las acciones salvíficas de uno con las del otro. Por eso se hace sentir la importancia de profundizar en estos puntos, explicitando más ampliamente elementos que ya aparecen en la práctica, aunque todavía no hayan sido suficientemente teologizados o comprendidos. Del mismo modo percibimos este vacío de inteligibilidad del sentido dado al Espíritu Santo entre algunos grupos de renovación carismática, tanto católicos como protestantes. Tales elaboraciones, llegan a menudo, a conclusiones opuestas a aquello que es realizado y pensado en medio de las CEBs y que, al menos, dejamos aquí indicado.

---

73. Palabras de San Agustín, citadas sin referencia exacta por MESTERS, C. “Flor sem defesa”, col. 375.

74. FERNANDES, L. Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base, pág. 64.

75. VOGTLE, A. “Révélation et histoire dans le Nouveau Testament. Contribution a l’herméneutique biblique”, en: Concilium 21 (1967), págs. 39-48, aquí 47. Véase también, DUSBERG, H. “Il leur ouvrir l’Esprit a l’ intelligence de l’Ecriture (Lc. 24, 25)”, en: Concilium 30 (1967), págs. 97-104.

76. mención puede ubicarse el intento de lectura MESTERS, C. “Interpretação da Bíblia em algumas CEBs do Brasil”, págs. 51-58.

# LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA EN AMÉRICA LATINA

## *Hermenéutica de la liberación*

### Introducción

La *Lectura Popular de la Biblia* es una práctica de lectura de la Biblia, realizada generalmente en las Comunidades Eclesiales de Base insertas en medios populares en América Latina, que busca rescatar el sentido histórico y espiritual original de la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres y en función del discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios. La Hermenéutica de la liberación es simplemente la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia. En el presente artículo buscamos en primer lugar analizar todos los momentos constitutivos de la práctica de lectura popular de la Biblia, y en segundo lugar, elaborar una teoría hermenéutica liberadora a partir de esa práctica de lectura popular de la Biblia.

Este trabajo tendrá tres capítulos:

Primero: *Raíz del proceso hermenéutico*: aquí describiremos el nuevo sujeto histórico y la nueva experiencia espiritual que está en la raíz de la lectura popular de la Biblia y de la Hermenéutica de la Liberación. Esta raíz es simultáneamente política y espiritual y es lo que explica el carácter radical de todo este nuevo proceso hermenéutico en América Latina. En este capítulo hablaremos por consiguiente de la ruptura política y de la ruptura espiritual que está en la base de la ruptura hermenéutica que constituye la llamada Hermenéutica de la Liberación.

Segundo: *Objetivo del proceso hermenéutico*: aquí analizaremos la razón de ser de la lectura popular de la Biblia; el para qué de esta Hermenéutica de la liberación. El Pueblo pobre de Dios lee la Biblia para discernir y comunicar la Palabra de Dios y al hacerlo recupera el sentido espiritual de la Biblia. Profundizaremos aquí en este sentido espiritual y su relación dialéctica con el sentido literal. Veremos igualmente cómo este rescate del sentido espiritual de la Biblia responde a una necesidad urgente del pueblo pobre y creyente, lo que explica la rápida y eficaz difusión de la lectura popular de la Biblia.

Tercero: *La ruptura hermenéutica*: este es el capítulo más analítico y conflictivo y nos introduce en la dinámica interna del proceso hermenéutico liberador en América Latina. La ruptura política y espiritual descritas en los capítulos anteriores nos llevan ahora a esta ruptura hermenéutica. Veremos la lucha o conflicto de lecturas o teorías hermenéuticas hoy en América Latina desde la perspectiva de la liberación política y espiritual de los pobres.

En este artículo no solamente hemos querido describir y reflexionar críticamente sobre la Lectura Popular de la Biblia, sino que también queremos convencer a las Comunidades Eclesiales de Base sobre su importancia y necesidad y entusiasmarlas para que se introduzcan en ella con seriedad y constancia. Este artículo quiere servir en primer lugar a las Comunidades Eclesiales de Base, pero también está destinado a los Biblistas profesionales, llamados a un profundo proceso de conversión espiritual y profesional.

## **I. Raíz del proceso hermenéutico**

### **a) Un nuevo sujeto histórico - una ruptura política**

En la raíz del proceso hermenéutico latinoamericano está el pobre, como nuevo sujeto histórico. El pobre en un *sentido amplio*: el obrero, el campesino, el indígena, el negro, la mujer, los jóvenes, todos los marginados y oprimidos del campo y la ciudad. El pobre también en un *sentido dinámico*: el movimiento popular, organizado y conciente. Este nuevo sujeto está emergiendo lentamente, en un proceso largo, doloroso, persistente que desafía al conjunto de la sociedad. Este nuevo sujeto histórico entra en contradicción creciente con el sujeto histórico dominante y opresor. Hay una clara ruptura política, en el terreno económico, político, social, cultural e ideológico, con el sistema dominante. Surge también una nueva conciencia. Todo esto es evidente y constituye el presupuesto teórico básico de nuestra hermenéutica. Muchos podrán argumentar que la realidad es compleja y difícil de entender, que no podemos ser simplistas. Esto es evidente, pero más evidente aún es el mundo de los pobres, el clamor de los pobres, la organización y la conciencia del pobre que va diseñando y construyendo un nuevo proyecto histórico.

Aquí no se trata de demostrar la existencia del pobre como nuevo sujeto histórico. Este es para nosotros un hecho evidente e irrefutable. Lo importante ahora es demostrar cómo ese nuevo sujeto histórico está en la raíz del proceso hermenéutico; cómo la nueva interpretación bíblica que surge en América Latina tiene radicalmente al pobre como sujeto o es hecha desde su perspectiva. Ahí está la raíz, la originalidad y la fuerza de nuestra hermenéutica. En ninguna otra teoría hermenéutica aparece esto con tanta claridad y fuerza.

### **b) Una nueva experiencia espiritual - una ruptura espiritual**

El mundo de los pobres no es sólo una realidad económica, política y cultural, sino que también es—a la luz de la fe—el lugar privilegiado de la presencia y revelación de Dios. Dios nos sale hoy al encuentro en el mundo de los pobres, entendido en el sentido amplio y dinámico que hemos explicado; es en ese mundo donde hacemos hoy una nueva experiencia espiritual. Dios aparece en ese contexto histórico con un rostro distinto y nos interpela con una palabra diferente. La mejor definición teológica de pobre la tenemos en la frase del Evangelio: “Felices los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios” (Mt.5, 8) El pobre que tiene el corazón limpio de idolatría, fetichismo, ideología, soberbia y codicia, es el que siente y toca la presencia de Dios. Igual sucede con todos aquellos creyentes que tienen corazón de pobre. Esta experiencia espiritual significa una ruptura con la idolatría, es decir, con toda perversión del sentido de Dios o con toda sustitución de Dios por otros dioses.

Para ser creyente se necesita destruir toda idolatría. Todo esto es evidente y no pretendemos demostrarlo. Lo que aquí nos interesa es recalcar cómo esta nueva experiencia espiritual está a la raíz del proceso hermenéutico. La lectura popular de la Biblia en América Latina encuentra su raíz, su fuerza y su originalidad, en esa presencia y revelación de Dios en el mundo de los pobres.

*Resumiendo:* en la raíz de la lectura popular de la Biblia y de la hermenéutica de la liberación, como nace hoy en América Latina, está el pobre como nuevo sujeto histórico y la experiencia de Dios en el mundo de los pobres como una nueva experiencia espiritual. Esto simultáneamente significa una ruptura política con el sistema dominante y una ruptura espiritual con la idolatría dominante. Todo el proceso hermenéutico está marcado por esta doble ruptura. Más adelante hablaremos de la ruptura hermenéutica, pero desde ya podemos decir cómo ésta tiene su raíz en la ruptura política y en la ruptura espiritual de la cual hemos hablado. Debemos agregar desde ya también que la lectura popular de la Biblia no sólo tiene su raíz en la realidad política y espiritual a la que hemos aludido, sino que también esta lectura de la Biblia viene a reforzar esa realidad política y espiritual. La nueva lectura de la Biblia refuerza al pueblo como sujeto de la historia y refuerza esa nueva experiencia de Dios en el mundo de los pobres. La ruptura hermenéutica radicaliza así la ruptura política y espiritual que está en su raíz. Existe una estrecha relación, que se refuerza en todos los sentidos, entre la realidad política y espiritual del pobre, y la lectura popular de la Biblia. La política, la espiritualidad y la hermenéutica, están íntimamente relacionadas y se afectan profundamente entre sí. Ahí está nuestra fuerza y originalidad.

## II. Objetivo del proceso hermenéutico

La raíz del proceso hermenéutico es el lugar donde se origina dicho proceso y desde donde recibe su fuerza y orientación. Ahora queremos indagar sobre el objetivo, la razón de ser o el horizonte de sentido del proceso hermenéutico. Por qué y para qué leemos la Biblia en el mundo de los pobres. Qué queremos conseguir con la lectura popular de la Biblia. Así como la raíz política y espiritual orienta el proceso hermenéutico, también éste está orientado por su objetivo o finalidad, por lo que yo me propongo conseguir con él.

### a) La Biblia como criterio de discernimiento y medio de comunicación de la Palabra de Dios.

El pueblo de Dios pobre lee la Biblia para discernir la presencia y revelación de Dios hoy en su propio mundo y para expresar cómo es Dios y cuál es hoy su Palabra. La Biblia, de esta manera, es utilizada como criterio de *discernimiento* y como *medio de comunicación* de la presencia y Revelación actual de Dios. Si el mundo de los pobres es el lugar privilegiado de la presencia y de la Revelación de Dios, es necesario *discernir* esa Revelación y *comunicarla* a otros. No basta vivir esa presencia de Dios, es necesario además discernir y comunicar cómo es Dios y cuál es su Palabra. Si Dios está vivo entre nosotros, nos interesa discernir su manera propia de actuar hoy y, sobre todo, discernir y comunicar a otros su Palabra, su Mensaje,



su Voluntad, su Proyecto. Para realizar este discernimiento y comunicación, el pueblo pobre y creyente de Dios utiliza la Biblia.

El objetivo o razón de ser de la Lectura Popular de la Biblia no está, por lo tanto, fundamentalmente en la Biblia misma, sino en el discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios hoy en el mundo de los pobres. La Biblia no es el objetivo, sino el instrumento para lograr ese objetivo. El objetivo está más allá de la Biblia, pero, como veremos, la Biblia misma también es transformada en la realización de este objetivo. Para evitar confusión, recordemos dos verdades muy simples. *Primero* la distinción entre Biblia y Palabra de Dios. La Biblia no agota la Palabra de Dios y ésta trasciende el texto de la Biblia. La Biblia ha sido escrita en un tiempo y espacio bien determinados. La Palabra de Dios trasciende esa historia y llega a nosotros a lo largo de *toda* la historia, pues creemos en un Dios de vivos y en un Dios vivo que sigue comunicando su Palabra viva a todos los creyentes. La *segunda* verdad obvia es que lo único absoluto es la Palabra de Dios y la Biblia es un relativo, un instrumento *relativo* al servicio de la Palabra de Dios. Es un instrumento necesario, pero no absoluto, sino relativo, es decir que se entiende *en relación* a la Palabra de Dios. Por eso la lectura popular de la Biblia está en relación a un absoluto; está al servicio del discernimiento y de la comunicación de la Palabra de Dios hoy en el mundo de los pobres.

## **b) El sentido espiritual de la Biblia**

La Biblia, puesta al servicio de la Palabra de Dios, sufre en sí misma una continua transformación. La lectura popular de la Biblia al discernir y comunicar la Palabra de Dios hoy en el mundo de los pobres, transforma el sentido mismo del texto bíblico. En Hermenéutica general se dice que la interpretación del texto es una producción de sentido al interior de nuestra historia que afecta al texto mismo. Nosotros decimos lo mismo, pero agregamos algo más fundamental: al utilizar el texto bíblico para discernir y comunicar la Palabra del Dios vivo que se hace presente y se revela en el mundo de los pobres, hacemos una relectura del texto, que significa una transformación liberadora del texto mismo. Esta transformación liberadora del texto, al ser utilizado como medio de discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios hoy día en el mundo de los pobres, es lo que se llama en forma más general EL SENTIDO ESPIRITUAL DE LA BIBLIA. Aclaremos este concepto.

La Biblia tiene tres sentidos: el sentido textual, el sentido histórico y el sentido espiritual. El *sentido textual* es el sentido del texto considerado en sí mismo, como una realidad autónoma y con vida propia, con su estructura interna y externa. El *sentido histórico* es el sentido del texto considerado como testimonio de la Palabra revelada en una historia pasada concreta. El sentido histórico nos lleva a la historia del texto, tanto a la historia de producción como a la historia de redacción del texto, y nos lleva también a la historia en la cual nació el texto y en la cual ese texto hizo historia. Desde esa historia el texto adquiere un nuevo sentido que se llama sentido histórico. El *sentido espiritual*, por último, es el sentido que adquiere el texto cuando lo utilizamos para discernir la Palabra de Dios en nuestra historia actual y para comunicar esta Palabra a otros. De cierta manera podemos decir que el sentido textual nos da el *presente* del texto, el sentido histórico el *pasado* del texto y el sentido espiritual el *futuro* del texto. La ciencia llamada Semiótica estudia sobretodo el

sentido textual; el método histórico crítico estudia sobretodo el sentido histórico del texto; también trabaja fundamentalmente en este sentido histórico el método llamado lectura materialista de la Biblia y el análisis sociológico del texto. La Hermenéutica, tomada en su sentido estricto, trabaja sobretodo en el sentido espiritual del texto. En Brasil se ha hecho corriente la distinción entre texto, contexto y pretexto, que aproximadamente corresponde al sentido textual, histórico y espiritual. Otros hablan del sentido-en-sí (textual) y del sentido-para-nosotros (espiritual).

### c) Fundamento teológico del sentido espiritual

Muchas veces tenemos la idea de que Dios habló solamente en el pasado y que después dejó de hablar, todo lo que Dios tenía que decir estaría en la Biblia y que para escuchar a Dios solamente tendríamos que leerlo que dice la Biblia. Así se da la impresión que la Revelación y la Biblia son algo solamente del pasado, y de un pasado muy lejano. Esto es una herejía y se la llama normalmente fundamentalismo. Hay un fundamentalismo grosero que fácilmente rechazamos, pero hay otro fundamentalismo más sutil que se presenta como biblicismo: concentramos la Palabra de Dios sólo en la Biblia o alrededor de la Biblia; cuando hacemos de la Biblia el “depósito” de la Palabra de Dios; cuando reducimos la interpretación bíblica a una pura explicación o interpretación del texto, etc... La verdad es muy diferente: Dios está vivo y sigue hablando hoy, comunicándonos hoy su Palabra, su Voluntad, su Pensamiento. *La Biblia no sólo da testimonio de la Revelación de Dios en el pasado, sino que también nos revela dónde y cómo Dios se revela hoy día en medio de nosotros.* La Biblia es como una linterna, que no solamente contiene energía, sino que con su luz encontramos el camino. Así con la Biblia: ella no solo contiene la Palabra de Dios, sino que también con ella se nos revela la Palabra de Dios en nuestra historia actual. Los fundamentalistas se ponen la linterna sobre los ojos y así ven menos que cuando la linterna estaba apagada. El sentido espiritual es la fuerza y la luz que sale del texto para descubrir la Palabra de Dios hoy; cuando descubrimos esa Palabra, el texto mismo adquiere a su vez un nuevo sentido.

El sentido espiritual de la Biblia se aclara también si partimos del concepto de “canon bíblico”. La palabra “canon” significa literalmente “norma” y con ella se designa la lista de libros del AT y NT considerados como libros inspirados, que son los libros que configuran lo que llamamos Biblia. La comunidad judía primero, y luego la Iglesia cristiana, fijó la lista o canon de libros inspirados después de una larga historia, a veces demasiado humana, donde se dieron muchas discusiones, en las cuales creemos influyó el mismo Espíritu Santo. Fue un trabajo largo de discernimiento y de experiencia en el manejo espiritual y profético de los textos bíblicos. Existe una opinión teológica vulgar, que piensa que con la fijación del canon se cerró el tiempo de la Revelación de Dios. Cuando se fija el canon ciertamente se rechaza el que aparezcan nuevos libros inspirados con la pretensión de ser libros bíblicos, pero con este rechazo no se da por cerrada la Revelación de Dios. Dios no se queda mudo cuando se cierra el canon bíblico. Dios sigue vivo en medio de nosotros y si es un Dios vivo, es un Dios que habla, que se revela, que se comunica. Canon significa “norma”, es decir “medida”, “criterio”. El canon es un instrumento para trabajar, para abrir, no para cerrar o clausurar. En lenguaje humano existe algo semejante; por ejemplo, existe el “metro”, que es una medida establecida y conven-



cional, con la cual puedo medir algo y decir, por ejemplo, que una calle tiene 20 metros de ancho. De modo análogo, cuando se fija el canon, la Iglesia acepta como “medida” o “criterio” para “medir” o “discernir” la Palabra de Dios, un número determinado de libros bíblicos. Esos libros, y nada más que esos, pueden ser utilizados para discernir la Palabra de Dios. La Biblia contiene la Revelación de Dios y es Palabra de Dios, pero al mismo tiempo la Biblia, en cuanto tal, es criterio de discernimiento de la Palabra viva de Dios que se revela a lo largo de todos los tiempos. La Biblia no solo nos revela la Palabra de Dios, sino que también nos revela dónde y cómo Dios se revela hoy en nuestra historia. El sentido textual o literal de la Biblia da testimonio de la Revelación de la Palabra de Dios referida a un tiempo y espacio determinados, pero el sentido espiritual de la Biblia nos permite descubrir esa Revelación de la Palabra de Dios en situaciones históricas posteriores al tiempo bíblico de la Revelación. De esta manera lo que llamamos “canon” corresponde exactamente a lo que llamamos “sentido espiritual de la Biblia”.

Muchas veces damos la impresión que para escuchar la Palabra de Dios lo único que podemos hacer es leer con fe el texto bíblico; solo leyendo un texto se puede escuchar la Palabra de Dios. Tenemos la idea que Dios habló a Abrahán, a Moisés, a los Profetas... que Dios habló con claridad y en plenitud en Jesús y después ya no habló más. Dios habría hablado sólo en el pasado y todo lo que tenía que decir a los hombres lo dejó escrito en el texto de la Biblia. Ahora solo nos quedaría leer la Biblia para poder escuchar la Palabra de Dios. Esto es falso y responde a la herejía del fundamentalismo. El Dios del fundamentalismo es un Dios muerto, o al menos, mudo o lejano. No es el Dios vivo que sigue comunicándose con su pueblo y revelándole en todo momento su Palabra. Una cristología falsa también presenta muchas veces a Jesús como el CULMEN de la Revelación de Dios. Todo estaría dicho y hecho en Jesús. Sólo nos quedaría explicar o repetir lo ya dicho y hecho en Jesús. Mucho más correcto es decir que en Jesús ciertamente se dio la plenitud de la Revelación, pero plenitud no significa fin de la Revelación y de la comunicación de Dios. Jesús como plenitud de la Revelación del Padre llega a ser la clave hermenéutica por excelencia para discernir a Dios en nuestra historia. Con Jesús se inaugura un tiempo nuevo donde se da una comunicación mucho más abundante de Dios con su pueblo. Es el Espíritu de Jesús el que nos conduce a la verdad plena (Jn 16,13). Jesús vino para abrir la historia a una mayor cercanía y comunicación de Dios; Jesús no vino para cerrar la Revelación, sino para hacerla más transparente, más cercana, más abundante. No podemos clausurar la Revelación de Dios en una historia pasada. La Biblia no es un “depósito” cerrado, del cual solo podemos “sacar” la Palabra de Dios. El fundamentalismo reduce la Biblia a una letra sin Espíritu y hace de la Biblia un objeto muerto puramente arqueológico. Tampoco podemos irnos al extremo opuesto de negar a la Biblia su carácter “canónico”, es decir, normativo para discernir la Palabra de Dios. No podemos discernir de cualquier manera la Palabra de Dios. Tenemos que hacerlo con criterios bien determinados, y es la Biblia en cuanto “canon” la que nos da esos criterios, y sobre todo el criterio por excelencia que es Jesús. Más adelante volveremos sobre este punto.

#### d) El sentido espiritual en los Santos Padres

En la tradición de los Santos Padres se hizo clásica la distinción entre el Sentido Literal y el Sentido Espiritual de la Biblia. El sentido literal nos enseña lo ya pasado y dicho en la historia, pero es el sentido espiritual el que crea en nuestra historia actual un nuevo espacio a la Palabra de Dios. Este sentido espiritual, a su vez, era considerado bajo tres dimensiones: el sentido alegórico, el sentido moral o tropológico y el sentido anagógico o escatológico. Existe un antiguo dicho latino que resume en forma precisa la teoría de los sentidos de la Biblia:

Littera gesta docet, quid credas allegoria  
 moralis quid agas, quo tendas anagogia  
 (la letra enseña los hechos, lo que debes creer lo enseña la alegoría,  
 lo que debes hacer lo enseña el sentido moral, hacia donde te  
 diriges, lo da la anagogía)

El sentido literal (*littera*) nos narra los hechos (*gesta*), pero estos hechos no tienen sentido para nosotros si no descubrimos su sentido espiritual. Una primera dimensión del sentido espiritual es el sentido alegórico (*allegoria*), que nos indica lo que debemos creer, es decir, construye una nueva interpretación, funda una nueva teología, una nueva manera de entender. Una segunda dimensión del sentido espiritual es el sentido moral (*moralis*) o sentido tropológico o antropológico, que nos enseña lo que debemos hacer, es decir, este sentido crea una nueva práctica, una nueva manera de ser o actuar en la historia. Por último tenemos la dimensión dada por el sentido anagógico (*anagogía*) o escatológico del sentido espiritual, que nos indica hacia dónde debemos ir, es decir, crea una nueva esperanza, un nuevo proyecto histórico, una nueva utopía.

*Resumiendo:* El sentido espiritual de la Biblia crea en nosotros una nueva manera de comprender, vivir y esperar (*quid credas, quid agas, quo tendas*), lo que significa una nueva experiencia de la Palabra de Dios. La Palabra de Dios es vivida en una nueva teología, en una nueva praxis y en un nuevo proyecto histórico o utopía. Si el sentido literal descubre la historia pasada de la Palabra de Dios, el sentido espiritual revela esa Palabra de Dios en nuestro pensamiento, práctica y esperanza. La Biblia lee en la historia pasada la Palabra de Dios, pero también lee esa Palabra en nuestra realidad, en nuestra manera de ser, pensar y esperar. Nosotros leemos la Biblia (sentido literal), pero también la Biblia nos lee a nosotros (sentido espiritual), es decir, revela en nuestra praxis, en nuestra teología y en nuestra utopía la Palabra de Dios.

#### e) Relación dialéctica entre el sentido literal y el sentido espiritual

El pueblo pobre y creyente tiene una especial capacidad para captar y desarrollar el sentido espiritual de la Biblia. *El pueblo entiende el texto bíblico cuando puede con él iluminar su propia realidad.* El texto es comprendido cuando a través del texto se revela en la historia actual la Palabra de Dios. Este es justamente el sentido espiritual. En este descubrimiento del sentido Espiritual está actuando en forma muy directa y eficaz el mismo Espíritu Santo. El Maestro que enseña y conduce a la verdad plena es el Espíritu que actúa en forma eficaz en la gente sencilla que busca la Palabra de Dios. Muchas veces las Comunidades de Base descubren un sentido

profundo en las Escrituras que ningún exégeta o agente de pastoral había sospechado. Los pobres, los puros de corazón, los que tienen hambre y sed de justicia son los primeros en captar la Palabra viva de Dios que se revela hoy en nuestra historia. Desde este descubrimiento de la Palabra de Dios, realizado con la fuerza del sentido espiritual de la Biblia, se llega a una comprensión también mucho más profunda del sentido histórico y textual de la misma Biblia.

Este sentido espiritual de la Biblia, a menudo, está ausente en las obras de los exégetas o especialistas. Es por eso que sus obras muchas veces no dicen nada a los que hoy buscan en su vida descubrir la Palabra de Dios. Son obras muy eruditas, pero muertas, sin espíritu. Como alguien decía: “Cuanto más leo los comentarios bíblicos, menos entiendo la Biblia y cuanto más leo la Biblia menos entiendo los comentarios bíblicos”. Lo que pasa es que los especialistas solo buscan entender el sentido textual e histórico de la Biblia y descuidan el sentido espiritual. Muchos exégetas no pasan de ser arqueólogos del texto bíblico, hombres del pasado, sin Espíritu. Los eruditos deben aprender mucho más del trabajo exegético espiritual de la gente sencilla, que con la ayuda del Espíritu Santo y del texto bíblico tienen, a veces, mayor capacidad de escuchar la Palabra de Dios y normalmente mayor capacidad para entender la Biblia misma.

Todo lo dicho anteriormente es para valorizar la importancia del sentido espiritual de la Biblia. Sin embargo esa importancia y eficacia del sentido espiritual no invalida *la necesidad del sentido literal*. El sentido literal y el trabajo del exégeta sobre este sentido literal es imprescindible para “controlar” el sentido espiritual. El sentido espiritual de la Biblia sólo puede desarrollarse a partir del sentido literal yteniéndolo como norma y criterio (como canon) de discernimiento de la Palabra de Dios. El sentido espiritual debe ser siempre el sentido del texto. Igualmente el exégeta profesional debe entrar como “vigilante” del proceso hermenéutico, para velar por el sentido textual e histórico del texto. Antiguamente se abusó mucho del sentido espiritual del texto bíblico; con el texto se fabricaba toda clase de alegorías, donde el texto ya era irreconocible. Se puede caer así en un espiritualismo bíblico. Por eso es necesaria la intervención constante y vigilante tanto del exégeta, como del sentido textual e histórico del texto. Esta relación dialéctica y fecunda entre pueblo creyente y exégeta, entre sentido espiritual y literal, se da normalmente en el seno de la Comunidad Cristiana y en el seno de la Iglesia. La comunidad pone en diálogo al exégeta vigilante del sentido histórico y literal del texto y al pueblo pobre de Dios, que con la ayuda del Espíritu Santo, es Creador inagotable de sentido espiritual en la historia, descubridor y comunicador incansable de la Palabra de Dios.

Hemos dicho que el maestro por excelencia del sentido literal del texto es el exégeta profesional. Igualmente que el Maestro por excelencia del sentido espiritual del texto es el Espíritu Santo. Pero esto no debe llevar a una exagerada “división social del trabajo”. El exégeta profesional debe también ponerse a la escucha del Espíritu para descubrir el sentido espiritual del texto. Igualmente el pueblo pobre que es lector sencillo del texto, que busca en él sobretodo su sentido espiritual, debe en la medida de lo posible tener conocimientos exegéticos que le den acceso directo al descubrimiento del sentido histórico y textual de la Biblia. El exégeta debe aprender de la lectura espiritual de la Biblia que hace el pueblo y el pueblo debe también aprender de la lectura histórica y textual que hace el exégeta. Está claro que cada cual mantendrá su propio espacio y carisma de lectura y discernimiento.

## f) Urgencia y necesidad del sentido espiritual de la Biblia

Queremos terminar este capítulo sobre el objetivo o razón de ser del proceso hermenéutico mostrando cómo este sentido espiritual de la Biblia *responde a una necesidad espiritual del pueblo pobre y creyente*. Cuando realizamos la lectura popular de la Biblia para discernir la Palabra de Dios en nuestra historia y para comunicarla a otros, estamos respondiendo a una necesidad real del pueblo de Dios. Porque responde a una necesidad real es que el pueblo busca esta lectura popular de la Biblia y la considera urgente e importante para él. No es un lujo ideológico o espiritualista, sino que responde a una necesidad espiritual profunda del pueblo pobre de Dios. Veamos por qué.

El pueblo de los pobres sufre normalmente una profunda contradicción entre su experiencia de Dios y la teología dominante. Cuando el pueblo se organiza y toma conciencia, y por un proceso de evangelización descubre a Dios en su propio mundo, entonces normalmente esa experiencia de Dios entra en contradicción con las concepciones dominantes de Dios. Esto es especialmente cierto en América Latina, continente profundamente religioso y a la vez profundamente oprimido. En el mundo de los pobres hacemos la experiencia de un Dios liberador, un Dios vivo y trascendente, el Dios de los pobres que reconocemos como el Dios de Jesús, el Dios de la Biblia. Pero en el mundo opresor encontramos una espiritualidad y teología profundamente idolátrica, donde Dios o es manipulado o es sustituido por falsos dioses. Cuanto más el pueblo pobre toma conciencia de la presencia y Revelación de Dios entre los pobres, tanto más se sufre esa contradicción con la teología idolátrica dominante. Es por eso que el pueblo necesita de la lectura popular de la Biblia justamente *para resolver esa contradicción*. Al leer la Biblia para discernir la presencia y Revelación de Dios en su propia historia, el pueblo pobre y creyente tiene, a partir de esa experiencia espiritual, la fuerza para desenmascarar y destruir la idolatría dominante. El pueblo pobre de Dios, a través de la lectura bíblica, desarrolla todo su potencial evangelizador y profético para liberar su conciencia y su comunidad de toda idolatría. La lectura popular libera así al pueblo de la dominación religiosa y le permite desarrollar su fe a partir de su propia espiritualidad, a partir de su propia experiencia de la presencia y revelación de Dios. La lectura de la Biblia se hace así urgente y necesaria para la liberación espiritual del pueblo pobre de Dios. Es importante también agregar que esta liberación espiritual del pueblo pobre de Dios, a través de la lectura popular de la Biblia, tiene necesariamente una fuerza liberadora en lo político, ideológico y cultural. Cuando el pueblo pobre de Dios libera su conciencia religiosa y desencadena todo su potencial liberador, es todo el pueblo el que goza integralmente de la liberación.

## III. La ruptura hermenéutica

En los dos capítulos anteriores vimos la *raíz* y el *objetivo* de la lectura popular de la Biblia. Esta raíz y objetivo orientan radicalmente el sentido de todo el proceso hermenéutico implicado en la lectura popular de la Biblia. El proceso hermenéutico *nace* de la experiencia de Dios en el mundo de los pobres (*raíz*) y *se realiza* para discernir la Palabra de Dios y para comunicar esa Palabra de Dios en el mundo de los pobres (*objetivo*). Tanto la raíz como el objetivo tienen a su vez un *contexto político*. La experiencia de Dios se da en el mundo del pobre que emerge co-

mo sujeto de su propia historia y con una conciencia histórica propia (el pobre ya no es objeto ni tiene una conciencia alienada). Por otro lado el discernimiento profético de la Palabra de Dios en el mundo de los pobres resuelve la contradicción entre conciencia religiosa popular y teología idolátrica dominante; la lectura popular de la Biblia purifica y libera la fe del pueblo y desencadena con fuerza todo el potencial evangelizador de los pobres, lo que tiene ciertamente consecuencias liberadoras en el campo político, ideológico y cultural. Todo esto es lo que hemos visto en los capítulos anteriores y constituye, como hemos dicho, la raíz y el objetivo (horizonte) del proceso hermenéutico implicado en la lectura popular de la Biblia. Todo esto es importante y determinante del mismo proceso hermenéutico, desde su raíz y desde su horizonte, pero ahora es necesario entrar en la dinámica interna del mismo proceso hermenéutico.

Anteriormente hemos hablado de una ruptura política y espiritual, ahora llegamos a lo que llamamos la ruptura hermenéutica. No podemos hablar de una hermenéutica de la liberación, sin entrar en contradicción con una hermenéutica opresora y ésta ciertamente existe, aunque nunca se hable de ello. Existe una teoría dominante de la interpretación bíblica y una lectura dominante de la Biblia que la transforma en un instrumento de dominación. Por eso hablamos de ruptura hermenéutica o de lucha hermenéutica entre teorías y lecturas bíblicas contrapuestas. Ahora vamos a entrar al análisis de esta ruptura, para mostrar cómo *el pueblo pobre de Dios está hoy en día luchando contra interpretaciones y lecturas bíblicas opresoras y se está reapropiando del texto bíblico y lo está marcando con su propia espiritualidad*.

Es esta ruptura hermenéutica la que permite al pueblo pobre de Dios apropiarse de la Biblia y utilizarla como instrumento de discernimiento de la Palabra de Dios y como medio de comunicación de esta Palabra a otros en el mundo de los pobres. En esta ruptura o lucha hermenéutica el Pueblo de Dios está potenciando toda su fuerza evangelizadora y liberadora y haciendo así resonar en toda América Latina la Palabra Viva de Dios.

Recordemos que esta lucha o ruptura hermenéutica tiene como raíz la experiencia de Dios en el mundo de los pobres y está al servicio del discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios en el mismo mundo de los pobres. *La lucha hermenéutica es por lo tanto una lucha profundamente espiritual, aunque en su raíz y en su contexto exista ciertamente una ruptura y una consecuencia de carácter político*.

### **a) Una Biblia expropiada, cautiva y alienada**

Hemos dicho anteriormente que el pueblo de Dios utiliza la Biblia como instrumento para discernir la Palabra de Dios hoy en el mundo de los pobres y para comunicarla a otros. Pero el problema que normalmente encontramos es que la Biblia, como instrumento para realizar este discernimiento y comunicación, no está en manos del pueblo; está cautiva en otro mundo que no es el del pobre y es ajena a su propia conciencia. La Biblia, tal cual existe, no es un libro neutro, sino un libro ya leído, ya interpretado, ya transformado en un sentido que contradice al pueblo como sujeto, contradice su conciencia histórica, y sobre todo, contradice su espiritualidad, es decir, su propia experiencia de Dios. Se siente una contradicción entre espiritua-

lidad popular y Biblia. Alguien ha dicho: “El evangelio no transforma al mundo, porque el mundo ha transformado el evangelio”. Es cierto: el mundo, con su poder ideológico y cultural, ha transformado en gran medida el Evangelio y la Biblia, por eso es que la Biblia ha perdido su fuerza espiritual para transformar el mundo. Los únicos que pueden rescatar la Biblia son los pobres, en cuanto pueblo creyente de Dios. Este rescate de la Biblia por parte de la fe de los pobres es lo que llamamos lucha hermenéutica. Para entender la profundidad y significado de esta lucha es necesario analizar en qué medida la Biblia ha sido robada y expropiada al mundo de los pobres al cual pertenece. Esta lucha hermenéutica por parte de los pobres para rescatar la Biblia es un proceso antiguo, que quizá ya comenzó en el mismo proceso histórico de producción del texto bíblico y se continúa a lo largo de toda la historia del cristianismo.

### **b) Cómo la Biblia ha sido expropiada al pueblo pobre de Dios**

El proceso de expropiación de la Biblia al Pueblo pobre de Dios ha seguido varios caminos, que no siguen necesariamente un orden lógico o cronológico, pero que sí llegan a un mismo resultado.

(1) Un primer camino, es el seguido por el *fundamentalismo*. El método aquí ha sido el de separar el texto bíblico de su historia. La lectura fundamentalista de la Biblia la transforma en un libro sin historia. Para ello se hace una identificación total entre Biblia y Palabra de Dios, con lo cual se hace de la Biblia un sujeto absoluto, ahistórico y universal. No existe la historia en la cual nació el texto y en la cual el texto hizo historia. Tampoco existe la historia de la producción y redacción del texto. Y finalmente tampoco existe la historia actual en la cual el texto es leído. Da lo mismo que el texto sea leído en el siglo octavo, catorce o en la actualidad; que sea leído en América Latina, Alemania o Finlandia; que sea leído en un contexto de miseria o de opresión. La Biblia, para los fundamentalistas, totalmente al margen del espacio y de la historia, siempre nos comunica de manera absoluta la Palabra de Dios. Un camino distinto, pero que puede llegar a un resultado semejante, es el camino del *estructuralismo*. Cuando se hace un uso exclusivo del método estructural, resaltando en forma casi absoluta el peso del texto en sí, al margen de la historia, se puede llegar a una deshistorización del texto, semejante a la que hacen los fundamentalistas. A esto llegan los que hacen de la semiótica y del análisis estructural un método tan todopoderoso, que llega a ser casi exclusivo y autosuficiente para entender el sentido del texto. Otro camino que subvaloriza la historia del texto es el *concordismo*. Cuando se hace concordar de una manera directa y simplista situaciones bíblicas con situaciones actuales, también la historia es vanalizada y no es tomada en serio. El concordismo, al igual que el fundamentalismo, deshistoriza el texto.

(2) Otro camino seguido para expropiar la Biblia al pueblo de Dios ha sido el historicismo, que reduce el sentido del texto a su puro sentido histórico. Si el fundamentalismo quitaba al texto su dimensión histórica, el historicismo priva al texto de su sentido espiritual, de su fuerza espiritual. El texto queda cautivo de su pasado y su sentido queda también clausurado por ese mismo pasado histórico. El texto bíblico queda reducido a una pieza arqueológica sin ningún futuro. Cuando se absolutiza el texto bíblico como “depósito” de la Palabra de Dios, del cual sólo se puede “sacar” algún sentido, entonces también caemos en el historicismo. Negamos a la Bi-



blija su capacidad de leer la Palabra de Dios en nuestra historia actual y por lo tanto la posibilidad de “meter” en el texto bíblico un nuevo sentido.

*Una lectura fundamentalista de la Biblia, que hace de la Biblia un texto sin historia, y una lectura historicista de la Biblia, que hace de la Biblia un texto sin espíritu, tienen necesariamente un mismo efecto: la Biblia se convierte en algo abstracto.* Tenemos una Biblia abstracta, sin historia y sin fuerza espiritual. Esta Biblia abstracta llega a ser totalmente ajena a la historia de los pobres y a la fuerza espiritual de los pobres. Es una Biblia que pierde sus raíces históricas en el mundo de los pobres, que se sitúa por encima de la historia de los pobres y al margen de la conciencia de los oprimidos. La Biblia sin historia y sin fuerza espiritual deja de ser la memoria histórica de los pobres. La Biblia, como texto abstracto, sin memoria histórica y sin espíritu creador de sentido al interior del mundo de los pobres, puede ahora ser enajenada y expropiada radicalmente al pueblo pobre de Dios.

La Biblia abstracta, sin raíces históricas y sin fuerza espiritual, puede ahora ser fácilmente manipulada por las fuerzas dominantes y opresoras. La Biblia, sin sus raíces históricas y espirituales en el mundo de los pobres, empieza a ser leída desde el sujeto histórico dominante y su propia conciencia religiosa. La Biblia queda cautiva del mundo histórico dominante y su fuerza religiosa de dominación. El fundamentalismo y el historicismo no son así inocentes, pues han expropiado la Biblia al pueblo y la han entregado al sistema dominante. Una Biblia así expropiada, cautiva y enajenada, pierde su sentido histórico y espiritual y por lo tanto toda su capacidad de dar testimonio histórico de la Palabra de Dios o su capacidad de discernir esa Palabra de Dios hoy día en el mundo de los pobres.

### c) **Consecuencias de la expropiación de la Biblia al pueblo de Dios pobre**

La Biblia expropiada al pueblo de Dios pobre y cautiva del sistema y de la conciencia histórica dominantes, sufre una serie de distorsiones. Aquí sólo enumeraremos y ejemplificaremos algunas.

(1) *Distorsión en la traducción.* Toda traducción es siempre una reconstrucción de un texto en otra lengua y cultura. Cuando se tradujo la Biblia Hebrea al Griego (La Septuaginta), fue un trabajo de reconstrucción del texto hebreo en otra lengua, pero sobretodo en otro mundo cultural. El trabajo de reconstrucción fue tan profundo, que muchos consideran la Septuaginta como un nuevo texto, fruto de una inspiración especial del Espíritu Santo. Una situación semejante vivió el texto bíblico cuando fue traducido al latín. La traducción que hizo M. Lutero al alemán, fue también un inmenso y necesario trabajo de reconstrucción del texto bíblico. Hoy día la Biblia está continuamente siendo traducida a las lenguas modernas. Pero la lengua no es un mundo neutro; expresa la dimensión cultural, ideológica y espiritual de un sujeto y una conciencia histórica determinadas. Entonces surge la pregunta: cuando la Biblia es traducida a las lenguas modernas ¿se asume el mundo cultural, ideológico, espiritual de las clases dominantes o el mundo cultural, ideológico y espiritual de los oprimidos? Dado que la Biblia se presenta en forma abstracta, cortada de sus raíces históricas y espirituales en el mundo de los pobres, y dado que normalmente la traducción es realizada por peritos que respiran el mundo cultural, ideológico y espiritual del sistema dominante, surge la sospecha que toda traducción de la Biblia a una lengua moderna, es normalmente una reconstrucción del texto original en la

cultura, ideología y espiritualidad del sistema dominante. Es por eso que normalmente las traducciones son tan ajenas al mundo cultural y espiritual de los pobres. Toda traducción bíblica normalmente contiene distorsiones que van en contra del sentido histórico y espiritual original del texto bíblico. No son distorsiones inocentes, pues la traducción corresponde muchas veces a una reconstrucción del texto que significa una real expropiación del texto al pueblo pobre de Dios. La Biblia, a menudo, pierde en las traducciones la fuerza histórica y espiritual del texto original. El texto ya no transmite la Palabra de Dios, sino una determinada cultura o ideología dominantes. Hoy día, afortunadamente tenemos mejores traducciones, que reconstruyen más fielmente el sentido histórico y espiritual del texto original y en las cuales el pueblo pobre y creyente se siente más a gusto y tiene mayor capacidad para discernir la Palabra de Dios. Se avanza, pero todavía muy tímidamente. La Biblia Latinoamericana es un esfuerzo en este sentido.

(2) *Distorsión semántica*. Esta distorsión comienza normalmente en la misma traducción, pero es un fenómeno más amplio y perdurable. Se produce esta distorsión cuando algunos conceptos bíblicos claves son interpretados en las categorías de la ideología dominante. A través de esta distorsión de algunos conceptos claves, toda la Biblia queda distorsionada. No es necesario tomar todos los conceptos bíblicos, sino aquellos que estructuran en profundidad el pensamiento bíblico. Demos un ejemplo: los conceptos “sarx” y “pneuma”, que literalmente se traducen por carne y espíritu, expresan las dos tendencias fundamentales en el ser humano: la carne expresa la tendencia hacia la muerte y el espíritu la tendencia hacia la vida. El pecado refuerza la tendencia hacia la muerte. El Espíritu Santo hace triunfar la tendencia hacia la vida. Sarx-pneuma, por lo tanto, deben ser traducidos en el código de la oposición muerte-vida. Pero lo que sucede normalmente es una distorsión semántica: sarx - pneuma es interpretado en el código semántico marcado por la oposición cuerpo-alma. Es bien sabido que el dualismo “cuerpo-alma”, desde Aristóteles hasta hoy, es la estructura fundamental de la ideología dominante: el alma debe dominar al cuerpo, como el libre al esclavo, como el hombre a la mujer, como el ser humano al animal...etc. Al traducir sarx-pneuma en el código cuerpo-alma, y no en el código muerte-vida, no sólo estas palabras son distorsionadas, sino toda la Biblia queda comprometida por la ideología dominante. Esta ideologización de la Biblia se da no sólo en la interpretación del texto, sino en el texto mismo. La ideologización no se da en todas las palabras o versículos de la Biblia, pero sí en aquellos lugares bíblicos que son más vulnerables y pervertibles. Por ejemplo Mt. 5, 3: “Bienaventurados los pobres de espíritu...”. Si traducimos “espíritu” usando el código “cuerpo-alma”, la bienaventuranza queda reducida a los que son “pobres en su alma”, lo que distorsiona no sólo este versículo, sino todo el sermón de la montaña, por no decir que distorsiona el Nuevo Testamento o la Biblia entera. Lo mismo sucede con Mc.12, 13-17 (“Dad al Cesar...”). Si traducimos la oposición “Dios-César” usando el código “Religión -Política”, entonces llegamos a la brillante conclusión que no se debe mezclar la religión con la política, lo que corresponde al pensamiento liberal dominante, pero que deforma profundamente todo el Evangelio. Otros versículos vulnerables y normalmente manipulados son: Mt 10, 28 (“No teman a los que matan el cuerpo...”); Jn 18,30 (“Mi Reino no es de este mundo...”); Mc.14, 7 (“Pobres tendréis siempre con vosotros...”), etc... Manipulando así conceptos y versículos claves, la ideología dominante puede llegar a manipular la Biblia entera y ponerla al



servicio de la dominación, contradiciendo el sentido histórico y espiritual del texto e incapacitando el texto para comunicar la Palabra de Dios. Hay textos bíblicos que entran en el discurso corriente de la cultura e ideología dominantes, ahí son reestructurados y luego utilizados para ideologizar la Biblia entera y expropiarla a la conciencia religiosa de los pobres que buscan discernir la Palabra de Dios.

(3) *Distorsión estructural*. Esta puede ser múltiple y variada. Se trata, por ejemplo, de la clasificación y estructuración de los libros bíblicos, que privilegia algunos y relega otros a un lugar secundario. Hoy, por ejemplo, redescubrimos el libro de Rut, la carta de Pablo a Filemón o la carta de Santiago, que por mucho tiempo fueron libros olvidados o subvalorizados. Al interior mismo de cada libro se crean a veces estructuras que privilegian ciertos textos y relegan a otros; privilegian ciertos personajes y otros son olvidados. Por ejemplo en el Génesis se desprecia la figura de Agar o en el evangelio de Marcos se subvaloriza la última cena en Betania, donde Jesús es ungido por una mujer (cap.14). Se distorsiona también el sentido de los textos, trastocando el interlocutor de ellos. Por ejemplo, el mandamiento “no robarás”. En su estructura original es un mandamiento dado a los ricos para proteger a los pobres; su sentido es más o menos así: “no robarás al pobre lo que necesita para mantener su vida y la de su familia...”. Pues bien, hoy la ideología dominante ha trastocado su estructura: se lo utiliza como un mandamiento dirigido a los pobres para proteger la propiedad privada de los ricos. Con ésto se trastoca todo el sentido de la ley en el A.T. Hay muchos textos de la Biblia que están estructuralmente retorcidos y distorsionados, lo que pervierte su sentido histórico y espiritual original.

(4) *Distorsión ambiental*. Con este título busco englobar muchas cosas, que por falta de espacio no puedo detallar. Se trata de la distorsión que se introduce indirectamente en el texto, cuando se distorsiona el ambiente en el cual existe el texto o donde el texto es comentado. Por ejemplo, cuando se distorsionan los títulos que se dan a las diferentes perícopas bíblicas; distorsión en las notas, en los textos citados como paralelos; distorsión en los diccionarios bíblicos, en los comentarios, en los modelos establecidos de predicación, etc. El mismo ordenamiento litúrgico de lecturas bíblicas deja en el olvido textos importantes u orienta su comentario en una dirección contraria a su sentido histórico o espiritual original.

#### **d) Re-apropiación de la Biblia por parte del pueblo de Dios pobre**

El pueblo de los pobres, desde los tiempos bíblicos hasta hoy ha debido luchar por rescatar los libros bíblicos, por recuperar su sentido histórico y espiritual. Desde muy antiguo ha existido una casta de sacerdotes y escribas, y hoy una casta de peritos e intelectuales, que han tenido el poder de expropiar al pueblo su espiritualidad, su memoria y sus escritos inspirados. Son normalmente los poderosos los que tienen el poder de escribir y dominar la conciencia del pueblo. El pueblo no tiene este poder ideológico, pero sí tiene una tremenda fuerza espiritual, cuya raíz es la experiencia de la presencia y revelación de Dios en medio de ellos. Desde esta experiencia espiritual el pueblo pobre de Dios lucha por rescatar el sentido histórico y espiritual de la Biblia. Esto es lo que llamamos la lucha hermenéutica, que el pueblo está realizando a través de la llamada LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA. Recordamos que esta lectura tiene una raíz y un horizonte (la experiencia de Dios y

el interés por su Palabra) donde el pueblo efectivamente encuentra la fuerza espiritual necesaria para rescatar la Biblia. Si perdemos de vista esta raíz y horizonte, no entenderemos la capacidad y sabiduría de la fe del pueblo en su lucha por encontrar la Palabra de Dios y anunciarla a toda la sociedad. El pueblo de Dios rescata, por lo general, en primer término el sentido espiritual del texto y luego profundiza en el sentido textual e histórico. Veamos estos dos pasos.

(1) *Rescate del sentido espiritual del texto bíblico.* Cuando el pueblo pobre de Dios lee la Biblia para discernir la Palabra de ese Dios que se hace presente y se revela en medio de ellos y cuando utiliza el texto bíblico para comunicar esa experiencia de la Palabra de Dios, entonces el texto adquiere un nuevo sentido. Es lo que llamamos sentido espiritual del texto. Este sentido transforma profundamente el texto. Lo purifica en primer lugar de todas las distorsiones ideológicas e idolátricas del sistema dominante y, en segundo lugar, hace que el texto comunique de una manera clara y directa la Palabra de Dios. Ya hemos dicho que en este trabajo el pueblo pobre tiene como Maestro inmediato el mismo Espíritu Santo, que no actúa de una manera espiritualista y anárquica, sino que se hace presente en el seno de la Comunidad Eclesial donde el texto es leído e interpretado. Este rescate espiritual de la Biblia que hace el pueblo de Dios pobre es una realidad hoy evidente y significativa en América Latina. Es una realidad que nos sorprende y nos sobrepasa. La lectura popular de la Biblia está hoy liberando una fuerza espiritual entre los pobres que tiene muchas consecuencias teológicas, eclesiales y pastorales; igualmente también profundas consecuencias culturales, ideológicas y políticas. Hablamos hoy del potencial evangelizador de los pobres que revela y anuncia la Palabra viva de Dios en medio del pueblo. Todo este movimiento espiritual liberador tiene como mediación instrumental fundamental la LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA. El resultado hermenéutico y exegético es igualmente evidente: el texto bíblico está siendo profundamente transformado por esa lectura popular de la Biblia. Como se dice muchas veces en las Comunidades Eclesiales de Base, la Lectura Popular de La Biblia está sellando los textos, los está marcando con un nuevo carácter, los textos leídos por el pueblo de Dios pobre ya no son los mismos, son diferentes. El pueblo latinoamericano está rescatando el libro del Éxodo, de los Profetas, el libro de Job, los Salmos, los Evangelios, el Apocalipsis, etc, etc. Todos estos libros han sido rescatados y transformados por la práctica de la Lectura Popular de la Biblia. Todos estos libros ya llevan el sello y la marca de la experiencia espiritual de los pobres. Con este rescate del sentido *espiritual* de la Biblia también el mismo texto está siendo rescatado en su sentido *textual e histórico*. El sentido espiritual ilumina y purifica el sentido histórico y textual de la Biblia.

(2) *Rescate del sentido textual e histórico de la Biblia.* Lo primero que hace el pueblo creyente es rescatar el sentido espiritual del texto, pero muy pronto se interesa por su sentido histórico y textual. Ya hemos explicado la relación dialéctica entre el sentido textual e histórico y el sentido espiritual. Todo sentido bíblico es sentido de un texto y ese texto tiene historia. Cuando se descuida la densidad propia del texto como texto, y cuando no se toma en serio la historia del texto y la historia en la cual nace el texto, entonces el sentido espiritual tiende a desvanecerse en el subjetivismo, espiritualismo y arbitrariedad. El sentido textual e histórico debe siempre estar "controlando" el sentido espiritual para que éste sea realmente fecundo. Es por eso que el pueblo pobre también se interesa, y cada día más, por tener co-

nocimientos bíblicos (exegéticos e históricos), que le permitan apropiarse de la Biblia en su dimensión textual e histórica. Cada día son más numerosos los talleres populares de Biblia donde el pueblo aprende métodos exegéticos. El pueblo se apropia de estos métodos a partir de su propia experiencia espiritual (raíz y horizonte del proceso hermenéutico) y a partir de su experiencia acumulada de lectura popular de la Biblia. Se da entonces un rescate popular y liberador de los métodos bíblicos básicos y se los purifica de toda ideologización y manipulación por parte del sistema dominante.

(3) *Rescate de la exégesis y de los exégetas profesionales.* La lectura popular de la Biblia, que rescata el sentido espiritual, textual e histórico de la Biblia, es el movimiento bíblico fundamental, que tiene su raíz y su horizonte bien determinados. Pero este movimiento bíblico fundamental no excluye un trabajo exegético profesional o lo que algunos llaman “exégesis segunda”, es decir, la exégesis que trabaja con los textos bíblicos en su lengua original y usando todos los instrumentos científicos de exégesis. La lectura popular de la Biblia necesita de esta exégesis profesional y nunca la ha excluido, pero aquí la fuerza espiritual de los pobres ha tenido que desplegar todo su potencial liberador para rescatar la exégesis y a los exégetas profesionales. El trabajo exegético normalmente se ha dado en academias cerradas, distantes del pueblo de Dios pobre, y muchas veces henchidas de un orgullo intelectual insoportable. Por eso el trabajo exegético ha fracasado en gran medida en su capacidad de descubrir y anunciar hoy la Palabra de Dios. Es un trabajo intelectual a-histórico y sin espíritu, cortado de la experiencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres. Pero hoy esto está cambiando.

La fuerza espiritual y evangelizadora de los pobres está rescatando la exégesis y a los exégetas profesionales, que se ponen al servicio del pueblo de Dios pobre. Sin abandonar toda su capacidad y su conocimiento, los exégetas también pueden formar parte de ese movimiento bíblico popular.

***Pablo Richard***

## Bibliografía

Andiñach, Pablo Rubén: “Condiciones para una semántica profunda en América Latina”, *Revista Bíblica*, Año 46, Nueva Época NN 13/14, (1984) pp. 69-77

Cavalcanti, Teresa María P.: *A Lógica do amor. Pensamento teológico de Carlos Mesters*, São Paulo (Edições Paulinas), 1986.

Comblin, José: “Criterios para un comentario de la Biblia”. *Servir. Teología y Pastoral*, XIX/104/1983 pp.537-577.

Comblin, José: *A Força da Palavra*, Petrópolis (Vozes) 1986, 406p.

Croatto, Severino: *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas*. Lima, (CEP) 1978. Edición revisada, 130 p.

Croatto, Severino: *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, (La Aurora), 1984, 95 p.

De Ferrari, J. Manuel: *Cómo leer la Biblia*, Santiago, (Centro Ecueménico Diego de Medellín, Ediciones Rehue), 1987, 55p.

Gutiérrez, Gustavo: *La Fuerza histórica de los Pobres*, Lima, (CEP), 1979, 423p.

Mesters, Carlos: *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del Pueblo*, Bogotá, (Clar), 1984, 225p.

Richard, Pablo: *La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres*, San José, (DEI), 1987, 187p.

Schwantes, Milton: *Teología bíblica junto al pueblo*, Manuscrito, 25p.

Varios: *Leitura da Biblia a partir das condições reais da vida*, Estudos Bíblicos N° 7, Petrópolis, (Vozes), 1985, 85p.

Varios: *Aportes para una lectura popular de la Biblia*, México, (Centro Antonio de Montesinos), Serie Iglesia y Religión N° 21, 1984, 22p.

## LOS PROFETAS JUAN Y JESÚS Y OTROS LÍDERES POPULARES DE AQUELLA ÉPOCA

Apoyándose en los datos de los propios evangelios, los intérpretes de la Biblia insisten, y con razón, en la novedad de Jesús frente a Juan Bautista. Pero existe otra novedad, anterior y no menos importante, de Juan y Jesús juntos frente a los otros líderes populares de aquella época. Ella es la tela de fondo del anuncio del Reino de Dios, iniciado por Juan (Mt 3,1-2) y continuado por Jesús (Mt 4,17). Es de esta anterior novedad que vamos a hablar en este artículo.

### I. En Juan y Jesús reapareció la profecía

En el comienzo de la Iglesia, los cristianos tuvieron dificultad en reconocer inmediatamente toda la novedad de Jesús frente a Juan (Hch 18,25; 19,1-3). Jesús era visto por el pueblo como un continuador de la obra de Juan (Mc 8,28). Él inició su predicación en Galilea sólo “después de que Juan fue apresado” (Mc 1,14; Mt 4,12). Los dos anunciaban el mismo mensaje, defendían la misma causa (Mt 3,1-2 y Mt 4,17). Algunos hasta pensaban que Jesús fuera Juan resucitado (Mc 6,14-16; Mt 16,14). ¡Tan grande era la semejanza entre los dos! De ahí se comprende la insistencia tan frecuente de los evangelios en la superioridad de Jesús frente a Juan (cfr. Mt 3,11; 11,11; Mc 1,7-8; Lc 1,76; 3,15-16; Jn 1,8.19-39; 3,27-30).

La semejanza entre Juan y Jesús estaba en el hecho de que ambos fueron reconocidos por el pueblo como profetas. Juan era visto, no como un revoltoso del tipo de Barrabás, ni como un escriba o fariseo, sino como un profeta (Mt 11,9; 14,5; 21,26; Mc 11,30-32; Lc 1,76). Lo mismo se decía de Jesús: “¡Es un profeta!” (Jn 9,17; Cfr. Mt 16,14; 21,11.46; Mc 6,15; Lc 7,16.39; Jn 4,19). Es en esta, su identificación como profetas que está la novedad de ambos frente a los otros líderes populares de aquella época.

Desde el siglo VI antes de Cristo, tiempo de Egeo y Zacarías, la profecía había cesado. “¡No existen más profetas!”, así se decía (Sal 74,9; cfr. Sal 77,9; Lam 2,9; 1 Mac 9,27; Dan 3,38). Se vivía a la espera de la llegada del profeta prometido por Moisés (Dt 18,15; 1 Mac 4,46; 14,41). La larga espera terminó con la llegada de Juan (Lc 16,16). En Jesús el pueblo reconoció “el profeta que debía venir al mundo” (Jn 6,14). Después de Juan y Jesús vinieron otros profetas, verdaderos y falsos (Mt 24,11.24). De algunos de ellos habla el Nuevo Testamento, de otros informa Flavio Josefo en su libro *Antigüedades Judías* (AJ). Veamos algunos de ellos:

1. En el 36, esto es, diez años después de Juan Bautista, un samaritano anónimo convocó al pueblo al monte Garizim. Prometía revelar el lugar donde Moisés había escondido los utensilios sagrados del santuario. Pilatos, el procurador romano, supo, mandó su tropa y mató a la mayoría (AJ XVIII 4,1-3).

2. En el 45, un cierto Teudas convocó al pueblo al Jordán. Prometía dividir las aguas y abrir un pasaje. Fadus, el procurador romano, supo, mandó su tropa, dispersó al pueblo, mató a Teudas y le cortó la cabeza para poder mostrarla al pueblo de Jerusalén (AJ XX 5,1).

3. En el 56, un egipcio, también anónimo, convocó al pueblo al desierto, de donde subieron juntos al Monte de los Olivos. Prometía que, desde lo alto, verían la caída de las murallas de Jerusalén. Félix, el procurador romano, supo, mandó su tropa, apresó a doscientos y mató a cuatrocientos. El egipcio escapó y el bandolerismo aumentó (AJ XX 8,6).

4. En el 60, otro se presentó como profeta. Prometía “libertad y liberación de las miserias a los que lo seguían al desierto”. Festus, el procurador romano, supo, mandó su tropa y destruyó todo (AJ XX 8,10).

Como estos, hubo otros muchos profetas. Para los romanos, y lo mismo para los escribas y fariseos, no había mucha diferencia entre estos profetas y los otros líderes populares. Por ejemplo, el capitán romano que prendió a Pablo, confundía al profeta egipcio y sus seguidores con los “sicarios” (Hech 21,38). Pilatos confundía a Jesús con Barrabás, un revoltoso (Mc 15,7), y con los que se autoproclamaban rey de los judíos (Mc 15,9). Los acusadores de Jesús hacían la misma confusión (Lc 23,2.5). Gamaliel, un doctor de la ley, colocaba al profeta Teudas en la misma línea de Judas, el jefe de un grupo de revoltosos, y no creía en ninguno de los dos (Hech 5,35- 37). En tanto, había una diferencia muy grande entre los profetas y los otros líderes populares: sicarios, revoltosos, zelotas, reyes mesiánicos y otros.

La diferencia aparece cuando se examina más de cerca el movimiento popular de aquella época. Desde la invasión romana en el 63 antes de Cristo, la lucha del pueblo contra la opresión, entró en un proceso de radicalización progresiva, esto es, entró en un proceso de vuelta a las raíces, pasando por varias etapas. El reaparecimiento de la profecía con Juan y Jesús, alrededor del año 26 de nuestra era, fue una etapa más en este proceso de radicalización de la lucha del pueblo. Veamos de cerca las etapas de este proceso.

## II. Las variadas etapas del movimiento popular

### 1. Del 63 al 37 antes de Cristo

En el 63, Roma ocupó Palestina y le impuso, nuevamente, un pesado tributo, suspendido desde el 142, cuando Simón, el Macabeo, conquistó la independencia (1 Mac 13,37; 13, 39-41). Así, desde el 63, los agricultores llegaban a entregar, junto con los otros tributos e impuestos, casi la mitad de su producción al nuevo patrón. Además de lo dicho, las guerras civiles del fin de la República y del comienzo del Imperio fueron desastrosas para el pueblo de Palestina.

Lo que marca la reacción del pueblo durante este período, es la falta de rumbo. Casi cada año estallaba una revuelta, sobre todo en Galilea. Oprimido y confuso, el pueblo reaccionaba sin saber qué dirección tomar. Y con todo aquel que prometía aliviar el peso del tributo romano: en el 57, con Alejandro, el ambicioso pre-

tendiente al trono; en el 56, con Aristóbulo, padre de Alejandro y rey depuesto por los romanos; en el 55, nuevamente con Alejandro; en el 54, con Pitolao, un agricultor de Galilea, que llegó a ocupar la ciudad de Tariquea, a la orilla del lago; en el 47, con Ezequías, el famoso jefe de un grupo de revoltosos, que operaba en el nordeste de Galilea (AJ XIV 5-9).

Flavio Josefo dice que, en aquella época, Galilea estaba llena de “bandidos y ladrones”. Describiendo la vida de los que llama “ladrones”, él informa: “Robar es la práctica común de este pueblo, pues no hay otra manera para que ellos vivan: ellos no tenían una ciudad que fuera de ellos, ni poseían tierra, sólo unos agujeros, donde viven junto con sus animales” (AJ XV 10,3). En otras palabras, se trataba de un pueblo empobrecido del interior, al cual no le sobró nada. ¡Todo le fue quitado! La revuelta de ellos era fruto de la desesperación.

Dos tipos de líderes animaban la lucha del pueblo en este período: por un lado, Alejandro y Aristóbulo, de familia real, que querían reconquistar el poder perdido; por otro lado, Pitolao y Ezequías, de origen campesino. Pitolao llegó a apoyar la lucha de Aristóbulo y Alejandro. El era pobre y no tenía armas para dar al pueblo que lo seguía (AJ XIV 5,2; 7;3).

En la represión al movimiento popular, los romanos consiguieron la ayuda de la clase dirigente de Jerusalén. Herodes, nombrado comandante militar de Galilea (47-41), apoyado por Hircano, el Sumo Sacerdote, enfrenta, vence y mata a Ezequías. Más tarde, en el 38, nombrado rey de Palestina por un decreto del Senado Romano, el mismo Herodes comienza su reinado procurando “limpiar a Galilea del vandalismo”. Por el trabajo hecho él recibió los elogios de los propietarios de la región (AJ XIV 9,2-3; 15,4-6).

## 2. Del 37 al 4 antes de Cristo

Es el período del gobierno de Herodes. Fue un período de relativa calma, sin mayores revueltas populares. La calma era fruto, en parte, del control severo de la población por la policía de Herodes que recurría al espionaje, la denuncia y la tortura y, en parte, de la estabilidad económica como consecuencia de la así llamada “Pax Romana”. Octaviano Augusto, emperador desde el 31, tenía todo el interés en promover una política de estabilidad y paz después de tantos años de guerra civil.

Para el pueblo de Palestina, por ejemplo, el gobierno de Herodes no trajo la paz. Fue un gobierno duro, explotador y represivo (AJ XVII 11,2). El descontento popular sólo consiguió manifestarse indirectamente, de manera muy limitada, poco tiempo antes de la muerte de Herodes. Dos fariseos, Matías y Judas, ambos doctores de la ley y profesores estimados, consiguieron llevar a sus alumnos a derrumbar el águila romana, que Herodes mandara colocar en la puerta de entrada del nuevo templo. Herodes, viejo ya y casi muerto, reaccionó con violencia. Mandó que fueran quemados vivos los dos fariseos más cuarenta de sus alumnos. Este hecho fue el estopín para la explosión de la revuelta popular después de la muerte de Herodes (AJ XVII 6,2-4; 9,1).

Jesús nace al final del gobierno de Herodes. Es la época de su infancia, de la cual Lucas dice: “Él crecía, se tornaba robusto y se henchía de sabiduría” (Lc 2,40).



### 3. Del 4 antes de Cristo al 6 después de Cristo

Es el período del gobierno de Arquelao que sucedió a Herodes en Judea. Fue un período marcado por la explosión de la violencia. Fueron diez años de revueltas, de represión, de masacres. En el día mismo en que Arquelao se presentó por primera vez al pueblo, el día de Pascua del año 4, provocó la masacre de 3000 personas. Los peregrinos del interior que consiguieron escapar de la masacre, dieron la alarma y, en seguida, casi simultáneamente, la revuelta explotaba en todo el país (AJ XVII 8,4; 9,1-3).

Pero ya no era el mismo tipo de revuelta de antes del gobierno de Herodes. La experiencia negativa y dolorosa del largo reinado represivo del Rey Herodes hizo emerger de la memoria peligrosa del pueblo la esperanza latente y ya casi olvidada del Rey mesiánico, del nuevo David, que debía venir para liberar a su pueblo de la violencia y de la opresión (Sal 72,3.12-14). ¡Creció la conciencia del pueblo! Los líderes populares que surgen en este período ya no son simples revoltosos, descontentos sin rumbo. Ya saben mejor lo que quieren. Apelan a las antiguas promesas hechas a David y se proclaman reyes del pueblo.

Así, en Galilea, es Judas, hijo de aquel Ezequías asesinado por Herodes, quien se proclama rey del pueblo (AJ XVII 10,4-5); en Persia, al otro lado del Jordán, es Simón, un ex-esclavo de Herodes (AJ XVII 10,6); en Judea, es Atronges, un pastor de enorme fuerza física (AJ XVII 10,7). Todos ellos tenían gran popularidad. El pueblo se reconoce en ellos y los sigue en masa. En su lucha contra la opresión, ellos procuran una motivación más profunda que tiene que ver con su fe en Dios y con su misión como pueblo de Dios. Esta vuelta al pasado, al reinado de David, rey y pastor, ayudaba al pueblo al redescubrir su identidad y misión y a orientar mejor su lucha.

La represión romana, esta vez, fue directa y violenta. Ella hizo abortar la experiencia del reinado mesiánico. Séforis, la capital de Galilea, fue totalmente destruida y su población reducida a la esclavitud. Jerusalén, la capital de Judea, escapó de la destrucción, pues sus habitantes se distanciaron de la revuelta del pueblo del interior y abrieron las puertas de las ciudades para recibir a Varo, el general romano que vino para reprimir la revuelta. Pero el interior de Judea fue barrido por las tropas romanas y dos mil rebeldes fueron apresados. El general mandó crucificarlos a todos alrededor de Jerusalén (AJ XVII 10,8-10).

En este mismo período, el niño Jesús, saliendo de la infancia y entrando a la adolescencia, “crecía en sabiduría, en tamaño y en gracia delante de Dios y de los hombres” (Lc 2,52). Es conveniente recordar que Nazaret quedaba apenas a siete u ocho kilómetros de Séforis, la capital que fue arrasada y esclavizada.

### 4. Del 6 al 41 después de Cristo

Es el período de los procuradores romanos en Judea. Ante la incapacidad de Arquelao de controlar la situación a favor de Roma, el Emperador intervino, después de Arquelao y cambió el régimen del país. Judea fue transformada en provincia romana con procurador propio. Un censo fue decretado para poder reorganizar la administración y garantizar mejor el pago del tributo. Por medio de estas medidas, Roma dejaba bien claro a todos su firme decisión de mantener el control sobre la región y de aplastar cualquier tipo de revuelta.

El censo provocó una fuerte reacción popular, sobretodo en Galilea, más fue una reacción diferente a las anteriores. No fue una revuelta ciega del bandolerismo del tiempo de Pitolao y de Ezequías, ni la lucha del mesianismo real del tiempo de Atronges y otros. Fue más bien una resistencia consciente del celo por la Ley de Dios, conducida por Judas de Gamla y por Sadoq, el fariseo. Flavio Josefo cuenta cómo el celo tomó cuenta de Judas y Sadoq (AJ XVIII 1,2.6).

El celo era algo muy antiguo, muy arraigado en la tradición del pueblo de Israel. En el pasado, había animado a Fineés en la lucha contra los infieles (Núm 25,7-12), del profeta Elías en la lucha contra Jezabel y los falsos profetas (1 R 18,4); 19,10.14) y, sobretodo, del viejo Matatías, padre de los Macabeos, en la lucha contra Antíoco, el perseguidor del pueblo (1 Mac 2, 24-28). El celo por la Ley de Dios nació del deseo de fidelidad a las exigencias de la Alianza.

El rumbo del celo dependía de la visión que se tenía de Dios y de la Ley de Dios. En el caso de Judas y Sadoq, el celo tomó el siguiente rumbo: no dar el nombre al censo, no pagar impuesto ni tributo a los romanos, afirmar la libertad contra Roma, no reconocer al emperador romano como señor, pues sólo Yahvé, el Dios de Israel, es el único Señor del pueblo (AJ XVIII 1,1.6).

El movimiento de los Zelotas tuvo su origen en este celo por la Ley de Dios que tomó cuenta de Judas y Sadoq con ocasión del censo del año 6. El movimiento de los Zelotas, por ejemplo, no nació como movimiento organizado sino como una mentalidad que, de repente, se encargó del modo de pensar y de actuar de mucha gente y comenzó a reflejarse por todos los rincones como mancha de óleo en la superficie del agua. ¡Mancha peligrosa! Era una nueva forma de resistencia a los romanos, un paso más en ese proceso de radicalización de la lucha del pueblo, después del fracaso de la revuelta ciega y del mesianismo real. En el decir de Flavio Josefo, el partido organizado de los Zelotas apareció mucho más tarde durante el gobierno del procurador romano Gessio Floro (64-66) (AJ XVIII 1,6).

En esta época de Judas y Sadoq, el joven Jesús, llegando a la edad de doce años, pasaba a participar plenamente de la vida de la comunidad y comenzaba a aprender una profesión para ganarse la vida.

El cambio de régimen, decretado con ocasión de la deposición de Arquelao, trajo una relativa calma que duró del año 6 hasta el año 41. Pero la amenaza de la explosión popular y de la destrucción por los romanos continuaba existiendo. La revueltas esporádicas, como, por ejemplo, la de Barrabás (Mc 15,7) y de los galileos (Lc 13,1), así como la inmediata represión romana, recordaban la extrema gravedad de la situación. Pues, en lo profundo de la conciencia, crecía el celo, la resistencia del pueblo, sin posibilidad de una salida, como un fuego reprimido bajo las cenizas. Bastaba alguien para soplar y Roma vendría y acabaría con la nación (cfr. Jn 11,48), como de hecho ocurrió en el año 70. La calma era apenas una tregua, una ocasión ofrecida por la historia—por Dios—para hacer una revisión del rumbo del caminar y de la lucha del pueblo.

Fue precisamente en este periodo de relativa calma y de revisión que aparecieron los profetas. Son profetas, porque supieron leer los signos de los tiempos, captaron el llamado de Dios expresado y escondido en el grito callado de los pobres y, de este modo, se tornaron portavoces de las aspiraciones más profundas del pueblo de Dios. El reaparecimiento de la profecía fue un paso más en ese proceso de radicalización de la lucha del pueblo contra la opresión. Juan Bautista fue el primero.

Luego, en seguida, vino Jesús. Después de ellos, vinieron otros. ¿Qué es lo que los profetas querían y lo que representaban para el pueblo oprimido?

### III. Los profetas y el movimiento popular

Los profetas querían y prometían cosas muy simples y muy significativas para el pueblo: 1. El samaritano prometía revelar el lugar de los utensilios sagrados del tiempo de Moisés; 2. Juan Bautista, el egipcio y el profeta anónimo convocaban al pueblo al desierto; 3. Teudas prometía separar las aguas del Jordán y abrir un pasaje para el pueblo; 4. Jesús y el egipcio anunciaban la caída de las murallas de Jerusalén; 5. Juan Bautista, y Jesús anunciaban la llegada del Reino de Dios; 6. Ambos exigían metanoia (cambio de mentalidad y de comportamiento); 7. Jesús y el profeta anónimo anunciaban la liberación de los males y de la opresión.

En estos siete o más puntos de la predicación profética, aunque de épocas y de personas diferentes, existe una unidad. Son como ramas de la misma raíz, siete frutos de la misma revisión que estaba siendo hecha en el rumbo del camino. En ellos se hace transparente una nueva lectura de los hechos hecha del pasado del pueblo y a la luz de su fe en Dios.

De hecho, como vimos, la situación en que se encontraba el pueblo en una situación límite de extrema gravedad. Mas los líderes, que debieron ayudar al pueblo a encontrar una salida, continuaron cerrados dentro de horizonte de sus propias ideas y preocupaciones. Por eso, perdieron la capacidad de leer los hechos y de sacar la lección de la historia (Mt 16,1-3) .

Los fariseos y los doctores de la ley vivían preocupados con la observancia de la ley de acuerdo con la tradición de los antiguos (Mc 7,3-4.13). Para ellos, la observancia perfecta de la ley y de la tradición era la condición previa para que el Reino de Dios pudiese llegar (cfr. Lc 17,20). No querían saber de revoltosos (Hech 5,36-37) ni de reyes mesiánicos (Jn 19,12; Mc 15,32). A pesar de estar contra los romanos, no querían el conflicto abierto con ellos, pues querían la calma necesaria para poder observar la ley de Dios. No aliviaban el peso de la vida (Mt 23,4), muchos de ellos despreciaban al pueblo pobre como ignorante (jn 9,34; 7,49) y no tomaban en serio el movimiento popular en tomo de Juan y Jesús (Lc 7,29-30.33-35; Mt 21,32; Jn 7,48). No percibían la gravedad del momento ni la necesidad de un cambio de rumbo en el camino y, por eso, sin que se dieran cuenta, conducían al pueblo al desastre (Lc 13,1-3; 19,41-44; 13,34-35). Se cerraban en su propia sabiduría (Lc 7,35) y, así se tornaron incapaces de reconocer la llegada gratuita del Reino de Dios en medio de los pobres (Mt 11,25).

Los Sumos Sacerdotes, los Ancianos y los Saduceos aplaudieron el cambio de régimen que vino con la deposición de Arquelao en el año 6 después de Cristo. Fueron ellos los que habían enviado una delegación a Roma para pedir la deposición (AJ XVII 13,2.5). La política romana favorecía los intereses de la clase dirigente, de la nobleza local, de los latifundistas y de los grandes comerciantes, cubriendo así el control y la represión al pueblo (cfr. Jn 11,45-49). Se decían benefactores del pueblo, mas, en la realidad, eran sus explotadores (Lc 22,25). De parte de ellos no vendría ninguna mejora para la vida de los pobres.

Los esenios, convencidos de ser ellos el único verdadero Israel, despreciaban a los otros y se refugiaban en el desierto, a fin de poder vivir la pureza que la ley exigía de ellos y, así, preparar la llegada del Reino de Dios.

La insistencia de los líderes religiosos en la observancia de la ley había hecho olvidar “la gracia y la misericordia” (Mt 9,13; 12,7) y, por eso mismo, había hecho perder de vista el objetivo de la ley de Dios (Mc 7,8- 13). La insistencia en la pureza legal y la concepción estrecha y nacionalista de su elección como pueblo de Dios habían provocado divisiones dentro del propio pueblo. Había muchos grupos. Cada grupo pretendía ser el “resto fiel”, excomulgaba a los otros y perdía de vista la situación real del pueblo empobrecido en las ciudades y en el campo. Dividido, Israel ya no revelaba la cara de Dios como debía. Ya no cumplía su misión de ser Luz de las naciones. Al contrario, por su causa, el Nombre de Dios estaba siendo blasfemado entre los pueblos (Rom 2,24).

¿Y cuál es la alternativa concreta que la mentalidad de los Zelotas ofrecía al pueblo más allá del odio a los romanos y más allá de la misma visión estrecha y alienada de la observancia de la ley de Dios? Ellos reducían el celo por la ley de Dios a una reacción vengativa contra Roma y olvidaban la verdadera dimensión de su misión como pueblo de Dios.

Y el pueblo pobre, ignorado y despreciado por estos líderes y sus grupos de vanguardia, pueblo explotado y reprimido por los romanos y sus colaboradores, ¿cómo reaccionaba? Vivía su fe de otra manera. Cansado de todo, empobrecido por causa del tributo, incapaz de observar las tradiciones de los escribas y fariseos y no confiando más en las promesas humanas, explotaban en revueltas. Como ovejas sin pastor, seguía en masa a los revoltosos y a los reyes mesiánicos para ser masacrado, en seguida, por el ejército romano. Por un instinto de fe y de sobrevivencia, se agarraba cada vez más a las promesas de los antiguos profetas y, orientándose por previsiones apocalípticas, esperaba la venida del Reino de Dios como liberación de todos los males.

¿Y cuál es la lección que los líderes de los grupos de vanguardia sacaban de aquella adhesión en masa que el pueblo daba, primero, a los revoltosos y, después, a los reyes mesiánicos? En vez de reconocer en eso una crítica a su propio liderato, procuraban eliminar y neutralizar cualquier líder popular que contestara a su autoridad.

Es dentro del contexto de este impasse histórico de absoluta falta de salida para el pueblo y ante la urgencia de encontrar una salida antes que fuera demasiado tarde, que surgieron los profetas Juan y Jesús como una nueva luz de esperanza en el horizonte del pueblo. Son sobretodo tres puntos que se hacen transparentes, de manera simple y popular, en aquellos siete ítems de predicación profética: 1. Una crítica radical a la manera como los líderes oficiales conducían al pueblo; 2. Una incredulidad en los rumbos y en los métodos adoptados hasta entonces para encontrar una salida para el pueblo; 3. Una nueva y más radical propuesta para salvar al pueblo de retomar la Misión.

1. Una crítica radical a la manera como los líderes oficiales conducían al pueblo. Los profetas invitaban al pueblo a salir de Jerusalén al desierto rumbo al Jordán y al Monte Garizim. Ellos anunciaban la caída de las murallas de Jerusalén, símbolo de fuerza y de poder. Querían reencontrar los antiguos utensilios sagrados de los tiempos de Moisés. Estas exhortaciones encerraban una crítica muy fuerte a la situa-

ción establecida, centrada. en torno a la ciudad de Jerusalén y sus ancianos y en torno al templo y su sacerdocio. Es decir, Jesús hizo críticas muy fuertes contra la manera como los fariseos y los escribas conducían al pueblo (Mt 23,1-39).

2. Una increencia en los rumbos y en los métodos adoptados hasta entonces para encontrar una salida. Los profetas sacaban una lección de la historia. No pregonaban una revuelta pura y simple como Pitolao y Ezequías, ni irían detrás de los pretendientes al trono como Alejandro y Aristóbulo, que sólo querían el poder para ventaja personal. No invitaban al pueblo para una guerra santa contra los opresores, como hacían los reyes mesiánicos. Y aunque llenos del celo por la causa de Dios (Jn 2,17), ellos no tenían la mentalidad celosa de Judas y Sadoq. En vez de hacer un injerto nuevo en una rama muerta, los profetas procuraron devolver la vida a la rama. Ellos proponían un rumbo diferente, más radical.

3. Una propuesta nueva y más radical para salvar al pueblo y retomar la misión. Los profetas invitaron al pueblo a ir al desierto, esto es, lo invitaron a volver a los tiempos del Éxodo, de Moisés, al período de los cuarenta años en el desierto en que Dios caminaba con el pueblo y con él concluía la Alianza. Querían volver al tiempo de Josué que dividió las aguas del Jordán, abrió un pasaje para que el pueblo pasara, ocupó la tierra e hizo caer las murallas de Jericó, símbolo del poder y de la fuerza de los reyes de Canaán. Querían volver al inicio del reinado de David, rey pastor, rey idealizado como imagen e instrumento del Reino de Dios. En una palabra, los profetas querían volver a los orígenes, al tiempo de la fidelidad del primer amor, del inicio del noviazgo, hasta antes de la bifurcación, donde el pueblo desgobernado tomó el rumbo errado que dio el impasse que dio. Los profetas miraban el pasado, mas no eran nostálgicos. Para ellos, el pasado es la raíz del presente y muestra el futuro. Basándose en una nueva comprensión de la Ley de Dios, querían reconstituir el tejido social desde la base, reconstruir la Alianza, recomenzar todo de nuevo.

## Bibliografía

Guevara, H.: *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985.

Horsley, R. A. y Hanson, J.S.: *Bandits, prophets and messiahs. Popular movements at the time of Jesus*, Winston Press, Chicago, 1985.

Josephus: *Complete works*, Kregel publications, Grand Rapids, Michigan, 1984.

Sacchi, P.: *Storia del mondo giudaico*, Torino, 1976.

Safrai S. y Stem M.: *The jewish people in the first century*, 2 Vol. 1974-1976.

Saulnier, Ch.: *Histoire D 'israel . De la conquete D 'alexandre a la destruction du temple*, Ed. du Cerf, París, 1985.

Schürer E.: *Storia del popolo giudaico al tempo de gesu cristo*, Paideia, Brescia, 1985.

# ELEMENTOS BÍBLICOS QUE ILUMINAN EL CAMINO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

*Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago*

## Introducción

En este artículo nos interesa proponer una lectura actualizada de algunos elementos de la Carta de Santiago, que sean útiles para las comunidades cristianas de América Latina. Sin embargo, queremos también dar razón del procedimiento hermenéutico aquí empleado, con el fin de que los líderes laicos de dichas comunidades enriquezcan su capacidad de leer las Escrituras. Para cumplir con esta propuesta, hemos elaborado dos puntos: el procedimiento hermenéutico y la relectura de Santiago. En este último hemos elegido cuatro rasgos que consideramos importantes para nuestras comunidades hoy: la solidaridad, la coherencia, el coraje y la oración.

## 1. Cómo leemos la carta de Santiago. Pautas hermenéuticas

La lectura de la carta no es fácil. En ella encontramos un sinfín de temas que, a primera vista, nos parecen yuxtapuestos, sin relación entre sí. En ella encontramos también distintos géneros (epistolar, apocalíptico) y estilos (diatriba, parenesis). Nos parece difícil pensar que en la misma carta haya exhortaciones tales como: “sean pacientes en el sufrimiento” y “la fe sin obras es muerta”; o: “no murmuren entre ustedes” y “aullen ustedes los ricos”

Por otro lado, nos encontramos con una carta imposible de fechar, de ubicar y de asignarle un autor (1). Unos la fechan en el año 45 d.C. y otros alrededor del 100 d.C. Unos la ubican en Palestina y otros en Roma o Egipto. Si supiéramos con certeza quién fue el autor se nos facilitarían los datos, pero tampoco lo sabemos.

---

1) Por ejemplo, dos de los últimos comentarios más conocidos no coinciden en ninguno de esos tres aspectos: Sophie Laws afirma que el autor es alguien que tomó el nombre de Santiago como seudónimo, costumbre común en la literatura judía y greco-romana; ubica la carta en Roma por la similitud con otra literatura como I Pedro, Clemente de Roma y Hermas; fecha la carta entre los años 70 y 130 d.C. (*The Epistle of James*, Cambridge: Harper & Row Publishers, 1980). Peter Davids, por su parte, afirma que el autor fue Santiago, el hermano del Señor y que posiblemente alguien, un poco más tarde, retocó la carta; ubica la carta en Palestina, y para él pudo ser escrita entre los años 45-65 ó 75-85 a .C. (*Commentary on James*, Michigan: W. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1982).



Debido a esto, las dificultades de un análisis histórico-social de la carta son evidentes. De manera que para proceder, hemos optado por recurrir al mismo texto; este nos da elementos importantes para deducir la situación social y económica de las comunidades a quienes va dirigida la epístola. En la relectura que ofrecemos más adelante se verán con claridad varios de estos aspectos.

Por lo hasta aquí dicho, nuestra primera recomendación es que se lea muchas veces la carta. La primera lectura nos dejará desconcertados, pues nos parecerá que Santiago habla de todo a la vez. Sin embargo, después de varias lecturas nos iremos dando cuenta que hay una situación clara, la cual es atravesada por varios ejes temáticos bastante coherentes entre sí.

Cuando se tiene claro el panorama, es decir, la situación de los miembros de las comunidades, sus sufrimientos, sus aspiraciones, sus debilidades, sus necesidades, las preocupaciones del autor de la carta, etc., entonces se puede estudiar diferentes aspectos; o se puede releer toda la epístola desde distintos ángulos, como la opresión, la esperanza, la oración, la praxis, la sabiduría, la coherencia, la espiritualidad, la honestidad, etc. (2). Se podría decir que son puertas o entradas distintas al texto pero que llevan a la misma casa. De allí que en la relectura que haremos más abajo, veremos que recurrimos frecuentemente a los mismos elementos, tales como la situación socio-económica de las comunidades, preocupación principal del autor, debilidades de la comunidad y otros que van en la misma línea.

Advertimos que no releeremos toda la carta; la riqueza es mucha y el artículo corto. Vamos a resaltar algunos rasgos que nos alumbran el camino de nuestras comunidades cristianas. No se espere tampoco la explicitación aparte de un puente que una las comunidades antiguas y las nuestras. Esto no será necesario pues, como se constatará al final, el puente se irá construyendo en la relectura misma.

## **2. Propuesta de lectura**

Hay cuatro rasgos que se destacan en la carta de Santiago. Para el autor, la comunidad cristiana debe ser solidaria, coherente, valiente y amiga inseparable de Dios. Estos cuatro aspectos sobresalen debido a que, por el contenido de la carta, se percibe que los destinatarios están pasando por graves problemas, hecho que nos interpela bastante, pues hoy día nos concierne una situación parecida. Veamos con más detalle estos cuatro rasgos.

### **1. Hacia una comunidad solidaria: camino de santidad**

La situación que viven las comunidades, a las cuales escribe Santiago, exige solidaridad. Esta actitud del cristiano y de la comunidad, es ineludible. Por medio de ella se mide el grado de fidelidad al Señor, de amor a Dios e incluso la identidad cristiana. Para comprender mejor esta propuesta de Santiago, volvamos nuevamente a la pregunta inicial sobre el tipo de comunidad que nos presenta la carta.

A simple vista podemos percibir que se trata de una comunidad que sufre, que padece graves dificultades de pobreza, opresión e incluso persecución. Eso lo dedu-

---

2) Esto lo intento realizar en mi pequeño libro Santiago. *Lectura latinoamericana de la epístola* (San José: DEI, 1986).



cimos por medio de varios versos, tales como “Feliz el que soporta la prueba...” (1,12) “hermanos, míos, tened paciencia...” (5,7), “tened por sumo gozo cuando os halléis en distintas pruebas...” (1,2), “hermanos míos, tomad como ejemplo de aflicción y de paciencia a los profetas que hablaron en nombre del Señor (5,10)... “¿no os oprimen los ricos y no son ellos los mismos que os arrastran a los tribunales? (2,6). “...El de condición humilde gloríese en su exaltación, y el rico en su humillación...” (2,9.10). “...He aquí, clama el jornal de los obreros que han cosechado vuestras tierras, el cual, por engaño no les ha sido pagado por vosotros...” (5,4). A esta comunidad cristiana escribe Santiago. Una comunidad que bien podría ser la nuestra si tomamos como punto de partida el mundo estructurado injustamente.

Ahora bien, ¿Cómo son los miembros de la comunidad de Santiago? Encontramos gente muy pobre de la categoría bíblica *ptojos*... si un hermano o una hermana está desnudo y tiene necesidad del mantenimiento de cada día... (2,15). Se trata de aquellos que no tienen nada, ni siquiera trabajo para poder subsistir, son los mendigos que viven de la buena voluntad del otro. También hay trabajadores que son explotados por los terratenientes (5,1-6). Por otro lado, pertenecen a la comunidad ciertos negociantes o comerciantes que sólo piensan en la plusvalía... ¡Vamos ahora! los que decís: hoy y mañana iremos a tal ciudad, y estaremos allá un año, y traficaremos y ganaremos... (4,13), son de la comunidad porque termina esta sección diciendo:... el que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado (4,17). Y finalmente aunque no es seguro, hay en la comunidad gente rica que vive a expensas de los jornaleros, son los terratenientes, los ricos del capítulo 5. No sabemos si realmente pertenecen a la comunidad; podría ser, si consideramos al rico que aparece en 1,10, como hermano (*adelfós*, por posición de equivalencia con el v. 9); lo que sí sabemos es que para Santiago no deben pertenecer a la comunidad cristiana. En todos los casos que aparecen en la carta, el autor los presenta negativamente.

Esta es la comunidad y sus miembros. La solidaridad con los oprimidos es aquí, obviamente, indispensable. Santiago apela a la solidaridad. Esta es, para el autor, un camino de santidad.

Es camino de santidad porque es parte constitutiva de la “religión pura y sin mancha”. Para Santiago esto es muy claro, pues afirma que “La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es esta: Visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha del mundo”. Está de más decir que, en la Biblia, los huérfanos y las viudas son los representantes clásicos de los oprimidos, y que guardarse sin mancha del mundo connota no participar de las estructuras injustas que producen la opresión a los desvalidos. “Visitar a los huérfanos y viudas en sus opresiones” es asistirlos de manera eficaz, es solidarizarse con ellos en todo: material y efectivamente.

Esta solidaridad con los pobres y desvalidos es camino de santidad y de bendición para la comunidad, porque ellos son los elegidos del Señor. El mismo autor le recuerda a la comunidad ese hecho cuando escribe: “¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo para que sean ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?” (2,6). Esto debería ser una cosa tan obvia para aquella comunidad. Santiago se los recuerda cuando algunos de ellos discriminaban al pobre y se parcializaban en favor del rico (2,1-13). Solidaridad con los humildes es bendición para la comunidad porque a ellos les ha sido revelado el misterio del reino (Mt

11,25). Solidaridad desinteresada con los necesitados es camino de santidad porque el Señor está con ellos presente (Mt 25,40).

Pero el autor de la carta va aún más allá con respecto al sentido de la solidaridad del cristiano. Para él sólo con las obras, en este caso la solidaridad, se da la manifestación plena de la fe en Jesucristo. Sin las obras de justicia, sin la solidaridad, la fe es incompleta, está muerta y por lo tanto, no es eficaz para la salvación. “¿Hermanos míos, —dice Santiago— de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle? La fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma (2,14ss)”. Ya que este pasaje es controversial para la ortodoxia cristiana, cabe aclarar aquí que Santiago está haciendo referencia a la clase de fe que justifica, es decir, la viva, en contraposición con la fe muerta. Y para él, la fe es vivificada por las obras buenas. Para hacerlo más claro, ejemplifica su postulado teológico con una situación que apela a la solidaridad: “si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también, la fe, si no tiene obras es muerta en sí misma”. Así que podríamos afirmar que la solidaridad aquí es como el espíritu que da vida a la fe. En otras palabras, la solidaridad es una forma de perfeccionar nuestra fe (2,22).

## 2. Hacia una comunidad coherente: camino de verdad

Retomemos el contexto de aquellas comunidades de Santiago. El autor se dirige a las comunidades (las llama doce tribus) que están en la dispersión. Según John Elliott, la palabra dispersión representa una categoría social más que teológica. Hace referencia a las comunidades cristianas que sufren marginación en el Asia Menor a causa de su fe, por ser extranjeros y por contar con pocos recursos (3). Además Santiago dice que los ricos los oprimen y arrastran a los tribunales (2,6). Al interior de las comunidades observamos también serios problemas. Hay miembros que desprecian a los pobres y favorecen a los ricos; otros que son egoístas, sólo piensan en ganar dinero para ellos mismos. No son solidarios con los necesitados. Por otra lado, encontramos desunión, chismes, envidia, competencia, y sobre todo, incoherencia en su actuar.

De manera que, para poder enfrentar una situación como la que experimentan las comunidades de Santiago, la coherencia es fundamental, de lo contrario la comunidad se destruye a sí misma.

Santiago apela a la integridad o coherencia, como camino de verdad Para el autor la ambigüedad no tiene cabida en las comunidades cristianas O uno se entrega a la causa del reino, o no se entrega. O uno deja de hacer acepción de personas o deja de llamarse cristiano. O uno se dirige al Señor sin reservas o no se dirige. O uno está con Dios o está con sus propios negocios. Literalmente el autor se expresa así: “Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es hostilidad contra Dios? Pues quien quiere ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios” (4,4).

3) John Elliott, *A Home for the Homeless A Sociological Exegesis of I Peter. Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), págs. 21-58.

Esta coherencia, que es camino de verdad se muestra en los hechos concretos: en la integridad entre el decir y el hacer (2,12); el escuchar la Palabra y el ponerla en práctica: "...Mas el que mira atentamente en la perfecta ley, la de la libertad, y persevera en ella, no siendo oidor olvidadizo, sino hacedor de la obra, este será bienaventurado en lo que hace" (1,25).

Santiago aconseja a las comunidades que tengan un mismo sentir entre sus miembros e incluso al interior de la misma persona. Se trata de una integridad comunitaria, sí, pero también personal. La persona no puede mostrarse interiormente dividida, en griego *dípsixos*, sino manifestar armonía de espíritu. El *dípsixos* actúa siempre con segundas intenciones; le es imposible entregarse por completo, desinteresadamente y sin reservas, por más solidario que intente ser, siempre busca su propio provecho. Es un ambiguo, busca la bendición de Dios y aprueba las estructuras del mundo hostil. El autor afirma que este tipo de personas, de doble ánimo son inconstantes en todos sus caminos (1,8). Santiago los ataca radicalmente porque una comunidad que sufre una situación tan difícil como la expuesta arriba, no puede sobrevivir con este tipo de miembros.

Podríamos decir que la integridad forma parte de la identidad cristiana. Se reconoce que se es cristiano en tanto se muestra con hechos concretos y no sólo con afirmaciones intelectuales, por más sinceras que estas sean. Para Santiago, repetimos, cuando se practica la justicia, la fe adquiere vida, y por lo tanto, es verdadera. Por eso, la comunidad cristiana que se esfuerza por ser coherente con su predicación y lo logra, marcha por el camino de la verdad, pues sus palabras las consolida con la práctica. En otras palabras, dice que ama a Dios y ama al hermano, no es, por lo tanto, mentirosa (1 Jn 4,20). En palabras de Santiago: no se puede bendecir a Dios y con la misma lengua maldecir a los hombres que están hechos a imagen y semejanza de Dios (4,9-10).

La honestidad es el primer paso necesario para alcanzar la integridad. Jon Sobrino se refiere a ella como el primer paso de la espiritualidad (4). Algunos miembros de las comunidades de Santiago presentaban problemas de deslealtad entre ellos mismos. Había problemas obvios de murmuración. El autor dedica una buena parte de la carta al problema de la lengua sin control, devastadora, capaz de acabar con la comunidad entera. Pide a los miembros que no hablen mal del hermano a sus espaldas (4,11); eso es actuar deshonestamente. Es probable que algunos de ellos, que se creían muy religiosos, manifestaban su incoherencia por medio de sus malos actos. Eran aquellos que bendecían a Dios pero maldecían a los hombres; decían tener fe en el Señor Jesucristo, pero hacían acepción de personas (2,1). Por eso Santiago muy claramente expresa: Si alguno se cree religioso entre vosotros y no refrena su lengua, sino que engaña su corazón, la religión de tal es vana (1,26).

La humildad es otra cualidad de la comunidad que se esfuerza por ser íntegra. Aquella comunidad o persona cristiana que practica la justicia sin humildad, no es consecuente consigo mismo ni con su fe. Lo hace con segundas intenciones: ya sea por necesidad de aprobación, por presión situacional, pero no por gratuidad. Se debe socorrer al necesitado no porque se sabe que Cristo está detrás de él, o es a Cristo a quien se le hace, sino sencillamente porque es la manera natural y gratuita como actúa la fe viva, en respuesta a la gracia salvadora de Dios. El reino de la fe no

sigue el régimen del mundo estructurado injustamente (Mr 10,43). En las comunidades de Santiago había ciertos miembros que querían ocupar puestos altos en la iglesia, pero sus actos tal vez contradecían sus discursos. El autor les exhorta diciéndoles: No os hagáis maestros muchos de vosotros... Quien es sabio y entendido entre vosotros, muestre por buena conducta sus obras en sabia mansedumbre... (3,1.13).

En resumen, la iglesia está llamada a seguir el camino de la verdad. Ella está en el camino cuando expresa y vive la fe cristiana coherentemente, con honestidad y humildad.

### 3. Hacia una comunidad valiente: camino de vida

El contexto socio-económico de las comunidades de Asia Menor, en este momento histórico, como hemos visto, no es fácil de sobrellevar. Se necesita coraje, valentía y perseverancia. La denuncia que hace el autor al terrateniente en el capítulo 5, es extremadamente radical. Sólo un valiente, lleno de amor por los campesinos explotados puede hablar con tal fuerza, claridad y en ese tono, arriesgando su vida.

Pareciera ser que Santiago está preocupado por la resistencia de las comunidades. Ellas tienen que sobrellevar y vencer, a toda costa, las dificultades para no extinguirse, desfallecer o salirse del camino de fidelidad a Dios. El autor exhorta a la paciencia insistentemente. Pero, y esto hay que tenerlo muy claro, se trata de una *paciencia militante* o como dice Dibelius, *heroica*, (5) que es capaz de aguantar la dureza de la prueba. Con esta paciencia en medio del sufrimiento (*hupomoné*), la comunidad puede continuar su camino inquebrantablemente, sin dar un paso atrás. Esta paciencia manifiesta la “terquedad de Job” (6). Y la comunidad la alcanza cuando tiene la certeza de que el camino que está siguiendo es aquel que lleva a la vida. Por eso, ese camino de dolor es camino de vida, y si no se soporta, se pierde la vida.

Ahora sí podemos comprender los primeros versos de la carta de Santiago, que dicen: “Hermanos míos, tened por sumo gozo cuando os halléis en diversas pruebas, sabiendo que la prueba de vuestra fe produce paciencia; pero la paciencia ha de ir acompañada de obras perfectas para que seáis perfectos e íntegros sin que dejéis nada que desear (1,2-4)”. Como podemos observar, la paciencia militante se aprende en el camino del dolor; por eso es que se trata de una paciencia activa, productora de “obras perfectas”. Ese camino heroico purifica al ser humano de tal forma que lo hace íntegro. La persona o la comunidad que logra la integridad, es decir, la coherencia entre pensamiento y práctica es bienaventurada. Porque su camino que pareciera ser de muerte, se toma en camino de vida, gracias a la fortaleza que le concede la paciencia militante y heroica y a la certeza absoluta de que Dios le acompaña. El verso siguiente (1,5) afirma que si a alguien le falta la sabiduría, que la pida a Dios; y al final de la carta, Santiago les recuerda a las comunidades que el Señor de los Ejércitos ya dictó sentencia a los opresores (5,1-6).

En la carta encontramos también otro tipo de paciencia que las comunidades deben tener. Además de la paciencia heroica, (*hupomoné*), debe mostrar una pacien-

5) Martín Dibelius, *James* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), pág. 73.

6) Cfr. Gustavo Gutiérrez en *Hablar de Dios* (Lima: CEP, 1985).

cia que sabe aguardar, sin desesperarse (*macrothimía*), el momento que se sabe con seguridad que va a llegar. La desesperación es una actitud negativa en tiempos difíciles, pues se corre el peligro de perder la prudencia y caer, con facilidad, en la agonía. A esa paciencia se refiere Santiago cuando, poco después de acusar con vehemencia a los ricos opresores, escribe a las comunidades: “Tened paciencia, (*makrothimía*), hasta la venida del Señor. Mirad; el labrador espera el fruto precioso de la tierra aguardándolo con paciencia hasta recibir las lluvias tempranas y tardías” (5,7).

Podemos concluir, entonces, afirmando que Santiago exhorta a las comunidades cristianas a la valentía, prudencia y sabiduría. Con esto estamos diciendo que toda exhortación a una paciencia pasiva, según Santiago, debe reformularse.

#### **4. Hacia una comunidad amiga de Dios: camino de gratuidad**

Toda comunidad cristiana especialmente aquella que atraviesa por grandes pruebas, debe sentir la compañía y solidaridad de Dios muy de cerca para saberse fortalecida y perseverar así hasta el final. Desde el momento en que la comunidad rechaza la amistad con el mundo estructurado injustamente, ha de elegir la amistad con Dios. Una amistad íntima, como de amigos inseparables, cuya entrega y confianza en Dios es absoluta. Abraham, patriarca conocido por su fidelidad a Dios, fue llamado amigo de Dios (Is 41,8; Stg 2,23). Así también, la comunidad ha de ser llamada amiga íntima de Dios.

Santiago ve en la oración un medio eficaz para posibilitar esa intimidad. Insiste en que la comunidad debe estar en permanente oración. Hay que tener claro que no se trata solamente de una relación amorosa placentera (como muchas comunidades la viven sin dar fruto y con el peligro siempre presente de evadir la realidad), sino y sobre todo, de una relación cuya oración, en tanto sincera, es profundamente eficaz. Santiago habla de la oración ferviente y su poder (5,16).

Por último, y esto es muy importante, hablar con Dios, teniéndolo como amigo íntimo, da cabida a la autocrítica permanente. El orgullo, el autoengaño, la incoherencia quedan excluidos de la comunidad que vive en oración constante. Pero la integridad, la entrega solidaria a los desvalidos, la humildad y la valentía, llegan a formar parte inherente de aquella comunidad que logra ser amiga íntima de Dios. Este camino de oración es un camino de gratuidad, pues el amor de Dios y su solidaridad con los oprimidos se experimenta aquí con mayor intensidad.

## **OSEAS: UNA NUEVA PROPUESTA DE LECTURA DESDE AMÉRICA LATINA**

Oseas es a la vez uno de los libros proféticos más importantes de la Biblia por la fuerza de imágenes que fueron retomadas por la tradición legal (Deuteronomio) y por profetas que le siguieron (Jeremías y Ezequiel) y uno de los más difíciles de entender. En una buena medida la dificultad estriba de la confrontación radical de estas profecías con circunstancias políticas y sociales concretas que conocemos únicamente en grandes líneas. Se trata de los agitados años que van desde aproximadamente 760 cuando Amós fue expulsado de Betel por hablar contra el gran rey Jeroboán hasta poco antes del año 722, cuando Samaria fue tomada por el ejército de Sargón, el rey de Asiria.

Para esta época habían pasado cinco siglos desde la liberación de Egipto, bajo la conducción de Moisés quien nunca reclamó, según la tradición, ser más que un simple enviado de Yavé, un Dios que deseaba la vida y la seguridad de su pueblo. Durante esos cinco siglos la tradición religiosa se había complicado con muchas experiencias, algunas de opresión en nombre de Yavé (Salomón, contra quien Yavé incitó a Jeroboán el Primero, 1 Re 11,26ss.), otras de penetración de los santuarios de Yavé por antiguos ritos agrarios de la tierra de Canaán. De modo que para este tiempo, invocar el nombre de Yavé era equívoco. Le invocaban los reyes en Samaria, los sacerdotes en santuarios oficiales como Betel y Guilgal, campesinos que de Dios esperaban poco más que la lluvia a su tiempo, y levitas, algunos de los cuales conservaban con fidelidad las antiguas historias de la liberación. Parte de la tradición religiosa era la memoria aún viva de las luchas que condujeron Elías y Eliseo contra el culto oficial de Baal de la dinastía omrida (884-841), que culminaron en el baño de sangre cuando Jehú eliminó a los devotos de Baal.

Las divisiones y conflictos religiosos no habrían sido tan serias si no fuera porque Israel, entre el año 760 y el año 722, estaba luchando por su sobrevivencia ante el avance arrollador del imperio asirio. En el año 738 Tiglat-Pileser III sometió la costa de Palestina desde Fenicia hasta Filistea augurando futuros problemas. En otra campaña en el año 734 el mismo rey tomó la mayor parte del territorio de Israel, formando las provincias de Dor, Meguido (incluyendo la sierra de Galilea) y Galaad. El libro de Oseas suele referirse al país como Efraim y efectivamente los re-



yes de Samaria desde 734 al 722 no gobernaron sino sobre la “montaña de Efraim”, el territorio central de las tribus de Manasés, Efraim y Benjamín (1).

Durante los años que estamos considerando hubo en Israel tres golpes de estado, de los que se siguieron los reinados de Menajem (752-742), Pékaj (740-732) y Oseas (732-722) (2). La inestabilidad política refleja las divisiones nacionales ante la amenaza del imperio. Menajem y Oseas optaron por mantener la buena voluntad del imperio, mientras Pékaj buscó una política de alianza bajo la dirección de Damasco para protegerse de las imposiciones de Asiria (3). Las tradiciones religiosas estaban implicadas en estas luchas por la sobrevivencia nacional, como tenía que suceder.

Oseas—en primer lugar el libro y luego, en la medida en que el libro refleja al profeta de ese nombre, también el hombre—usa múltiples imágenes en su esfuerzo de discernimiento de la vida de la nación, religiosa, política y económica. Pero cualquier lector reconocerá que la imagen dominante es la de Israel como una ramera, una mujer que vende su cuerpo para satisfacer sus necesidades y, cuando las cosas le van bien mientras dure su juventud, también sus caprichos. No se puede condenar a nadie por buscar los medios para nutrirse y abrigarse, pero en cualquier sociedad se reconoce la precariedad de la subsistencia de una vida de prostitución, así como la inconstancia y falta de control sobre su propio destino que esta vida implica.

En América Central en el último cuarto del siglo XX esta imagen tiene inmediatas resonancias. El epíteto preciso y contundente que aplicó Augusto César Sandino en 1927 al General José María Moncada y los demás líderes liberales fue “vendepatria”. Por lograr la presidencia de la República de Nicaragua aceptaban el vergonzoso tratado Chamorro-Bryan, con el que los Conservadores, en 1914, negociaron la entrega a perpetuidad al imperio sin aranceles de los derechos a cualquier canal interoceánico que pudiera construirse y a una base militar en el Golfo de Fonseca para defenderlo con tropas del imperio. Políticos panameños aceptaron condiciones poco menos vergonzantes en 1903 para lograr el respaldo imperial a su gobierno sobre el nuevo país que se formó de la zona ístmica de Colombia para satisfacer las pretensiones imperiales.

Un grupo de militares guatemaltecos, en 1954, aceptaron derrocar al gobierno democráticamente constituido de Jacobo Arbenz para proteger los intereses imperiales, recibiendo ellos el poder con todos los beneficios que les trajo durante treinta años. Hace pocos años los intereses del imperio exigían la democratización, aunque fuera formal, de Guatemala, y los herederos de aquellos militares entregaron la presidencia y una parte de poder a un gobierno civil.

Costa Rica es un país que desde su lucha civil de 1947 ha sido cliente del imperio con la consigna de ser una vitrina democrática para modelo de América Latina. Como tal desarrolló un amplio sistema de beneficio sociales administrados por el Estado. Con el surgimiento del movimiento popular en América Central y su

1) Albrecht Alt, “Das System der assyrischen Provinze nauf dem Boden des Reiches Israel”, en sus *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (München. 2a. ed., 1959), tomo II, págs. 188-205.

2) Los informes cronológicos del Segundo Libro de los Reyes para este período no concuerdan entre sí. Los años indicados en el texto son los que se derivan de los estudios de S. J. De Vries, en el artículo, “Chronology of the Old Testament, *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962), Vol. I, págs. 580-599.

3) B. Oded, “The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered”, *Catholic Biblical Quarterly*, 34 (1972), 153-65.



triumfo en Nicaragua en 1979 le era necesario al imperio alterar la democracia costarricense, haciéndola más dúctil a la lucha contrainsurgente y desarticulando al Estado benefactor en beneficio de los empresarios vinculados a las transnacionales.

De la pobre Honduras ¿qué diremos? Por mucho tiempo su lugar dentro del imperio fue surtir de bananos al mercado norteamericano. Los políticos hondureños administraban un Estado que velaba por los intereses de las compañías fruteras. Pero con el auge del movimiento popular centro-americano el imperio necesitaba cambiar la función de Honduras, convirtiéndola en una base militar para sus tropas y sus equipos de telecomunicación. No fue difícil encontrar políticos que cumplieran el papel deseado.

Frente a los “vendepatrias” de América Central, Sandino afirmó la prioridad de rescatar el “decoro nacional” y para ello fundó el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional. Decoro y dignidad es lo que la ramera sacrifica para sobrevivir. Hace lo que le pide su amante, aunque pide más por unos favores que por otros. Dignidad y decoro es retener una medida de control sobre las condiciones de la vida, de modo que las relaciones con los otros, que son parte de la vida, se den en condiciones que satisfagan las necesidades materiales y espirituales de la persona (o la nación). En condiciones de sometimiento a las necesidades cambiantes del imperio no es posible llevar una vida económica interna ni una conducta de relaciones internacionales estable y duradera.

Las lucha centroamericana por la construcción de la soberanía, reflejada aunque sea frágilmente en el Acuerdo de un Procedimiento para el establecimiento de una Paz Firme y Duradera del 7 de agosto de 1987, es un lugar privilegiado para leer el libro de Oseas. Es evidente que desde este lugar se nos impone una lectura que además de religiosa sea política y económica. Es lo que nos proponemos hacer en este estudio.

## 1. Oseas: Discernimiento de la práctica religiosa de Israel en el siglo VIII

Oseas vive en medio de un pueblo cuyos líderes son religiosos. Esos líderes dicen ser devotos de Yavé, y practican los ritos de los lugares de culto dedicados a Yavé. Amós, cuyas profecías son muy poco anteriores a las de Oseas, es testigo de este hecho:

¡Id a Betel a rebelaros,  
multiplicad en Guilgal vuestras rebeldías,  
llevad de mañana vuestros sacrificios,  
cada tres días vuestros diezmos;  
Quemad levadura en acción de gracias,  
y pregonad las ofrendas voluntarias, voceadlas,  
ya que es eso lo que os gusta, hijos de Israel!  
Oráculo del Señor Yavé.  
(Amós 4,4-5)

Según vemos en este dicho sarcástico de Amós, el profeta no puede entender que este culto asiduo sea para agradar a Dios sino a los hombres. Según el famoso oráculo de Amós 5,21-24 en vez de la multitud de prácticas religiosas debía más

bien fluir la justicia como un arroyo perenne. ¿Cómo explicar este profundo desencuentro entre el hombre de Dios y el pueblo piadoso? Pues bien, la experiencia de Dios de Amós es completamente diferente a la experiencia de Dios de Amasías de Betel y las clases pudientes de Samaria.

Aunque el lenguaje profético de Oseas es muy diferente del lenguaje de su precursor, el desencuentro de fondo es el mismo. Veamos:

¡La trompeta a la boca!

Como buitres sobre la casa de Yavé...

Porque han traspasado mi alianza,  
se rebelan contra mi ley.

A mí claman: “¡Dios mío, te conocemos (los de) Israel!”

pero Israel ha rechazado el bien,

¡el enemigo le perseguirá! (Oseas 8,1-3)

Aquí parece estarse dirigiendo a los dirigentes de la nación, “Israel”, que tiene el poder de “traspasar mi alianza”. Practican la religión y confían conocer al Dios verdadero... ¡pero han rechazado el bien!

Cuando en Os 4,6 se acusa al sacerdote de haber rechazado el conocimiento, parece ser un conocimiento intelectual, pues su contrario es haber “olvidado la ley de tu Dios”. Entonces cuando el profeta insiste “No conoces otro Dios fuera de mí, no hay más salvador que yo”, se refiere en primer lugar a un conocimiento objetivo de que “yo soy Yavé, tu Dios, desde el país de Egipto” (13,4). En un primer plano, pues, existe en Israel una práctica asidua de la religión de Yavé que se da junto con un olvido de lo específico de Yavé que se puede conocer en las historias del Éxodo y otras.

Pero la experiencia de Dios con la cual Oseas se confronta con la religiosidad oficial de Israel tiene más que un contenido intelectual: el recuerdo de la historia de salvación. Es posible, aún probable, que en su angustia la nación vuelva al conocimiento de Yavé y recite oraciones legítimas de confesión de pecados sin llegar a lo que Dios quiere. Es lo que Oseas contempla en 5.15-6.6, culminando en la justamente famosa frase, “Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios más que holocaustos”. Aquí “conocimiento de Dios” está en paralelo con “amor” (jesed) y su contrario son (meramente) sacrificios u holocaustos.

El texto que resume con mayor densidad el planteamiento de Oseas sobre la experiencia (conocimiento) de Dios es 4,1-2:

Escuchad la palabra de Yavé, hijos de Israel,

que una contienda tiene Yavé con los habitantes de la tierra.

Pues no hay fidelidad ni lealtad,

ni conocimiento de Dios en la tierra.

Perjurio y mentira, homicidio, robo y adulterio rompen en la tierra (4).

Sangre se junta con sangre.

Pareciera que aquí como también en 5,15-6,6. Oseas mide la autenticidad del conocimiento de Yavé, la ley y las historias de salvación que el sacerdote debe manejar, por un conocimiento de Dios más profundo y humano que ese conocimiento

4) “En la tierra” está en la LXX y no en el TM.

real e importante del Yavé histórico. Si no hay en la vida de la nación lealtad y respeto por el otro, todo “conocimiento de Yavé” resultará falso (5). Los sacerdotes además de olvidarse de la ley de Yavé asaltan y matan (6,9). No queda pues otro recurso que declarar falso el conocimiento de Dios que dice tener esta nación.

El problema tiene analogías con la religiosidad de quienes reprimen y matan al pueblo que busca defender su vida. En Guatemala el General José Efraín Ríos Montt (1982-1983) en nombre de Dios mandaba a matar a los indígenas que se organizaban para exigir condiciones mínimas para sus vidas. En Nicaragua las fuerzas contrarrevolucionarias dicen actuar en defensa de Dios y la democracia cuando atacan con prioridad las cooperativas campesinas en las cuales los pobres tratan de defender sus condiciones de vida. Muchos llevan Biblias en sus mochilas y sin duda se sienten cruzados de la fe, defendiendo a Nicaragua del ateísmo de la revolución sandinista. De ahí la necesidad, tanto en Israel antiguo como en América Central hoy, de discernimiento del lenguaje y las prácticas religiosas.

Dentro de las varias prácticas religiosas de la nación, Oseas enfila críticas específicas contra “el becerro de Samaria” (8.5-6,=becerro de Bet-Aven, 10,5):

Ante el becerro de Bet-Aven adoran los habitantes de Samaria (6). Oseas 10,5.

¡Rechaza tu becerro, Samaria! (7)

Arde mi ira contra ellos,

¿Hasta cuándo no podrán ser inocentes en Israel? (8)

Y él, un artesano lo fabricó y no es Dios.

Será hecho pedazos el becerro de Samaria. (Oseas 8,5-6)

En el primer texto, Bet-Aven (=Casa de Pecado), que los Setenta trasliteran como Casa de On, es una distorsión del nombre de Betel (=Casa de Dios). Esto se confirma por el uso de la misma distorsión en la lista de 5,8, que va de sur a norte: Guibeá, Ramá, y “Bet Aven”. En el segundo texto, cuando se menciona el becerro de Samaria no puede ser otro que la conocida imagen de Betel. Después de que Jehú destruyó el templo de Samaria (2 Re 10,27) no sabemos que jamás se haya reconstruido.

Oseas sabe que en Betel Yavé se manifestó a Jacob (12,5), pero esto no basta para que sea legítimo el culto que allí se practica. Era, en tiempos de Oseas, el santuario principal del reino. Amós siempre lo menciona a la cabeza de los santuarios del reino (Amós 3,14; 4,4; 5,5-6). Era un santuario oficial, siendo por ello que el sacerdote Amasías no permitió allí críticas proféticas contra el rey (Amós 7,10-17).

Si comparamos las denuncias de Amós respecto a Betel con las de Oseas, lo más llamativo es el señalamiento por éste del becerro. Amós menciona sus altares y sacrificios, pero no parece haber tomado ofensa ante la imagen principal del santua-

5) Aquí me aparto de la posición de Hans Walter Wolff, quien en su excelente estudio. “Wissen um Got’ bei Hosea als Urform von Theologie”, en sus *Gesammelte Studien* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), págs. 182-205, propone que se trata únicamente del conocimiento técnico teológico e histórico que el sacerdote debía manejar en su enseñanza.

6) El singular “becerro” está apoyado en el texto de los LXX. El verbo (Yguro) es ambiguo. LXX traduce (paroi-késousin) en referencia a las peregrinaciones. Pero el verbo hebreo tiene también el significado “temer” además del “morar como extranjero” que está detrás de la versión de los LXX.

7) LXX leyó el verbo hebreo como imperativo; la vocalización del TM lo lee como perfecto. Seguimos a los LXX.

8) La lectura “en Israel” es la de los LXX; el TM, “porque desde Israel”, no da un sentido comprensible.

rio. Sabía que en el templo de Jerusalén, que para él era probablemente mayor que el de Betel, había querubines sobre el Arca de la Alianza, había doce toros que sostenían el mar de bronce (1 Re 7,25), y ésta estaba adornada con varias figuras incluyendo leones (1 Re 7,36). De modo que al sureño Amós no le llamó la atención la imagen del becerro.

En el norte, Oseas no estaba solo en su crítica a la imagen central del culto oficial. Dos tradiciones testifican el debate que se dio en torno a esta figura del becerro (*'eguel'*), la historia de la fabricación del becerro en el monte Sinaí (Ex 32), y el relato del establecimiento del reinado de Jeroboán (1 Re 12,26-33). Ambos textos son, en su forma actual, posteriores a Oseas siendo el primero de la redacción yehovista del Pentateuco (R<sup>JE</sup>, tiempos de sequías), y el segundo una redacción deuteronómica (Dtr1, fines del siglo VII).

Conviene comenzar nuestro análisis con el repudio de los becerros de Betel y de Dan en la historia deuteronómica (1 Re 12,26-33). Estos becerros fueron, según el juicio deuteronómico, “el pecado de Jeroboán con el que hizo pecar a Israel”, pecado en el cual le siguieron todos los reyes de Israel (1 Re 15,30.34; 16,7; 16,26; 2 Re 3,3; 9,9; etc.). Hasta el mismo Jehú, quien exterminó a los profetas de Baal y destruyó el templo de la ciudad de Samaria consagrado a ese Dios es condenado porque a pesar de haberse “portado bien haciendo lo recto a mis ojos”, con todo “no se apartó de los pecados con que Jeroboán hizo pecar a Israel” (2 Re 10,30-31). Para este juicio los deuteronomistas se apoyaron en el relato del pecado de Aarón en el asunto de un becerro de oro, cuya redacción es del tiempo de Ezequías. Acusaron a Jeroboán de hacer una imagen, de erigir “altos” (*bamot*), cosa que también hicieron los reyes de Judá, de haber puesto sacerdotes que no eran levitas, y de haber cambiado la gran fiesta del séptimo mes, al mes octavo. El problema parece un tanto inflado, considerando que se dice que por este pecado destruyó Yavé la nación.

Los historiadores cronistas ponen su posición, más clara y terminante que la deuteronómica, en boca del rey Abías.

¡Oídmme, Jeroboán y todo Israel! ¿Acaso no sabéis que Yavé, el Dios de Israel, dio el reino de Israel para siempre a David, a él y a sus hijos, con pacto de sal? Pero Jeroboán, hijo de Nebat, siervo de Salomón, hijo de David, se alzó en rebeldía contra su señor se juntaron con él unos hombres fatuos y malvados y prevalecieron sobre Roboán, hijo de Salomón, pues Roboán era joven y débil de corazón y no pudo resistirles. ¿Y ahora tratáis vosotros de poner resistencia al reino de Yavé, que está en manos de los hijos de David, porque vosotros sois una muchedumbre? Pero tenéis los becerros de oro que Jeroboán Os puso por dioses. (2 Cro 13,4-8)

Para los cronistas, la mera existencia de un reino de Israel que era independiente de la dinastía de David era una rebelión contra Yavé. De modo que los becerros tenían que haber sido imágenes de “otros” dioses.

Los historiadores deuteronómicos no tienen un juicio tan tajante sobre el reino de Israel. Jeroboán se alzó contra el linaje de David inspirado por Yavé a través del profeta Ajías (Texto Masorético 1 Re 11,29ss) o de Semafías (LXX 1 Re 12,24). Cuando estableció los becerros fue para representar al Dios que “te hizo subir de la tierra de Egipto” (1 Re 12,28). La base para el rechazo deuteronómico no es ni un reino rebelde (cronista) ni una imagen condenable (Oseas) sino la separación del único lugar de culto que Yavé había escogido entre las tribus de Israel, co-

sa articulada en la ley de Dt 12,1-12. El juicio deuteronomístico es, pues, que Jeroboán tenía la encomienda de Yavé de establecer una separación política del linaje del David, pero no debió romper la unidad del pueblo de Yavé en torno al templo de Jerusalén. La ley del único lugar de culto (Dt 12) surge probablemente en tiempos de Ezequías en el contexto de la lucha contra los “altos”. Responde, entonces, a las necesidades de una época muy posterior a la de Jeroboán. Pero tampoco es una perspectiva puramente judaica, que habría llevado a una posición como la de los cronistas. Es probable que incorpora las tradiciones que trajeron algunos de los refugiados de la destrucción de Samaria a Jerusalén en el año 722. Supone la incorporación de Betel al territorio asirio y no es, pues, una perspectiva disponible para Oseas. En su origen Betel era un santuario yavista inobjetable.

El relato del becerro hecho por Aarón en el desierto (Ex 32) no tiene un claro anclaje en las antiguas épicas del yavista (J) y el elohista (E). Pero en la redacción que combinó las dos (RJE) es el amarre que explica las dos tablas de la ley (Ex 20,1-17, presumiblemente E, y Ex 34,14-26, J). Son los levitas quienes asumen la tarea de imponer el castigo sobre los rebeldes, quienes fueron conducidos por Aarón. Algunos exégetas piensan que el núcleo primitivo de este relato era un relato etiológico de un legítimo culto yavista en torno a un becerro de oro (9). F.M. Cross opina, en su famoso estudio de las castas sacerdotales de Israel, que fueron los aaronitas quienes oficiaban en Betel (10). Aunque no hay suficiente evidencia para afirmar que así fue, es amplia la evidencia para asegurar que el becerro fue en un principio pieza central en un culto legítimo a Yavé. Los estudios de Treballe Barrera sobre el antiguo texto palestino que se preserva en la Septuaginta de 1 Re 12,24a confirman una legitimación yavista pre-deuteronomística de la rebelión de Jeroboán y su establecimiento del culto del becerro en Betel (11).

La restitución del culto de Betel por la dinastía de Jehú cuando extirparon a Baal de Israel confirma que en los tiempos de esta dinastía (841-752) seguía siendo un santuario de Yavé y de ninguna manera abierta a un culto a Baal. Entonces, ¿cuál es la objeción de Oseas a este culto de la imagen del becerro? Es un argumento iconoclasta, pues “un artesano lo fabricó y no es Dios” (8,6). Las objeciones al uso de imágenes en el culto no son una pieza central de la tradición bíblica. Los exégetas no han esclarecido la prohibición, “No te harás imágenes” en el Decálogo (12). Posiblemente Oseas esté tomando un elemento periférico en la tradición religiosa israelita y la está usando en su ataque a los reyes de Samaria a quienes el culto de Betel servía de legitimación. La oposición de Oseas a los reyes está ampliamente documentada, y la discutiremos más adelante en este trabajo. Puede ser que Oseas encontró útil recurrir al iconoclasmo para deslegitimar su culto, y de esa forma habrá

9) Es la posición del biblista mexicano José Loza, “Exode XXXII et la redaction JE”, *Vetus Testamentum*, XXIII (1973), 31-55.

10) Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel”, cap. 8 de su libro *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

11) Julio C. Treballe Barrera. *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2-12.14*, Salamanca, 1980.

12) Entre nosotros José Severino Croatto en un estudio cuidadoso, “La exclusión de ‘otros dioses’ y sus imágenes en decálogo”, *Revista bíblica*, 48 (1986), 129-39, presenta con gran fuerza un argumento de que la prohibición de imágenes siempre fue parte del mandamiento contra el culto a “otros dioses” y que, por lo tanto, no fue nunca un mandamiento independiente. La posición contraria está bien presentada por Walther Zimmerli, “Das zweite Gebot”, en su *Gottes Offenbarung: Gesamte Aufsätze zum Alten Testament* (München, 1963), págs. 234-48.

levantado esta tradición que más tarde se elaborará en una forma definitiva en Dt. 4, y que será posteriormente una pieza clave de la cultura islámica.

El mensaje de Oseas no puede analizarse en átomos que se puedan entender en aislamiento. No será posible comprender la profundidad del análisis del becerro de Samaria hasta que hayamos visto la crítica de Oseas a la monarquía de Samaria pues es en la existencia y naturaleza de la monarquía, que estriba la fuerza del ataque a los “dioses hechos con manos”.

Siguiendo con nuestra exploración del discernimiento de la práctica religiosa examinemos la crítica a los cultos de Baal. Para no confundirnos es importante no olvidar que la legitimidad de la dinastía de Jehú descansaba sobre su expulsión del culto de Baal de los círculos oficiales en Samaria. Desde el levantamiento de Jehú en el año 841, el culto a Baal era estrictamente local y/o privado, sin respaldo de la corona. Con todo esto, Oseas es testigo de que siguió siendo importante. Veamos algunos textos:

Los llamaba, y así se alejaban de mí,  
sacrificando a los baales, quemando a los ídolos. (11,2)

Cuando hablaba Efraim, cundía el terror,  
se había impuesto Israel,  
pero se hizo culpable con Baal, y murió. (13,1)

Se trata del culto con el cual los campesinos buscaban asegurar la lluvia y las otras condiciones necesarias para la fertilidad. De los textos mitológicos de Ugarit se confirma el papel de Baal como dios de la fertilidad. El culto de Baal entre los campesinos de Israel era antiguo. Joás de Abiézer en la tribu de Manasés, el padre del “juez” Gedeón, tenía un altar a Baal en su propiedad (Jue 6,30). Era, según parece, un miembro de la tribu de Manasés, y su altar era visto como natural por sus compatriotas. Se daba, pues, el fenómeno común en la religión de una dicotomía entre la religión pública y nacional, en la que Manasés se consagraba a Yavé y la religión local de los campesinos, en la cual se esperaba que Baal bendijera los cultivos.

Entre campesinos tradicionales, en muchas partes del mundo, las prácticas religiosas descansan en la analogía sentida entre la fertilidad de los campos y la sexualidad humana (13). Amós, quien por lo general se interesa poco en las prácticas religiosas de Israel, menciona de paso que “hijo y padre acuden á la misma moza, para profanar mi santo nombre, sobre ropas empañadas se acuestan junto a cualquier altar” (Amós 2,7-8). Oseas conoce prácticas similares:

De su madero preguntan, y su vara les enseña,  
porque un espíritu de prostitución los desvía  
y se prostituyen “de debajo de” su Dios.  
Sobre las cumbres de los montes sacrifican  
y sobre los cerros queman incienso,  
bajo la encina, el chopo y el terebinto  
¡qué grata es su sombra!

13) El asunto está bien interpretado por el gran erudito rumano, Mircea Eliade; “Agriculture and Fertility Cults”, cap.9 de su *Patterns in Comparative Religion* (Londres: Sheed & Ward, 1958). Existe una versión castellana de esta obra, cuyo original fue francés, bajo el título *Tratado de historia de las religiones* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954).



Por eso se prostituyen vuestras hijas  
 y vuestras nueras adulteran.  
 No visitaré a vuestras hijas cuando se prostituyan,  
 ni a vuestras nueras cuando cometan adulterio,  
 porque ellos con rameras se apartan,  
 con las “consagradas” sacrifican.  
 ¡Un pueblo que no entiende será destruido! (Os 4,12-14)

Las “consagradas” (*quedesót*) no se pueden interpretar sino como mujeres que en los santuarios locales (“bajo la encima, el chopo y el terebinto”) realizaban prácticas sexuales con la finalidad mimética de promover la fertilidad de los campos. Esta religión popular tiene para Oseas el defecto de que conlleva una disolución de las relaciones estables de la vida social. No castigará Dios el adulterio si en el culto se tolera que los jóvenes practiquen relaciones libres.

Además, y a un nivel más profundo de discernimiento, Oseas afirma que la “prostitución” no puede satisfacer su promesa. Es decir, la ganancia material que promete la prostitución —religiosa o secular— es efímera:

Se ha prostituido su madre, se deshonró quien los concibió, pues dijo:  
 Iré tras mis amantes, quienes me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas...  
 perseguiré a sus amantes y no los alcanzaré,  
 los buscaré y no los hallaré.  
 Entonces dirá: “Voy a volver a mi primer marido, que entonces me iba mejor que ahora (Os 2,7.9)

Para la ramera de la calle se trata de una observación fenomenológica. Mientras es joven y hermosa encuentra suficientes “amantes” que están dispuestos a satisfacer generosamente sus deseos. Pero llega un tiempo cuando perseguirá amantes y no encontrará quien le supla sus necesidades mínimas. Resulta entonces que la práctica de la prostitución no es capaz de cumplir su promesa. Más utilitario, si se quiere hacer el análisis en esos términos, resulta buscar un marido que aunque pueda quizás prometer menos cantidad de bienes será un compañero para toda la vida. Así la madre no se encontrará desprovista de los medios básicos para su vida y la de sus hijos.

Volviendo al análisis que hace Oseas de la religión popular campesina, el interpretarla bajo la imagen de prostitución sugiere la imagen alterna de la mujer casada como contraparte deseable. Oseas presenta, pues, a Yavé como un marido que, aunque no derrocha sobre su mujer todo el lujo que ella desearía, es un apoyo constante para ella en sus necesidades.

Por eso yo voy a seducirla;  
 la llevaré al desierto  
 y hablaré a su corazón.  
 Allí le daré sus viñas,  
 el valle de Akor lo haré puerta de esperanza,  
 y ella responderá allí como en los días de su juventud,  
 como el día en que subía del país de Egipto.  
 Y sucederá aquel día—oráculo de Yavé—



que me llamarás Marido mío,  
 y no me llamarás más Baal mío.  
 Apartarás los nombres de los Baales de tu boca  
 y no te acordarás más de su nombre. (Os 2,16-18)

La mención de llevar la mujer al desierto que recuerda el período de escasez en los inicios de la vida del pueblo de Israel puede entenderse también fenomenológicamente. En la vida conjunta de marido y mujer no es insoportable pasar por su tiempo de escasez. Tomando el profeta la imagen de prostitución que le sugiere la religión popular profundiza el sentido de la relación del pueblo de Israel con Yavé. Puede Yavé llevarlos nuevamente al desierto, pero aún allí plantará para ellos viñas que satisfarán sus necesidades en el largo plazo. La imagen sugerida por la religión popular ha permitido a Oseas crear un instrumento de análisis que rebasa en mucho las necesidades de su denuncia de este culto inútil para convertirse en un instrumento de análisis para la vida política y económica de la nación, cosa que exploraremos en los acápites siguientes. También sugiere la contra-imagen, la de una relación de marido y mujer para una vida nacional ordenada.

El libro de Oseas profundiza una ironía deliciosa al volcar la acusación de prostitución tomada del culto popular a Baal en contra de la dinastía de Jehú, cuya gloria es haber “exterminado a Baal en Israel” (2 Re 10,28). Según los redactores del libro, y conforme pusieron en el primer capítulo de la colección, Yavé mandó al joven profeta casarse con una ramera y criar hijos de prostitución. El nombre que Yavé dio al primogénito fue Yizreel “porque en breve castigaré la sangre de Yizreel contra la casa de Jehú y acabará el reino de Israel” (Os 1,4). Yizreel fue el lugar donde Jehú mató al rey apóstata Joram y a su madre la pagana por excelencia Jezabel. ¡Ahora a sus descendientes los acusa el profeta de prostituirse con Baal! Es preciso entender la ironía. La casa de Jehú en ningún momento estaba desviándose religiosamente tras Baal, cuya extirpación era su gloria. Pero en su vida política estaban prostituyéndose, buscando los amantes que más pudieran darles, “haciendo el Baal”. El nombre del primogénito de Oseas nos da confianza en leer como irónicas las acusaciones de baalismo, y con esta clave podemos pasar al discernimiento de la política.

## 1. Discernimiento de la política de Israel en el siglo VIII

El libro de Oseas es sumamente fértil en imágenes (torta no volteada, horno caliente, becerro rebelde, ramera, paloma ingenua, etc.), pero las imágenes más poderosas salen del análisis de la práctica religiosa. Prostitución, dioses hechos con manos, y adulterio/rebelión, son las imágenes dominantes en el pensamiento político de Oseas. En esta sección de nuestro estudio veremos la aplicación de estas tres imágenes al discernimiento de la vida política de la nación.

Es preciso recordar lo dicho antes sobre el período que va del año 752, cuando cayó la dinastía de Jehú hasta el año 722, cuando Samaria fue incorporada como provincia asiria. Durante los años 752-742 gobernó un tal Menajem, quien pagó tributo a Asiria para poder retener el poder (2 Re 15,19-20). Es probable que durante su reinado tuvo que contender con la oposición de Pékaj desde Galaad, donde con-

taba con el apoyo del rey arameo de Damasco (14). Con el apoyo de un contingente galaadita (2 Re 15,25) el poder en el año 740 y gobernó en un intento imposible de independencia hasta el año 732. Durante la incursión de Tiglat-Pileser III en el 734 perdió tres cuartas partes del territorio nacional. Esto permitió al grupo que pedía una política de sometimiento tomar nuevamente el poder en el año 732 con el rey Oseas.

Por este somero vistazo de los gobiernos durante estos últimos treinta años de Israel constatamos que fue el imperio el que determinó la vida política de la nación. Es un fenómeno análogo a lo que se ha vivido durante el siglo XX en América Central, donde el único esfuerzo serio y sostenido de crear una política soberana es la que empieza con el General Sandino y el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional. Veamos algunas expresiones de Oseas sobre la política internacional de Israel durante esos años:

Efraim se apacienta de viento, persigue al solano todo el día,  
multiplica mentira y engaño.

Hace alianza con Asiria y carga aceite a Egipto. (Os 12,2)

Pues que viento sembraron cosecharán la tormenta;  
tallo que no tendrá espiga y que no dará harina,  
y si la da, extraños se la tragarán.

Devoran a Israel,

está ahora entre las naciones como cacharro inútil.

Cuando ellos suben a Asiria— ¡onagro solitario! —

Efraim compra amores, aunque las naciones les den,

ahora los reunirá y pronto se retorcerán bajo la carga del rey  
de príncipes. (Os 8,7-10)

El orgullo de Israel testimonia contra él,  
pero no se vuelven a Yavé su Dios,

con todo esto, no lo buscan.

Efraim es cual ingenua paloma, sin cordura;

llaman a Egipto, acuden a Asiria.

Dondequiera que vayan, yo echaré mi red sobre ellos,

como ave del cielo los haré caer

y los visitaré por su maldad. (Os 7,10-12)

Aunque hay aquí varias imágenes para la inconstancia de la política de alianzas durante este período, el más fuerte es el de los amores comprados (Os 8,7-10). Puesto que Yavé es el que da constancia a la vida nacional, las alianzas son inútiles y no podrán impedir que Yavé atrape a Israel como pájaro en su red.

Como política alternativa al desastre de la conducción política de su tiempo, Oseas pide dejar de confiar en el poder extranjero y buscar fuerza en la propia tradición, especialmente en Yavé “tu Dios desde el país de Egipto; no conoces otro

---

14) Oded, *op. cit.*, interpreta de esta forma el dato de los veinte años de reinado que se le adjudican a Pékaj en 2 Re 15,27, dato imposible de meter en la secuencia de reinados en Samaria.

Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo” (Os 13,4). Cuando Israel vuelva de corazón, dirá:

Asiria no nos salvará,  
no montaremos a caballo,  
no volveremos a llamar dios  
a la obra de nuestras manos. (Os 14,4)

Aquí, a las otras imágenes de la inconstancia de las alianzas con el imperio (prostitución, paloma sin sentido) el profeta añade el culto a la obra de las manos. José Luis Sicre ha explorado productivamente el tema de las alianzas y el armamento como dioses falsos en la predicación de los profetas de Israel (15). La idea parece ser que únicamente Yavé es fuente confiable de salvación para Israel, y cuando la nación abandona sus propios recursos para contar con la protección de los imperios pierde la seguridad que buscaba.

La prostitución, aludida en 8,7-10 que citamos anteriormente, es la imagen más fuerte de condena a una política de alianzas. Cuando se añade a esto la imagen de la alianza con Asiria como un dios hecho con manos que no puede salvar, tenemos los elementos necesarios para comprender la crítica de Oseas. Las alianzas no son alianzas cualesquiera; se trata de alianzas con potencias con ambiciones imperiales, Asiria en primer lugar. Es como la ramera que puede por un tiempo sacar de un millonario un beneficio que excede en mucho sus propios recursos. Pero llegará el día en que el millonario perderá interés y buscará otras amantes más jóvenes o más excitantes. Entonces la alianza hecha con esfuerzo diplomático (con manos) de la cual se esperaba salvación no rendirá más el beneficio.

No parece indebido en este contexto recurrir para la interpretación del profeta a la lucha centroamericana por defender nuestra soberanía. Confiar en Yavé para su salvación, depender del primer marido de los días de la liberación de Egipto, puede no dar beneficios tan grandes e inmediatos, pero a largo plazo ofrece la única garantía de que los intereses nacionales serán respetados. Puede exigir disciplina (amores con Yavé en el desierto, 2,16, ver 3,4-5), pero no hay otro camino hacia una salvación verdadera y estable.

Vinculado con el error de poner la seguridad nacional en las alianzas con el imperio está el problema de poner la confianza en las armas de guerra. Dice Oseas:  
Olvida Israel a su Hacedor,  
edifica palacios;  
Judá multiplica ciudades fortificadas.  
Yo enviaré fuego contra sus ciudades  
que consumirá sus fortificaciones. (Os 8,14)

Para un pueblo pequeño como Israel las fortificaciones son, por supuesto, indispensables. El problema no está en armarse para la defensa, sino en “olvidarse de su Hacedor”. Las poderosas armas pueden venir a mirarse como la seguridad de la nación y esto es un grave error, el error de esperar la salvación de las obras de las

15) José Luis Sicre. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1979.

manos. En los orígenes de Israel la defensa había recaído en las milicias populares, los campesinos armados que respondieron al llamado de líderes como Débora y Gedeón (16). Venían “en ayuda de Yavé” (Jue 5,23) y Yavé entregaba en sus manos a sus enemigos, de modo que hasta las estrellas luchaban por ellos (Jue 5,20). Esta verdad de que la defensa del pueblo está en su propia voluntad de lucha se simboliza en América Central con la pedrada con la que Andrés Castro inició la batalla de San Jacinto con el invasor yanqui en 1856. Pero la crítica de Oseas a la conducción política de Israel llega a un nivel estructural con su ataque a los reyes, y en última instancia a la misma institución de la monarquía. Citamos algunos textos:

Se nombraron reyes, pero no vino de mí;  
se hicieron príncipes, y yo no lo supe.  
De su oro y su plata se hicieron imágenes  
—para ser destruidos. (Os 8,4)

Tu destrucción, Israel—pues en mí está tu socorro—  
¿Dónde está tu rey que te salve,  
en todas tus ciudades?  
Que te gobierne aquél de quien dijeron (17),  
“ ¡ Dame un rey y príncipe! “  
Te doy un rey en mi cólera  
y lo quito en mi ira. (13,9-11)

Los reyes son, en la opinión teológicamente formada del profeta, ilegítimos porque su nombramiento no fue por Yavé. Podría pensarse que esto es una alusión no más a los reyes que surgieron en esos tiempos por los golpes de estado. Pero, continúa el profeta, aún cuando Yavé los hubiera nombrado (como Jehú, que fue ungido rey por orden del profeta Eliseo) fue una respuesta encolerizada a las demandas del pueblo. Existen claras afinidades entre Oseas 13,9-11 y el famoso texto de 1 Sam 8,4-17, pero al no saber la fecha de origen de éste lo más que podemos decir es que ambos surgen del mismo contexto sociopolítico, o la misma corriente de pensamiento político.

Oseas, que gusta de rescatar la tradición histórica de su pueblo, profundiza su crítica a los reyes con alusiones a Guilgal y a Guibeá:

Toda su maldad apareció en Guilgal,  
sí, allí les cobré odio.

Por la maldad de sus acciones,  
de mi casa los expulsaré;  
ya no he de amarlos más:  
rebeldes son todos sus príncipes. (Os 9,15)

Desde los días de Guibeá has pecado, Israel (18),  
¡allí se han plantado!

16)Ver Jorge Pixley, “Fuerzas militares y pueblo de Dios en la Biblia”, en mi *Biblia y liberación de los pobres. Ensayos de Teología bíblica latinoamericana* (México Centro Antonio de Montessinos, 1986), págs. 93-114.

17) En la literatura de esta línea seguimos a los LXX; el TM supone otra vocalización del mismo texto.

18) Nos atenemos al TM; LXX no piensa en el nombre propio “Guibeá” sino toma la palabra como sustantivo común, “cerros”.

¿No los alcanzará en Guibeá la guerra,  
a los hijos de la injusticia? (Os 10,9)

Podría pensarse que el pecado de Guibeá sea una alusión al crimen de los benjaminitas perpetrado con la concubina del levita (Jue. 19); ésta parece ser la referencia en Os 9,9. Pero Guibeá era también la ciudad de Saúl, el primer rey de Israel. Y la referencia a Guilgal, la ciudad donde fue proclamado Saúl como rey sobre Israel (1 Sam 11,15), es inconfundible. De allí salieron los “rebeldes” de los príncipes.

No creo que nos equivocaremos si colocamos a Oseas dentro de la corriente de pensamiento político israelita que interpretaba la monarquía como un rechazo del reinado de Yavé. Aquí entra la fábula de Jotam (Jue 9,7-15) y la corriente principal del complicado texto de 1 Sam 8-12 que reflexiona sobre la institución monárquica. Esta corriente política nace de la experiencia originaria de Israel como una alianza de tribus rodeada por monarquías cananeas. Es, pues, parte de la misma identidad nacional israelita. Es llamativo que Oseas plantee este asunto en un momento de la vida nacional cuando la supervivencia misma de la nación estaba en juego. Para el profeta es la fidelidad a su propia historia y al Dios que guió esa historia desde sus orígenes lo que mayores garantías ofrece para la sobrevivencia. Contrario a la sabiduría común de cerrar filas ante la amenaza exterior, Oseas pone en duda la legitimidad de la conducción política nacional. Su falta de legitimidad data ya de tres siglos, cuando Israel en rebeldía contra el Dios de su salvación exigió para sí reyes como todas las naciones. Que últimamente esos reyes hayan jugado el futuro de la nación en alianzas con el imperio, dioses hechos por sus manos, solamente lleva a su culminación la rebeldía inicial de haberse puesto reyes, en contra de la voluntad de su único salvador Yavé.

### 3. Discernimiento de la vida económica

Amós es testigo de las enormes diferencias sociales que separaban a los ricos de Samaria de la muchedumbre pobre de los pueblos en Israel durante el siglo VIII. Veamos un texto suyo:

¡Vosotros que creéis alejar el día funesto,  
y hacéis que se acerque un estado de violencia!

Acostados en camas de marfil,  
arrellanados en sus lechos,  
comen corderos del rebaño  
y becerros sacados del establo,  
canturrean al son del arpa,  
se inventan, como David, instrumentos de música,  
beben vino en anchas copas,  
con los mejores aceites se ungen,  
mas no se afligen por el desastre de José. (Amós 6,3-6)

La confirmación arqueológica de este estado social es el descubrimiento de casas más grandes que las anteriores, con una cerámica de buena calidad. Hay po-

cas construcciones de muros y edificios públicos pero lujosas casas particulares (19).

Las implicaciones sociales del lujo nos lo presenta Amós en un justamente afamado oráculo que incluye a las mujeres de la alta sociedad en la culpa por la explotación de los pobres:

Escuchad esta palabra, vacas de Basán,  
que estáis en la montaña de Samaria,  
que oprimís a los débiles,  
que maltratáis a los pobres,  
que decís a vuestros maridos: “¡Traed, y bebamos!” (Amós 4,1)

A juzgar por las acusaciones de Amós, los beneficiarios de este lujo eran en primer lugar los comerciantes (Amós 8,4-8; 2,6).

La situación de una economía nacional que explotaba a los campesinos para beneficio de las élites urbanas no escapó a la atención de Oseas:

Canaán tiene en su mano balanzas tramposas,  
es amigo de explotar.  
Y Efraim dice: “Sí, me he enriquecido,  
me he fraguado una fortuna”.  
¡Ninguna de sus ganancias se hallará,  
por el pecado de que se ha hecho culpable! (20) (Os 12,8-9)

Canaán aquí tiene doble sentido, al referirse a los cananeos (=no israelitas que vivían en la tierra) y también a los comerciantes. Como Amós, Oseas también piensa que los comerciantes, cuyas lujosas casas están a la vista, son los opresores en primera instancia. La palabra de juicio con la seguridad de que sus ganancias desaparecerán, es la Palabra autorizada de Yavé.

La prostitución es una imagen apropiada para este comercio despiadado que efectivamente genera riquezas, aunque asegure el profeta que son riquezas efímeras:

No te regocijes, Israel,  
no te jubiles como los pueblos,  
pues te has prostituido, lejos de tu Dios,  
y amas ese salario sobre todas las eras de grano.  
Ni la era ni el lagar los alimentarán,  
y el mosto los engañará.  
No habitarán en la tierra de Yavé:  
Efraim volverá a Egipto,  
y en Asiria comerán viandas impuras. (Os 9,1-3)

“Amar al salario” es lo que lleva a quienes controlan la riqueza del país a buscar cómo seguir enriqueciéndose sin tomar en consideración el efecto que esto produce sobre la población en general. “Volver a Egipto” no es solamente un anuncio de las realidades políticas de la época, sino también una alusión a las tradiciones del

19) Me apoyo en el trabajo inédito de H. Darrel Lance, “Israelite Society as Reflected in Excavations of Eighth Century Cities”.

20) La traducción es la de la Biblia de Jerusalén. Las últimas dos líneas traducen el texto de Los LXX; el texto del TM es incoherente.

desierto, donde los rebeldes quisieron volver a la esclavitud (Nú. 14,1-4, J). Asiria era la gran potencia, y “comer viandas en Asiria” era una posibilidad real que estaba a la vista. Oseas culpa la prostitución económica de los ricos con apresurar ese peligro. En América Central la base para afirmaciones análogas es clarísima. Los ricos son los agentes de las corporaciones norteamericanas o quienes se dedican al comercio de exportación e importación, quienes desean mantener relaciones buenas con el imperio, lo cual supone relaciones de venderse en las condiciones que el imperio imponga. Es probable que una lógica similar se pudo aplicar a los comerciantes de aquel tiempo. Pero al convertirse en “vendepatrias” acercaban el momento en que Asiria terminaría con toda pretensión de independencia nacional.

Pero Oseas detecta que no se trata de un problema únicamente de Israel; en Judá también existe un “espíritu de prostitución”:

Yo conozco a Efraim,  
e Israel no se me oculta.  
Si tú te has prostituido, Efraim,  
e Israel se ha contaminado.  
No les permiten sus obras volver a su Dios,  
pues un espíritu de prostitución hay dentro de ellos,  
y no conocen a Yavé.  
El orgullo de Israel testifica contra él;  
Israel y Efraim tropiezan por sus culpas,  
y también Judá tropieza con ellos.

Han sido infieles a Yavé,  
han engendrado hijos bastardos;  
pues ahora los va a devorar el novilunio  
juntamente con sus campos. (Os 5,3-5,7)

No conocer a Yavé es permitir que un espíritu de prostitución se poseione de (los ricos de) Israel y de Judá. Sin duda el problema era similar para Aram, Moab, Filistea y los demás pueblos, pues el comerciante fácilmente permite que el logro de réditos se anteponga a otras consideraciones. En Judá como en Israel la defensa de la patria, la defensa de los intereses del pueblo, estaba unida a la fidelidad a la fe en Yavé que los redimió de la casa de servidumbre en Egipto. El pasado común pudo servir para una política común de rescate de la nacionalidad, pero Israel y Judá habían engendrado hijos bastardos, gente que no conocía a sus padres, Moisés, Débora, Gedeón, etc.

Esta prostitución en las economías de Israel y de Judá significaba la explotación de los pobres, “perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre que sucede a sangre” (Os 4,2). El profeta opina que una economía justa solamente se podrá lograr volviendo a las tradiciones nacionales de Yavé el Dios justiciero y salvador desde Egipto:

Yo te desposaré conmigo para siempre;  
te desposaré conmigo en justicia y en derecho,  
en amor y en compasión,  
te desposaré conmigo en fidelidad,  
y tú conocerás a Yavé. (Os 2,21-22)



La justicia, el derecho, el amor y la compasión son límites para la búsqueda desenfrenada de lucro. Detrás de estas abstracciones están las vidas de los pobres, aquellas vidas que, en las palabras de Amós, “se venden por un par de sandalias” (Am 2,6). Volver a Yavé como único Dios y “desposarse” con Yavé significaría sacrificar la posibilidad de lucrarse con la explotación del pobre. Las leyes de Yavé, toda la tradición sináptica, plantea la obligación de defender al huérfano, la viuda y el forastero (Ex 22,20-24).

#### 4. Prospectiva para Israel, según el profeta

Oseas quiere que su pueblo vuelva a las raíces de su nacionalidad y abandone la búsqueda desenfrenada de cualquier política oportunista que ofrece una salida de su difícil situación. Y en la raíz misma de Israel está “Yavé tu Dios desde el país de Egipto; no conoces otro Dios fuera de mí, no hay salvador más que yo; yo te conocí en el desierto” (Os 13,4-5). Es en una relación exclusiva con Yavé, que es una alianza en analogía al pacto matrimonial, que Israel podrá recuperar su vida nacional. Yavé es un Dios anterior a Israel, no como los dioses “hechos con manos” que los líderes se han buscado en las fortificaciones y las alianzas con Asiria, ni como los dioses de la fertilidad que dominan la vida cotidiana de los campesinos. A Yavé ni los líderes ni los campesinos lo inventaron, pues es anterior a la misma existencia de la nación y ésta debe a Yavé su ser.

La experiencia del sandinismo ha sido que la soberanía se construye y se defiende rescatando la historia y la cultura. Después del triunfo de la revolución en Nicaragua se han “descubierto” poetas, héroes nacionales y hasta lenguas y grupos étnicos que antes no se conocían. Existe la convicción de que la nacionalidad nicaragüense se construirá rescatando el pasado desconocido y no suprimiendo aquello que no sea compatible con una idea preconcebida de lo que constituye la nacionalidad nicaragüense. Con la nacionalidad no se juega por conveniencias oportunistas. No se “hace con manos”. Se descubre, se respeta, y se cultiva. De todos los profetas de Israel, Oseas es quien más alusiones hace al pasado. Base de ese pasado nacional es Yavé salvador, pero para conocer a este Yavé se requiere conocer a Jacob, conocer la historia de la destrucción de Admá y Seboyim, saber lo que pasó en Guilgal y Guibeá, etc. Y no se puede dejar de lado la gran tradición legal del Sinaí, que constituyen las exigencias que Yavé dio en un principio a su pueblo. Cuando los sacerdotes enseñen estas exigencias y cuando los líderes los respeten habrá “conocimiento de Dios” en esta tierra.

Partiendo de su imagen-base de la prostitución en contraste con el matrimonio, Oseas prevé un período de disciplina nacional para superar los desajustes del desenfreno político, económico y cultural. Esto lo presenta el profeta dramáticamente con una anécdota autobiográfica:

Yavé me dijo: “Ve otra vez, ama a una mujer que ama a otro y comete adulterio, como ama Yavé a los hijos de Israel, mientras ellos se vuelven a otros dioses y gustan de las tortas de uva”. Yo me la compré por quince siclos de plata y carga y media de cebada Y le dije: “Durante muchos días te quedarás quieta sin prostituirte ni ser de ningún hombre, y yo haré lo mismo contigo”.

Porque durante muchos días se quedarán los hijos de Israel sin rey ni príncipe, sin sacrificios ni estela, sin efod ni terafim. Después volverán los hijos de Israel;

buscarán a Yavé su Dios (y a David su rey) (21), y acudirán con temor a Yavé y a sus bienes en los días venideros. Os 3,1-5.

Oseas prevé un tiempo de carencias, una nueva etapa del desierto (Os 2,16), durante la cual se vaya purificando la relación entre Yavé y su pueblo que había quedado estropeada por las prostituciones de los israelitas, tanto los líderes políticos y comerciales como los mismos campesinos. No se puede esperar que el marido engañe a su mujer como sus amantes, y menos después de su conducta desenfrenada. Solo que la relación matrimonial asegurará a la nación una estabilidad y una seguridad que justifican que se acepten las disciplinas que exige una restauración de la nacionalidad.

Lo más sorprendente e importante del esfuerzo de prospectiva teológica de Oseas es su rescate de la unidad de Israel con Judá. El siglo VIII comenzó con una terrible guerra entre estas naciones “hermanas”, guerra que terminó con un saqueo de Jerusalén por el ejército de Joás, rey de Israel, y la captura de un gran número de rehenes, entre ellos el rey Amasías (2 Re 14,11-14). Y durante la vida de Oseas hubo otra guerra, la llamada Guerra Siro-efraimita que enfrentó a Pékaj de Israel con Ajaz de Judá en el año 734.

Pero, a pesar de estos confrontamientos, Oseas rescata la unidad israelita que incluye en sus horizontes a Judá. El texto clave es Oseas 2,1-2 (22).

Y será el número de los hijos de Israel como la arena del mar que no se puede contar ni numerar. Y sucederá en el lugar donde se les dijo “vosotros no sois mi pueblo” se les dirá “hijos del Dios vivo”. Y serán reunidos los hijos de Judá y los hijos de Israel a una, y pondré sobre ellos una cabeza, y subirán de la tierra, pues grande es el día de Yizreel.

Yizreel (= Dios sembrará) significará la restauración de la unidad original de tiempos de Moisés y luego de David. La palabra “cabeza” se escoge para no tomar las prerrogativas de Yavé, el único Rey de Israel.

El horizonte de la predicación de Oseas, en consecuencia con su visión del futuro, abarca los dos países cuya unidad propugna. Nueve veces menciona Oseas a Judá en conjunción con Efraim o Israel como objeto del castigo de Yavé (5,5.12.13.14; 6,4.10-11; 8-14; 10,11; y 12,3). Una vez denuncia a Judá en particular por violar los límites territoriales de Israel aprovechando el ataque asirio contra éste (5,10) (23). Estas referencias a Judá no deben considerarse glosas a la redacción judaíta. (Las muestras de actividad redaccional judaíta son 1,7; 3,5 (David); 4,15, y 12,1).

## Conclusión

Oseas es un libro difícil. No podemos pretender haber resuelto sus problemas. Pero creemos que esta lectura desde Centroamérica logra plantear posibles soluciones a varios de los enigmas del libro. Israel vivía bajo la sombra de un gran impe-

21) La frase que hemos puesto en paréntesis parece ser una adición hecha por los redactores judaítas de libro de Oseas. Es inverosímil que Oseas piense que Israel debía buscar “a David su rey”.

22) Este oráculo, frecuentemente tomado como secundario, fue rescatado por Hans Walter Wolff en su excelente estudio, “Der grosse Jesreeltag (Hosea 2,1-3)”, en sus *Gesammelte Schriften* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), págs. 151-81.

23) Siguiendo la interpretación de Albrecht Alt, “Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung”, en sus *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vo. II, págs. 163-87.

rio. La división entre Israel y Judá no podía resistir una seria lectura de sus respectivas historias nacionales. El rescate de su identidad nacional junto con el control de su destino era su única salvación. Nuestra situación en América Central, nos permite gozar de una sensibilidad a estos temas.

## JACOB EL PEQUEÑO VISIONES EN AMOS 7-9

*En homenaje al Pastor Werner Fuchs*

### 1. La Escritura: memoria de los pobres

En América Latina la Biblia está siendo redescubierta. Ella es leída con fervor. Es símbolo y alimento del nuevo modo de ser de toda la Iglesia. Las comunidades cristianas se nutren y se animan, leyendo y celebrando la historia bíblica.

Este redescubrimiento muestra una nueva manera de comprender la Escritura. Se experimenta una nueva aproximación a los textos. Se abren nuevas puertas. Paso a caracterizarlas, aunque de manera muy breve. La nueva lectura es, en primer lugar, profundamente litúrgica. Está enraizada en la convivencia de la comunidad, en su canto, en su oración, en su eucaristía. No fue concebida en el academicismo o en el mundo racional. Su cuna es la liturgia comunitaria.

Proviene de la práctica de la comunidad y a ella se dirige. Son las luchas por la tierra y por el techo las que, entre nosotros, empujan y animan a redescubrir la historia bíblica. Es la opresión de la mujer pobre y la explotación de la clase trabajadora las que dirigen la óptica de lectura. Ellas reivindican una interpretación que parta de lo concreto y de lo social, de los dolores y utopías de la gente latinoamericana. Las luchas de nuestros pueblos fermentan y maduran el nuevo modo de leer. Y, en fin, emerge un nuevo portador de la interpretación. Mujeres y hombres empobrecidos se hacen sujetos de la lectura. Los empobrecidos son los nuevos agentes, los nuevos hermeneutas. La Escritura es memoria de los pobres.

Estas son algunas de las nuevas puertas que las comunidades van abriendo. Hay otras más. Aquí sólo quise aludir a esta nueva experiencia que nos marca en América Latina.

Esta lectura litúrgica, práctica y popular, incide sobre el estudio de la Escritura. Plantea nuevas cuestiones a los asesores. Traza nuevas exigencias al estudio. En la medida en que estudio y asesoría quieran ser solidarios y eficaces en medio de la iglesia de los pobres, pasarán a recrear el saber bíblico en medio de la práctica de las comunidades. Esta es una nueva exigencia. Sólo paso a paso podremos responder. Se trata de un camino por andar. En cada nueva curva del trayecto, se abrirán otros horizontes.

Seguidamente, nos pondremos a caminar en compañía de Amós 7-9. En estos capítulos atenderé a las visiones. El acceso a ellas estará marcado por un doble enfoque. Estaré tomando en cuenta el redescubrimiento bíblico que toma cuerpo en

nuestra América Latina, cuanto consideraré la praxis histórica en la cual los textos en cuestión fueron formulados. Entiendo que esta manera de abordar el texto desde lo concreto, promueve la solidaridad con los oprimidos. Deletrea su dolor. Sensibiliza con su esperanza.

## 2. El contexto literario de las visiones

Me propongo privilegiar un enfoque. Pretendo concentrar la atención en algunos versículos. Se trata de un recurso metodológico. No deseo excluir otros abordajes ni dejar de considerar el contexto literario de estas visiones de Amós 7-9. Solamente estoy circunscribiendo la peculiaridad de este ensayo.

El lugar de las visiones dentro del libro es, sin duda, en verdad significativa.

Al final, en los capítulos 7-9, nos encontramos con cinco visiones (7,1-3; 7,4-6; 7,7-9; 8,1-3; 9,14) y diversas complementaciones. Después de la tercera visión (7,7-9), se da una interrupción. Hay intercalada una narración acerca del conflicto entre Amós y Amasías, en Betel (7,10-17). También después de la cuarta visión (8,1-3), hay otra interrupción. Se haya intercalada una colección de dichos que presenta escenas de la opresión a los pobres y de la destrucción de los opresores (8,4-14). Y lo mismo después de la quinta y última visión (9,14) se hacen enmiendas. Le siguen expresiones himnicas (9,5-6) que, ciertamente, tienen la función de cerrar el conjunto. Similar papel desempeñan los dos dichos proféticos de 9,7-8. 9-10. Ambos son en verdad radicales contra el “reino pecador” y la “casa de Israel”. Reafirman y sintetizan lo que es pormenorizado en el resto de los capítulos 7-9.

En estos capítulos, las visiones funcionan como columna dorsal. Representan su base. Es lo que se puede ver al esquematizar el conjunto:

7,1-3	primera visión
7,4-6	segunda visión
7,7-9	tercera visión
	7,10-17 narración
8,1-3	cuarta visión
	8,4-14 colección de dichos
9,1-4	quinta visión
	9,5-6 himno
	9,7-10 dichos

Aquí se ve que las visiones hacen las veces de hilo conductor. Narración, himno y dichos, son agregados. Pero, ciertamente, no son intercalaciones casuales. Solamente las tres últimas visiones poseen agregados. Diría que se trata de una especie de comentarios explicativos. La narración del conflicto entre Amós y Amasías (7,10-17) ejemplifica el sentido de la tercera visión (7,7-9). La colección de dichos (8,4-14) que acompaña la cuarta visión (8,1-3), explica la razón de la destrucción anunciada: los palacios serán destruidos (8,1-3), porque promueven la opresión de los pobres (8,4-6). Además de lo dicho, 8,4-14 también prepara la quinta visión al enunciar el fin del culto. Y esta quinta y última visión (9,1-4) es completada por el himno que enaltece a Yahvé (9,5-6). Pienso que los dichos en 9,7-8 y 9,9-10 no sólo tienen en mente la última visión, sino la totalidad de los capítulos 7-9.

Por lo tanto, la disposición literaria de estos tres capítulos no es para nada accidental. Tiene sus intenciones. Persigue propósitos peculiares que si ahora no profundizo, no es porque niegue su relevancia. Si los dejo fuera del enfoque principal es para poder dar más atención a las visiones que, en última instancia, constituyen el fundamento de estos capítulos. Merecen, pues, atención especial. De su comprensión, en buena medida, depende que se entienda el conjunto.

Aparte de este contexto literario más inmediato, la totalidad del libro tiene también su relevancia para las visiones. La primera frase del libro se refiere a ellas. El título anuncia: “Palabras que Amós vio” (1,1). Recién en los capítulos 7-9, aparecen estas “palabras vistas” por Amós. Aquí incluso es llamado “vidente” (7,12). Luego, el título del libro remite ya a las visiones.

Además de este detalle, hay otro factor que evidencia la importancia de las visiones para la totalidad del libro. En los textos que preceden a los capítulos 7-9, Amós se autodefine como “mensajero”. Esto es lo que se deduce de la fórmula introductoria: “Así ha dicho Yahvé” (1,3,6; 3,12; 5,16; etc.). Los mensajeros acostumbran presentarse de esa manera (Gn 32,3-6). Amós es uno de estos mensajeros que habla en nombre de otro. En 3,8, incluso se nos dice que ello lo hace bajo coacción: “Si el león ruge, ¿quién no temerá? Si habla Yahvé Dios, ¿quién no profetizará?”. Ahora bien, las visiones de nuestros capítulos 7-9 muestran por qué Amós tiene que hablar. Evidencian porqué es mensajero. ¡Habla porque vio! ¡Es mensajero porque es visionario! Por lo tanto, los capítulos 1-2 y 3-6 son iluminados por las visiones de los capítulos 7-9.

En fin, no se puede dejar de anotar que los capítulos 7-9 parecieran ser una cierta sinopsis de los precedentes. El profeta nos es mejor presentado, ya sea en sus experiencias visionarias, ya sea en su confrontación con Amasías. Su crítica social es reforzada mediante una parcial repetición de su defensa de los pobres (8,4-6, semejante a 2,6-8). Y en particular, el mensaje profético es concentrado en torno a dos cuestiones centrales: ¡negación del templo y del reinado! Los capítulos 7-9, de hecho, ¡condensan el libro! En consecuencia, las visiones requieren ser leídas en este contexto más amplio.

Evidentemente, las vinculaciones contextuales de las visiones ni de lejos quedan agotadas con las observaciones hechas. Pero, como no se trata de nuestro enfoque principal, puedo darme por satisfecho. En todo caso, dejamos constancia de que es muy válido observar las conexiones de las visiones con su contexto literario menor (capítulos 7-9) y mayor (todo el libro). Y, por último, hemos podido constatar que estas cinco visiones, las cuales pretendo analizar con más detenimiento, desempeñan un papel especial en Amós.

Pasemos, pues, a las visiones en Am 7-9. Las dos primeras son semejantes. Pueden ser agrupadas.

### **3. “Se arrepintió Yahvé”**

Las dos primeras visiones forman un conjunto. Forma y contenido lo evidencian. Pienso que incluso una primera lectura de estos versículos permite percibirlo. Pasemos, pues, sin demora a la traducción. (Recuerdo que tanto en estos versículos cuanto en las demás visiones, existen problemas de crítica textual. Los pormenores pueden ser examinados consultando la bibliografía mencionada al final de este ensayo).

1 Así me hizo ver mi Señor Yahvé: He aquí que alguien criaba langostas cuando comenzaba a crecer el heno tardío. He aquí que era el heno tardío después de la siega del rey. 2 Cuando ellas pretendían terminar de consumir la hierba de la tierra, yo dije: “Mi Señor Yahvé, ¡perdona, por favor! ¿Quién levantará a Jacob? ¡Pues él es pequeño!” 3 Se arrepintió Yahvé de esto. “No será”, dijo Yahvé.

4 Así me hizo ver mi Señor Yahvé: He aquí que alguien (mi Señor Yahvé) llamaba para juzgar con fuego. Cuando había devorado el gran abismo y consumiría la herencia, 5 yo dije: “Mi Señor Yahvé, ¡para, por favor! ¿Quién levantará a Jacob? ¡Pues él es pequeño!” 6 Se arrepintió Yahvé de esto. “Tampoco esto acontecerá”, dijo mi Señor Yahvé. (Am 7,1-3.4-6)

En ambas visiones las amenazas son suspendidas. “No acontecerá” es el veredicto final sobre las langostas y el fuego avasallador. Hay, pues, perdón. Las intercesiones del profeta son atendidas. En la primera visión, la intercesión está expresamente formulada como pedido de perdón. Ya en la segunda, asume contornos más incisivos. No es pedido. ¡Es apelación! “¡Para, por favor!”.

En las dos ocasiones el argumento es el mismo: “¿Cómo subsistirá Jacob? ¡El es pequeño!” La pequeñez de Jacob motiva la intercesión profética. Y es ella también la que motiva el arrepentimiento y la compasión divinos. La profecía evoca la pequeñez. El perdón la trae a la memoria del propio Yahvé. En todo caso, esta referencia a la pequeñez de Jacob es decisiva para que cese la plaga de langostas y el fuego devastador. ¿Y quién es este pequeño Jacob?

La respuesta, primeramente, tendrá que ser buscada en las propias visiones. Esto podría no ser tan fácil. Las visiones juegan con figuras. Su lenguaje no deja de tener aires enigmáticos. Pero, esto no sucede con las dos que tenemos frente a nosotros. En ellas predomina lo concreto. Permiten que se identifique quién está siendo amenazado y, en virtud de la intercesión profética, perdonado.

La primera indudablemente nos conduce al mundo de los campesinos. Nos sitúa en el ámbito de su producción. El rey “segará” el primer plantío. Esta “siega del rey” es la pretensión de la realeza de confiscar directamente la producción campesina en situaciones de crisis (1 Re 18,5) o de hacerla tributar regularmente (1 S. 8,10-17). La “siega del rey” absorberá la primera planta, la más rentable. Queda a Jacob, y esto es, a los labradores, el “heno tardío”, la planta de la tarde, menos rentable que la primera. Y esta pasa a sufrir la amenaza de las langostas. Estas ponen en peligro la “planta de la tierra”. En este caso, “planta” es el cereal y la demás vegetación del campo. Y la “tierra” es aquí sinónimo de roca. En suma, la primera visión tiene como tema la amenaza a los resultados del trabajo de los campesinos. ¡La producción está en juego!

La plaga de langostas es suprimida: “no sucederá”. Lo mismo no sucede con la “plaga” de la “siega del rey”. Esto sorprende, pero sólo en un primer momento, pues a partir de la tercera visión estará en discusión precisamente esta “plaga del rey”.

Las comunidades cristianas se nutren y se animan, leyendo y celebrando la historia bíblica.



La segunda visión nos transporta al contexto de la roca. Se refiere a una amenaza todavía más radical para la sobrevivencia del pequeño Jacob, esto es, del campesinado. A Amós le es dado ver una sequía colosal. Se secan las aguas del “gran abismo”. En la cosmovisión de la época, este es el océano debajo de la tierra. Son las aguas del subsuelo, tan decisivas en Palestina para la sobrevivencia en el verano, en los meses de sequía. Una vez “devorado” el “gran abismo”, las condiciones mismas de trabajar y de producir se ven afectadas. La “herencia” pasa a estar en peligro. Aquí, esta “herencia” es la parcela de tierra a disposición de un clan agrícola (1 Re 21,3). Es lo que la primera visión designara como “la tierra” (v. 2). Es el medio de producción.

Por lo tanto, las dos primeras visiones se sitúan en el ambiente de la roca. En la primera está en juego la producción de la gente del campo, su “heno tardío”. En la segunda, lo que está en peligro es su propio medio de producción, su “herencia”. Las amenazas que sobrevendrían de una “bandada de langostas” y del fuego al consumir el “gran abismo”, son suspendidas por Yahvé, sensible a los clamores de profeta. Así, pues, Yahvé y su profeta son defensores del pequeño Jacob, que es el campesinado amenazado por las adversidades de la naturaleza y por las “siegas del rey”. Es lo que se lee también en el resto de la profecía de Amós. El es el defensor de los labradores y de los campesinos empobrecidos y expoliados. La profecía de Amós es la voz de los empobrecidos, como se ve inclusive en el ámbito de los capítulos 7-9, en 8,4-6 (véase, por ejemplo 2,6-9; 5,11-12).

Langostas y sequías monumentales están aplacadas. La “siega del rey” continúa intacta. De ella se encargarán las próximas visiones. ¡Vamos a ellas!

#### 4. “¡Jamás pasaré!”

La tercera y la cuarta visiones (7,7-9 y 8,1-3), forman un par diferente en forma y contenido de las dos primeras. (Nuevamente hay que señalar que el texto hebreo no fue bien transmitido. Quedan incógnitas que se encuentran discutidas en la bibliografía especializada que se cita al final).

7 Así me hizo ver: He aquí que mi Señor estaba parado sobre un muro. Tenía en su mano una plomada. 8 Y Yahvé me dijo: “¿Qué ves, Amós?”. Yo dije: “Una plomada”. Mi Señor dijo: “He aquí que yo puse una plomada en medio de mi pueblo Israel. Jamás pasaré por él. 9 Serán destruidos los altos de Isaac. Los santuarios de Israel serán devastados. Me levantaré con espada contra la casa de Jeroboam”.

1 Así me hizo ver mi Señor Yahvé: He aquí un cesto de frutas de verano. 2 Y él dijo: “¿Qué ves, Amós?”. Yo dije: “Un cesto de frutas de verano”. Me dijo Yahvé: “Llegó el fin para mi pueblo Israel. Jamás pasaré por él”. 3 En aquel día gemirán las cantoras del palacio, dice el Señor Yahvé. Muchos cadáveres en todas partes están regados. ¡Silencio!

(Am 7,7-9; 8,1-3)

La “plomada” y el “cesto de frutas” en rigor no representan amenazas. Aquello que el profeta ve no tiene un sentido fijo. Podría asumir múltiples significados. Es la palabra de Yahvé la que atribuye a la “plomada” y al “cesto de frutas” una interpretación determinada, las que explicitamos como amenazas. No hay intercesión ni posibilidad de suspensión del aniquilamiento anunciado. “¡Jamás pasaré!”, esto es, “¡Jamás transigiré!”. Las amenazas son irrevocables.

Estas dos visiones son, pues, muy distintas de las dos primeras. Su intencionalidad es otra. Y se refieren también a grandezas distintas. Las dos primeras decían respecto al pequeño Jacob, los labradores “segados” por el rey y “devorados” por plagas y sequías. Las dos ahora en estudio amenazan a “mi pueblo Israel”. ¿Y quién es éste? La respuesta ha de ser buscada, en la medida de lo posible, en las propias visiones. Veamos.

Acabamos de observar que recién la palabra divina fija el sentido de la “plomada” y del “cesto de frutas”. Esta constatación acerca del significado de aquello que el profeta ve, no excluye que se pregunte por su ubicación social. ¿A qué contexto social pertenecen “plomada” y “cesto de frutas”? En el caso de la “plomada”, la propia visión aclara que estamos “sobre un muro”. Se podría pensar en un “muro” de la ciudad. Sería lo más obvio. El “cesto de frutas” permite también alguna deducción. Se podría pensar en la fiesta de la cosecha de las frutas. En este caso, estaríamos en el ámbito de lo sagrado, posiblemente otra vez en el ambiente de la ciudad. Por lo tanto, “plomo” y “cesto de frutas” podrían apuntar hacia el mundo urbano. Pero eso no pasa de ser una posibilidad toda vez que, también en lo que concierne a su identidad social, las “cosas” vistas permanecen vagas y poco definibles. En todo caso, queda la sospecha: las visiones de la “plomada” y del “cesto de frutas”, ¿tendrían en mente el mundo de la ciudad?

Esto es lo que se confirma a partir de 7,9 y 8,3. Estos dos versículos son decisivos para la identificación del contexto social de la tercera y de la cuarta visión.

El escenario aludido en 8,3 es el cortesano. En palacio abundan los cadáveres, prevalece el silencio fúnebre. Las “cantoras del palacio”, que eran esclavas y en tiempos de “paz” animaban las fiestas palaciegas, presiden ahora los rituales fúnebres de sus señores. A la corte se refiere también 7,9, al anunciar la muerte para la “casa de Jeroboam”, es decir, para la dinastía en el poder. Se podría decir que 8,3 (el entierro de los de la corte) es el cumplimiento de lo preanunciado en 7,9 (“Me levantaré con espada contra la casa de Jeroboam”). Luego, este mundo palaciego es, en concreto, “mi pueblo Israel”. En lo que toca a las “cantoras del palacio”—¡que no sucumbieron!—, ellas forman parte del pequeño Jacob. Después de todo, ¡el campo era el lugar de origen de estas “cantoras”—esclavas!

En 7,9 tenemos la confirmación de este resultado desde otro ángulo. Además de amenazar a la “casa”—dinastía real, este versículo pone en peligro los “altos de Isaac” y los “santuarios de Israel”. Serán destruidos y devastados. Los “santuarios de Israel” habrían de ser los centros cúltricos de mayor proyección en el Estado de Israel, en especial el de Betel (7,13), pero también los de Samaria (Os 8,4-6) y el de Dan (I Re 12,29-30). Los “altos de Isaac” son los locales de menor relevancia, como los de Guilgal y Berseba (Am 5,4-5). Tanto unos como otros se hallaban profundamente ligados a los intereses palaciegos y urbanos. “Mi pueblo Israel” es, pues, este conjunto constituido por ciudad, palacio y templo. Es lo que confirma también el contexto literario. La narración de 7,10-17 es un comentario a la tercera visión. De acuerdo con ella, Yahvé “jamás pasará” por la dinastía, el templo, el sacerdocio. Y la colección de dichos de 8,4-14, explícita el sentido de la cuarta visión. De acuerdo con ella, la muerte en el palacio arrastra consigo a los comerciantes (8,4-8), los ritos y lugares sagrados (8,9-14). Y estos que se encuentran bajo la mira de la amenaza profética, son “mi pueblo Israel”. Este “mi pueblo Israel”, del cual Yahvé pronostica: “jamás pasará”, es el “reinado pecador” (9,8). Es todo lo contrario del

pequeño Jacob, esto es, del campesinado “segado” por la realeza y amedrentado por las plagas y por el “fuego” de la sequía; de las “cantoras”, campesinas esclavizadas en el palacio; y, en fin, de los “pobres”, tan defendidos por Amós.

Podemos pasar a la quinta visión. Su asunto aparece ya en la tercera, cuando son mencionados los “altos de Isaac” y los “santuarios de Israel”.

## 5. “Golpeaba el capitel”

La quinta visión (9,1-4) se encuentra sola, sin embargo, su proximidad a las dos precedentes es evidente. Es su continuación. Las lleva a su culminación. (Infelizmente, una vez más el texto original encierra muchas incertidumbres. De ellas nos habla la bibliografía especializada con mayores detalles).

1 Vi a mi Señor parado sobre el altar. Golpeaba el capitel, de suerte que se estremecían los umbrales. Y él dijo: “Destrozo la cabeza de todos ellos, su resto mató a espada. No escapará de ellos un fugitivo siquiera, ni se salvará ningún refugiado. 2 Aunque penetren en el mundo de los muertos, de allá los sacaré mi mano. Aunque suban hasta el cielo, de allá los haré descender. 3 Aunque se escondan en la cumbre del Carmelo, allá los buscaré y agarraré. Aunque se escondan en el mar lejos de mis ojos, allá ordenaré a la serpiente que los muerda. 4 Aunque fuesen al cautiverio delante de sus enemigos, allá ordenaré a la espada que los mate. Pondré mis ojos sobre ellos para mal, no para bien”.

(Am 9,14)

Es evidente que esta visión difiere de las anteriores. Resalto dos diferencias. Por un lado, la mayor parte de estos cuatro versículos insisten en afirmar la ruina total. Nada queda del resto. No escapa fugitivo ni desertor. Ni siquiera los mejores escondrijos dan abrigo. Tan gran obstinación de “destrozar la cabeza de todos ellos”, no aparecía en las dos visiones precedentes. Por otro lado, el profeta ve al propio Yahvé: “vi a mi Señor”. Las visiones anteriores no habían llegado a este punto. Mantenían una respetuosa distancia. Por lo tanto, la quinta visión no sólo está separada de las otras, sino que es su culminación. Al final, el propio Yahvé es visto, y de los amenazados nada resta. ¿Quiénes son ellos? Para la comprensión de esta quinta visión y, en consecuencia, de las demás, es fundamental identificar qué es lo que está siendo “golpeado” y “destrozado”.

¡El objeto de destrucción completa es el templo! Esta es la deducción que se impone a partir del texto.

Yahvé se encuentra “parado sobre el altar”. Aquí no se trata ciertamente del pequeño altar para quemar el incienso, que existía dentro de la sala mayor del templo (ver Is 6,6-7). Debemos pensar más bien en el altar de los sacrificios, construido al aire libre frente al santuario. “Sobre” este altar se encontraba el Señor. Por otra parte, no deja de ser un tanto extraño que Yahvé estuviera “parado sobre” este lugar tan sagrado. Se esperaría verlo “junto” al altar, ocupando el lugar del sacerdote. El gesto de pararse “sobre el altar” hiere la sensibilidad; es poco elegante. Pero sucede que el altar no agrada a Yahvé; por el contrario, “le aborrece” (Am 5,21-23). Luego, ¡no es casual que el Señor estuviera parado justamente “sobre el altar”!

Desde encima del altar, Yahvé “golpeaba el capitel”. A los golpes del propio Dios, no hay construcción que resista. Se estremecen los umbrales, como en un día

de terremoto. El edificio se derrumba sobre “la cabeza de todos ellos”. ¡Y esta construcción es el templo! De él y, en especial, de sus más allegados adeptos, de aquellos que tenían acceso al interior de lo sagrado, nada quedará. Estos que no conseguirán huir ni protegerse, son primordialmente los sacerdotes.

En rigor, esta radical amenaza al templo, sus ritos y sacerdotes, se encuentra presente desde la tercera visión, la cual profetiza la destrucción de los “altos de Isaac” y de los “santuarios de Israel” (7,9). La historia del conflicto entre Amós y el sacerdote Amazías (7,10-17), se refiere a la misma cuestión. Y en la colección de dichos que precede a la última visión, la negación de los santuarios y de los ritos está presente (8,10,13-14). En otras partes del libro se lee lo mismo (2,8; 4,4-5; 5,4-5.21-27). Sí, el repudio al templo es uno de los estribillos propios de Amós. ¡No extraña, pues, que constituya el ápice del ciclo de las visiones!

A nuestra quinta visión le sigue un himno (9,5 -6). Es, por así decirlo, la última estrofa de un himno de alabanza, del cual son también parte: 4,13; 5,8-9, y que está próximo al propio encabezado del libro: 1,2. Es muy probable que este lenguaje hímnico haya sido incluido por los compiladores posteriores. Por lo tanto, incluso para las generaciones posteriores a Amós, la alabanza a Yahvé alcanza su sentido más pleno recién después de la ruina total y completa del templo. ¿Por qué se da tanta relevancia al templo?

## 6. Las visiones en el conflicto campo-ciudad

El templo es parte de un todo mayor, al cual está integrado y en el que cumple su papel. Por consiguiente, es necesario identificar mejor este todo social. Lo hago con la brevedad debida, tomando como referencia nuestro conjunto de las cinco visiones. La visión sobre el templo encierra una serie de cinco visiones. Estas se subdividen claramente en dos tipos. En unas, las amenazas son seguidas de perdón; en las otras, se hace efectiva la desgracia. La suspensión de la pena acontece en las dos primeras; en las tres restantes prevalece la destrucción.

Las primeras hacen referencia al campo. Lo que se encuentra en discusión es tanto el resultado del trabajo de los agricultores, cuanto la propia posibilidad de producir. Lo que está en juego es la tierra (amenazada por la sequía) y la producción (amenazada por reyes y langostas). Este mundo del campo es el pequeño Jacob. Son las mujeres, los hombres y los niños, organizados de manera clánica y tribal en las aldeas y las aldehuelas. A este ambiente, porque son oriundas de la roca, pertenecen también las “cantoras”-esclavas citadas en 8,3.

Las tres últimas visiones, en cambio, tienen relación con la ciudad. Se refieren a sus muros y fiestas, sus lugares sagrados en los altos y santuarios, sus dinastías y palacios, sus templos y sacerdotes. Tematizan la ciudad y sus instituciones. Dentro de ellas cabe un papel preponderante al Estado monárquico. El es el coordinador de los intereses urbanos. Este mundo es “mi pueblo Israel” o simplemente “Israel”.

La base real de estas cinco visiones constituye, pues, el conflicto entre campo y ciudad. Esta es la contradicción elemental en el sistema tributario o tributarismo, el modo de producción del mundo bíblico, en general, y de los tiempos de Amós (s. VIII a. C.), en particular. El campo es el lugar de la producción. El generador de la riqueza social es el clan agrícola. La ciudad sobrevive con base al campo. Recauda parte de sus productos y recluta a sus pobladores para el trabajo forzado en las con-

strucciones públicas. Para hacer efectivos sus intereses, la ciudad se organiza en forma de ciudad-estado o, en conjunción con otras ciudades, se agrupa en un Estado territorial. Ejército, templo y burocracia, son los soportes o puntales de tales ciudades y estados. Frente a estas instancias urbano- estatales, el campesinado lucha por la disminución y extinción del tributo y por la abolición del trabajo forzado. Tanto el éxodo (Ex 1-15), cuanto la división del reino davídico-salomónico (1 Re 11-12), se sitúan en el ambiente de esta oposición frontal al trabajo forzado.

Este es el contexto de las cinco visiones. En ellas, Amós es la voz del campo. Es la utopía de quien trabaja y produce. Es la defensa de quien enfrenta langostas y sequías para después ser “segado” por el rey, el sacerdote, el Estado y el templo. Por lo tanto, una lectura sociológica de las visiones nos provee el sentido del texto en conexión con las luchas reales existentes en una sociedad tributaria.

Con esto también hemos avanzado una explicación de la relevancia del templo, que ocupa un puesto tan central en las visiones.

En el tributarismo, el sector urbano-señorial todavía no alcanza a alterar las condiciones de vida y de producción en la aldea. Los clanes aldeanos mantienen una significativa autonomía. Controlan el proceso productivo. Los campesinos no son ni siervos feudales ni esclavos. No están expropiados. En consecuencia, ciudad y Estado tienen cierta dificultad en apropiarse de los productos del campo o en reclutar su fuerza de trabajo. No es raro el recurso de la represión militar y la fuerza bruta para “convencer” a los labradores del pago de los tributos. Es lo que se puede ver en Am 2,7; Mq 3,1-4; Ex 1-2, por ejemplo. Por más eficiente que sea la utilización del ejército en la recaudación del tributo, a largo plazo, no es apropiada. Existe otro instrumento más eficaz. Se trata del templo, su religiosidad y sus ritos. En el tributarismo el templo es central de recaudación del excedente. Allí se junta, con ocasión de las grandes fiestas de la cosecha y mediante la multiplicidad de ritos, la riqueza social campesina. Justamente por eso se da una estrecha vinculación entre el santuario y el Estado. Esto se puede constatar tanto en el conflicto entre Amós y Amasías (Am 7,10-17), cuanto en la condenación de Jesús (Mc 14-15). Por desempeñar un papel tan decisivo en el tributarismo, el campesinado negó continuamente el templo. La defensa del campo y la oposición al templo urbano son, en verdad, dos caras de la misma moneda. Así se explica por qué las visiones de Amós —en defensa del pequeño Jacob y en objeción del Estado de Israel—, culminan en la ruina del templo, destrozado por el propio Yahvé. Nuestro visionario se encuentra situado en las contingencias históricas del tributarismo y las analiza, en su palabra profética, desde la opresión y la utopía del campesinado tributario, “segado”, esclavizado, expoliado. Las visiones no lo desplazan fuera de su contexto social; más bien lo lanzan para dentro de lo medular del conflicto. Revela la contradicción. Revela la crisis. No es, pues, casualidad que el desacuerdo entre el profeta del pequeño Jacob y el sacerdote del santuario del rey, aparezca en el comentario de una de las visiones. Ni hay que extrañarse que otra sea explicada por una denuncia como la siguiente: “Oid esto, vosotros que pisotáis al pobre y que elimináis a los oprimidos del campo” (8,4).

## 7. El camino de la pastoral

No estoy dando por cerrada la interpretación del ciclo de las visiones de Amós 7-9. Muchos detalles no han recibido atención. Aparte de esto, permanece el prob-

lema de la transmisión del texto hebreo con sus “impases” y posibles engaños. Así mismo, la teología de estos capítulos merecería ser evaluada. Ciertamente, persisten tales tareas. Sin embargo, pienso que al menos he esbozado una respuesta para la cuestión que me plantee: situar las visiones en su contexto social. Por ello, juzgo adecuado que, por ahora, nos encaminemos a una conclusión.

Comencé por la pastoral. Fue mi referencia en el transcurso de la reflexión sobre los capítulos 7-9. Retorno, pues, a la pastoral. Qué servicio podría prestar este estudio a las comunidades cristianas que, en medio de los pobres, dan nuevo rostro a las iglesias.

Propongo comenzar por la constatación de la distancia. Este ensayo no es ni quiere ser un texto para ser leído en el encuentro del círculo bíblico, allí en la periferia de la ciudad o entre los sin tierra. El no se presta para esa aplicación inmediata. Presupongo que el lector tenga sensibilidad para las cuestiones literarias. Probablemente, sólo quien esté habituado a la lectura alcanzará a valorar la relación entre las tres últimas visiones y sus comentarios anexos. Además de esto, cuento con lectores que estén ejercitados en la percepción de la diferencia entre el tributarismo y el capitalismo. Estoy insistiendo en que no se apliquen de manera directa a nuestra situación, textos formulados en ambientes socio-históricos muy diferentes. Por lo tanto, este ensayo no es un reportaje de la reunión comunitaria. ¡Pero, ahí brotó y allá remite! La solidaridad con los empobrecidos es, pues, la matriz de nuestra relectura de las visiones. No me parece necesario explicitarlo. Es lo que se transpira a cada paso. Las “cantoras” esclavas, el pequeño Jacob, el profeta de los pobres son, claramente, la clave hermenéutica de este comentario a Am 7-9.

No obstante, no me parece que en la relectura bíblica sea suficiente el ser solidario con las mujeres y los hombres empobrecidos. Igualmente decisivo es el modo de leer. La sola intención y el propósito pueden evidenciarse como incompletos. El método de lectura de la Biblia necesita estar ajustado al método de lectura y de transformación de las condiciones a las cuales los pobres están siendo sometidos. Los pobres se entienden cada vez más como empobrecidos y, en sus organizaciones, muestran que recién el derrocamiento de las causas de su diaria pauperización será capaz de transformar su situación. La lectura de la Biblia no podrá estar separada de esta práctica de los oprimidos. Ella precisa estar inserta en el método de los pobres. Justamente por eso insistí en situar las visiones de Amós en la práctica y en la utopía del pequeño Jacob. Luego, la manera de leer la realidad y de transformarla y la manera de interpretar la Sagrada Escritura convergen. “La religión pura y sin mancha para con nuestro Dios y Padre, es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y, asimismo, guardarse incontaminado del mundo”. (Tg 1.27)

Ni la solidaridad, más bien intencionada, ni el método más afinado, bastan por sí solos. Afirmar su suficiencia rayaría con la arrogancia. Y, en última instancia, la solidaridad y el método no son los que sustentan y nutren las comunidades de las mujeres y de los hombres oprimidos. Lo que las impulsa a resistir con tenacidad y a avanzar con sabiduría, es la experiencia de Dios. En esta mística reside el secreto de la insumisión. Es lo que a ojos sucede en nuestros días. La tarea primordial de la relectura bíblica está conectada a esta experiencia de Dios. Textos como los capítulos 7-9 del libro de Amós ayudan a madurar el conocimiento del Yahvé que está con el pequeño Jacob, “segado” por los reyes y en dificultad con las adversidades de la naturaleza. Yahvé, él mismo como Creador y Liberador, es solidario con las “can-



toras"-esclavas, las viudas, los huérfanos, los pequeños. No hay nada más decisivo que este testimonio respecto del Dios que ve y oye el clamor de su pueblo pisoteado.

## Referencias bibliográficas

Evité las notas bibliográficas. Ahora al final, juzgo necesario indicar algunas de las obras que fueron compañeras de jornada. Existe una valiosa bibliografía sobre Amós. Cito algunos de los trabajos más recientes; en ellos está valorizada y considerada la literatura más antigua. Dentro de los comentarios exegéticos, el más exhaustivo y valioso continúa siendo el de Hans Walter WOLFF. "Dodekapropheten 2 Joel und Amos", en: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Vol. 14/2. Neukirchen, 1969. Existe traducción al inglés: "Joel and Amos", en: *Hermeneia*. Philadelphia, 1977. En español se encuentra accesible una síntesis de este comentario bajo el título: "La hora de Amós", en *Nueva Alianza*, Vol. 92. Salamanca, 1984. Importante también es el comentario de Wilhelm RUDOLPH. "Joel-Amos-Obakja-Jona", en *Kommentar zum Alten Testament*, Vol. 13/2. Gutersloh, 1971. Informaciones exegéticas e históricas pueden ser obtenidas consultando otros estudios. Reseño algunos: Georgio TOURN. Amós, profeta de la justicia. Buenos Aires, 1978; Nelson KIRST. "Amós, textos seleccionados", en: *Exegese*, Vol. 1/1-2. São Leopoldo, 1981; J. A. MOTYER. O dia lo leao, a mensagem de Amós. São Paulo, 1984; Milton SCHWANTES, Amós, meditações e estudos. Sao Leopoldo, 1987. Existe una monografía reciente especializada en las visiones de Am 7-9: Gunter BARTCZEK. "Prophetie und Vermittlung, zur literarischen analyse und theologischen interpretation der visionsberchte des Amos", en *Euro- paische hochschulschriften*, Serie 23, Vol. 120. Frankfurt a. M., 1980. Para el análisis literario recurrí a Pablo Rubén AND-INACH. "Amós: memoria y hermenéutica; análisis estructural y hermenéutica", en *Revista Bíblica*, año 45. Buenos Aires, 1983, págs. 209-301. Introducciones al tributarismo se encuentran, por ejemplo, en: Francois HOUTART. "Religio e modos de producao pré-capitalistas", en *Pesquisa y projeto*, Vol. 1. São Paulo, 1982; Philomena GEBRAN (ed.). "Conceito de modo de producao", en: *Pensamento crítico*, Vol. 24. Rio de Janeiro, 1978.



## Nicaragua en la Biblia

Fui a Nicaragua a realizar tres Cursos de Biblia: El Camino de Israel, el Camino de Jesús, y el Camino de la Iglesia. El Señor hizo llover a torrentes su PALABRA. Dialogamos, oramos, compartimos, dimos, recibimos...Ellos, quienes vivieron y recorrieron el curso-taller, quedaron reanimados por los contenidos y sobre todo por la metodología y las dinámicas. Yo quedé impactado por sus experiencias, testimonios y por la situación toda que está viviendo, sufriendo NICARAGUA.

Nicaragua, entre otras muchísimas cosas más, me enseñó a leer, interpretar y aplicar mejor la Biblia en la Vida. Sí, porque me entregó renovadas las 'llaves' vivenciales para abrir esta Biblioteca Sagrada. He experimentado que mis ojos renovados por la realidad y esperanza nicaragüense me han ayudado a leer algunos textos bíblicos con una luz y una óptica nueva.

Trataré de compartir tres casos que me han hecho descubrir tres comparaciones simbólicas de Nicaragua con personajes Bíblicos: Nicaragua sufre como *la viuda de Naím*, Nicaragua es como una nueva *Judit* y Nicaragua espera, como *Mardoqueo* y *Ester*, celebrar la fiesta de la victoria.

### 1. Nicaragua sufre como la viuda de Naím

Muchas veces hemos leído el texto de la resurrección del hijo de la viuda de Naim en el Evangelio: Lc 7,11-17. Pero el *contexto* en que me pidieron que lo leyera e hiciera un comentario era muy diferente, nuevo para mí. Estaba en Palacagüina una pequeña ciudad del Norte de Nicaragua. La tarde anterior habían tenido un combate intenso y prolongado muy cerca de las orillas del pueblo. Por eso cuando llegamos, otros Sacerdote y yo, llevando el material para la Semana Santa sentimos un ambiente de miedo, de intensa tensión. El pueblo se veía cansado, agotado, pero decidido a luchar, a defender la vida a costa de la propia muerte. La noche llegó. El apagón de extensa zona de la región norte hacía más dramática la defensa de la población.

La instrucción militar a los muchachos para ir a vigilar sus puesto de defensa sobria, sin fanatismos: "Tenemos que tener mucha disciplina, todos quisiéramos dormir a gusto en nuestras casas, descansar pero tenemos que defender nuestra patria. Desgraciadamente hoy cayó en combate un hermano nuestro, pero es necesaria la sangre para redimir a nuestro pueblo. De ellos cayeron 10 ex-somosistas...". Allá a lo lejos se oían los morteros. Los 'contras' estaban acorralados, pero eran muchísimos y podían atacar.

En la mañana, apenas amaneció, comenzamos la Misa. Concelebramos tres sacerdotes. El féretro estaba ahí frente al altar cubierto por las dos banderas: la Nicaragüense (una banda blanca entre dos azules que representa su tierra entre dos mares) y la sandinista (Rojo y negro). El joven no había muerto de la bala que le hirió el brazo sino de dos bayonetazos.

El ambiente era de una pesadumbre intensa: Pesar de pena y de peso de una guerra impuesta por el proyecto de muerte del país poderoso.

Al comenzar a hablar y explicar el Evangelio imaginé que aquella viuda de Naim es hoy Nicaragua. Mujer, pobre, viuda y que ahora ha perdido a su hijo, que muerto lo llevan a enterrar. Nicaragua, patria pobre y ahora más que nunca empobrecida por la guerra, el bloque...Desprestigiada y temida por la mentira, la propaganda calumniosa de los medios de información y comunicación social. Ahora le quieren matar a su hijita tierna, la REVOLUCIÓN, por todos los medios posibles.

“Al verla, el Señor tuvo compasión de ella y le dijo: ‘No llores’. Y acercándose, tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon y él dijo: ‘Joven, levántate’... (Lc 7,13).

Necesitamos ver lo que está pasando en Nicaragua y ver con ojos de justicia y de verdad para sentir compasión. Acercarnos, tocar... Pedir que esa joven, esa chavalita que es la REVOLUCIÓN se vuelva, continúe levantándose... Eso es lo que allá en Nicaragua llaman INSURRECCIÓN EVANGÉLICA... Un levantarse a luchar por la vida y por la paz, con y por los valores del Evangelio.

A nosotros poco nos dice esa palabra INSURRECCIÓN, pero a los Nicaragüenses que vivieron, sufrieron esas ‘insurrecciones populares’ donde el pueblo se levantó para alcanzar la libertad: Tres veces se insurreccionaron en Estelí, en Manimbó, León la Insurrección les dice mucho... HOY se necesita una *insurrección evangélica*.

Es el grito profético del P. Miguel D’Escoto con su *ayuno y oración*, con el VIA-CRUCIS de 330 kms. desde la frontera a Managua y otras palabras y gestos para despertar y avivar la esperanza, para denunciar los proyectos de muerte y a sus cómplices, para ponerse de pie y caminar: ‘EL MUERTO SE PUSO DE PIE Y SE PUSO A HABLAR’. Don Pedro Casaldáliga, Obispo de Brasil, se ha unido a esta INSURRECCIÓN: salió de su país, no lo había hecho por no arriesgar que le prohibieran regresar (cuando fue convocado a la Asamblea de Obispos en Puebla, ni cuando murió su Madre) y ahora sí para solidarizarse, acercarse más a Nicaragua... El puso rosas rojas y besó los féretros de caídos en la guerra. Su visita, decía una Señora, “Fue como un Ángel que nos mandó Dios para visitarnos, consolarnos, animarnos”.

La Revolución no ha muerto, ni va a morir porque están dispuestos a dar la vida, a perder la vida por ella: “Patria Libre o Morir”. Pero lo que puede morir es la dimensión cristiana, evangélica de esa revolución y para los cristianos es ese grito, ese clamor de INSURRECCIÓN EVANGÉLICA lo que hay que preservar.

## 2. Nicaragua una nueva Judit

Hace tiempo que he querido escribir algo acerca de las Mujeres en la Biblia. Ya había leído el libro de Judit. Pero ahora lo he releído y he descubierto admirado la relación, la identificación entre Judit y Nicaragua. El libro de Judit es un cuento

piadoso escrito alrededor del año 150 aC. Hacía poco tiempo que los macabeos, defendiendo su fe, sus costumbres y su patria habían vencido a los sirios comandados por Antíoco IV. La Historia de Judit es una narración simbólica que ayudaba a sintetizar y memorizar los hechos pasados y reavivar la esperanza de que cuando el pueblo es fiel a la ley, Dios siempre defenderá al pueblo en las situaciones de peligro.

*Judit* era una viuda que vivía en Betulia, aldea de las montañas. El ejército poderosísimo de los asirios quiere invadir Judá porque no les apoyó en su campaña contra otro pueblo poderoso. Holofernes, uno de sus generales principales sitia Betulia y pretende tomarla, arrasarla porque es un lugar estratégico para sus planes invasores. Judit con valor, astucia y oración le corta la cabeza al jefe y así el pueblo logra la victoria.

Leamos algunos textos directamente a la luz de lo que pasa en Nicaragua.

Despreciaron el mensaje de Nabucodonosor, rey de los asirios, y no quisieron ir con él a la guerra, pues no le temían... Nabucodonosor experimentó una gran cólera contra toda aquella tierra y juró por su trono y por su reino que tomaría venganza y pasaría a cuchillo...(Jd 1,11-12).Acabado el consejo, Nabucodonosor rey de Asiria llamó a Holofernes: Toma contigo hombres de valor... Marcha contra esa tierra.... Ordénales que ponga a tu disposición tierra y agua, porque partiré airado contra ellos y cubriré toda la superficie de la tierra con los pies de mis soldados. Parte, pues, y comienza a apoderarte del territorio... Entrégalos a la muerte y al saqueo... Porque por mi vida y por el poderío de mi reino, como lo he dicho, cumpliré por mi propia mano... (Jd 2,4-13). Se puso luego Holofernes en camino con todo su ejército... y para cubrir toda la superficie de la tierra de occidente con sus carros, sus caballos y sus mejores infantes. Se le agregó una multitud tan numerosa...Desbarató.... devastó.... arrasó.... Cercó a todos los madianitas, incendió sus tiendas y saqueó... incendió todos sus cultivos, exterminó sus rebaños... Temor y espanto de él cayó sobre todos los habitantes del litoral (Jd 2, 14-28).

Y ante esta guerra de tierra arrasada como se ha hecho en Guatemala y otros países muchos se rinden con servilismo ante el poder y la militarización:

Nosotros siervos del gran rey Nabucodonosor, nos postramos ante ti...(Todas nuestras cosas)... están a tu disposición. También nuestras ciudades y los que las habitan son siervos tuyos. Ven y haz lo que te parezca bien... (Jd 3, 1-6).

Entonces él bajó con todo su EJÉRCITO al litoral, puso guarniciones en las ciudades, y les tomó los mejores hombres en calidad de tropas auxiliares (M 3,6).

Por fin llega frente a la región de Judea:

Tuvieron miedo. Pusieron sobre aviso a toda la región, y ocuparon con tiempo todas las alturas de montañas más altas, fortificaron los poblados que había en ellas e hicieron provisiones con vistas a la guerra, pues tenían reciente la cosecha de los campos (Jf 4,4-5).

Además de los preparativos de defensa

...todos los hombres de Israel clamaron a Dios con gran fervor...Clamaron insistentemente, todos a una... El Señor oyó su voz y vio su angustia. El pueblo ayunó largos días... (Jd 4,9-14).

En Nicaragua, junto a una actitud heroica de resistencia y de defensa, se hace oración, se ayuna... Todo eso es un fuerte clamor: Queremos la PAZ.

Cuando Holofernes se entera que Israel se ha preparado para la defensa: “Esto le irritó sobre manera. ¿Quién es este pueblo establecido en la montaña... y en qué estriba su poder y su fuerza... y por qué han desdeñado salir a recibirme?” (Jd 5,4).

Ajior, un general amonita, trata de hacer reflexionar a Holofernes y así defender al pueblo de Israel. No se oye a este pacificador. Se le reprime y se le manda al campo enemigo para destruirlo allá. Aquí pensé que hay una semejanza con la Iglesia de los pobres que defiende al proyecto revolucionario nicaragüense y se le quiere marginar, excomulgar de todo el sistema: ¿Quién eres tú, Ajior... que te permites hoy alcanzar profecías entre nosotros y nos aconsejas que no luchemos contra esta ralea de Israel?... Los pasaremos a fuego sin distinción. Sus montes se embriagarán de su sangre y sus llanuras se colmarán con sus cadáveres” (Jd 6,2-3).

¿Cuánto se parece el Proyecto de Muerte contra Nicaragua y demás países latinoamericanos con el proyecto de Nabucodonosor y Holofernes de los Asirios!:

“Ordenó Holofernes, a todo su ejército y a todos los pueblos que iban como tropas auxiliares, mover el campo CONTRA Betulia, ocupar los accesos de la montaña y comenzar las hostilidades contra los hijos de Israel (Jd 7,1). “Cuando los hijos de Israel vieron su muchedumbre, quedaron sobrecogidos ‘...Estos van a arrasarse toda la tierra. Tomó cada cual su equipo de guerra... y permanecieron sobre las armas toda aquella noche” (Jd 7,4). “Holofernes hizo desfilar toda su caballería... Inspeccionó todas las subidas de la ciudad, reconoció las fuentes y las ocupó, dejando en ellas guarniciones de soldados...” (Jd 7,6).

Y aconsejado por otros aliados deciden hacer una guerra de baja intensidad y de bloqueo económico:

No pelees contra ellos en el orden de batalla acostumbrado... que tus siervos se apoderen de la fuente de agua... La sed los destruirá... serán consumidos por el hambre” (Jd 7,11-15).

Los ánimos empezaron a flaquear ante el largo sitio y el abatimiento fue trayendo desmoralización, falta de esperanza y división interna y criticaron a los jefes por no haberse rendido:

Todo el pueblo, los adolescentes, las mujeres y los niños, se reunieron en torno a Ozías y a los jefes de la ciudad... habéis hecho una gran injusticia contra nosotros, por haber hecho tentativas de paz con los asirios... Seremos sus esclavos pero salvaremos la vida” (Jd 7,23).

Y cuando están a punto de capitular aparece JUDIT es decir “la Judía”, símbolo del pueblo de Israel. Ella no acepta claudicar, y rendirse porque sabe que tienen una posición estratégica y si ceden, vendrá la destrucción total para ellos y sus hermanos.

Porque si de hecho se apodera de nosotros, caerá toda Judea... La muerte de nuestros hermanos, la deportación de esta tierra y la devastación de nuestra heredad caerá sobre nuestra responsabilidad... Mostremos a nuestros hermanos que su vida depende de nosotros y que sobre nosotros se apoyan las cosas sagradas. El templo y el altar (Jd 8, 21-24).

Judit les recuerda la historia de salvación del propio pueblo para animarlos. Ellos piden una solución parcial: Piden a Dios que llueva para que ‘tengan con qué beber’. Ella tiene un plan más radical. Y con fe, oración, valor, astucia, hermosura y todos los medios posibles entra al campo enemigo y le arranca la cabeza a Holofernes.

Nicaragua con su actitud heroica de resistencia, de defensa de la vida, de la patria y de su libertad nos está conscientizando, nos está haciendo ver muchas cosas: La corrupción del sistema capitalista, nos está descubriéndola la verdad ante tanta mentira, engaño, desinformación, control y manipulación de los medios de comunicación social para defender sus intereses egoístas, su ‘seguridad nacional’. No sólo está desenmascarando al enemigo con sus proyectos de muerte, sino que esta situación va haciendo que caigan caretas y máscaras y el mismo sistema capitalista se va hundiendo, pudriendo en su miseria. El poder, los poderosos han perdido la cabeza.

“El Señor le ha herido por medio de mano de mujer. Vive el Señor” (Jd 13,15-16). “Bendita seas, hija del Dios Altísimo más que todas las mujeres de la tierra... Y bendito sea al Dios Creador, el Señor, creador del cielo y de la tierra... Jamás la confianza que tú has manifestado faltará en el corazón de los hombres... porque no vacilaste en exponer tu vida a causa de la humillación de nuestra causa. Detuviste nuestra ruina procediendo rectamente ante nuestro Dios’ Todo el pueblo respondió: AMEN” (Jd 13,18-20).

### **3. Nicaragua resiste y espera como Mardoqueo y Ester para celebrar la fiesta de la victoria**

Me he alargado mucho proponiendo varios textos del libro de Judit. Ahora más bien vamos a dejar que el lector mismo descubra el mensaje. Sólo daré algunas notas sobre el contexto en que se escribió el libro y una clave para la relectura HOY.

En los últimos tiempos del Camino de Israel había una fiesta muy popular llamada PURIM. Para darle un sentido religioso y liberador la relacionaron con los CAMBIOS (purim) que vivieron los Israelitas al pasar de la situación de opresión en que vivían en tiempos de la dominación griega y siria a la cierta independencia que lograron por la revolución macabea. En el mismo libro de Ester se hace ver su sentido simbólico al explicar un sueño: “El río es Ester... los dos dragones somos yo (Mardoqueo) y Amán. Mi pueblo es Israel” (Ester 10,3ss).

Para la relectura HOY nos puede ayudar el recordar que la situación de poder del rey Asuero y de su lugarteniente Amán es muy parecida a la presentada por el libro de Judit. Ellos se sienten dueños de todo el mundo y para sostener su posición y defender sus intereses y seguridad nacional la defienden con un proyecto de muerte, desinformación y mentira.

El decreto de Asuero, en resumen:

...Puesto al frente de muchos pueblos, y siendo señor de toda la tierra, he procurado no dejarme arrastrar por el orgullo del poder, sino gobernar siempre del modo más conveniente y benigno, manteniendo tranquilas en toda ocasión las vidas de mis súbditos... seguridad en sus últimas fronteras... Amán nos denunció que se hallaba deseminado, entre todas las tribus del universo, un pueblo hostil, opuesto en sus leyes a todas las gentes, que rechaza constantemente las órdenes reales de modo que no hay seguridad en el programa de gobierno que nosotros con indiscutible acierto, venimos

ejecutando... Considerando que este pueblo se mantiene aislado... hemos decidido... sean exterminados de raíz sin ninguna compasión y miramiento... y nos permitan en los días futuros, de perpetua paz y seguridad (Ester 3,13).

¿Quién hace hoy discursos muy semejantes a éste?

## TRABAJA EN PROPAGAR LA BUENA NOTICIA

*“Trabaja en propagar la buena noticia y desempeña bien tu servicio” (2 Tim 4,5)*

### Una Mala Noticia

Casi un millón de venezolanos están desempleados. Casi otro millón de venezolanos están subempleados. Siete millones de venezolanos viven en situación de pobreza. Otros siete millones viven en situación de pobreza crítica: ni utilizando todos sus ingresos en comida tienen suficiente para una buena alimentación. En los últimos seis años el costo de la vida ha sufrido un aumento del 80%. Hay algunos venezolanos que ganan mensualmente mil veces más que otros. Los capitales venezolanos en el extranjero según el Morgan Guaranty Trust son de 89 mil millones de dólares: se enriquecen personalmente a costa del empobrecimiento de todos los demás., El dinero no tiene patria.

En el área metropolitana de Caracas hay 368 barrios en los cerros, con 360 mil ranchos, en los que viven 2 millones y medio de personas. La mitad de los caraqueños vive en zonas marginales. En toda Venezuela hay 4 mil barrios y un millón de ranchos. Seis millones de venezolanos viven en zonas marginales. Doce millones de venezolanos no están en capacidad de adquirir vivienda cuyo precio exceda los 160 mil bolívares. En los próximos 15 años se podría llegar a 10 millones de venezolanos viviendo en ranchos.

Más de un millón de venezolanos son analfabetas. Dos millones de niños venezolanos no reciben atención preescolar. Medio millón de jóvenes no encuentran cupo en la educación básica. De los que comienzan la educación básica las dos terceras partes repiten o desertan dentro de este nivel. La mitad de las edificaciones escolares están en regular o mal estado. Cien mil bachilleres no encuentran cupo en la universidad. De cada cien estudiantes en la universidad, sólo siete pertenecen a la clase obrera. Y muchos de los egresados aumentarán el número de los desempleados y subempleados. El poder no tiene corazón.

Es palabra de los poderosos, del dinero, del capital. Por esto no te podemos alabar, Señor.



## Una Buena Noticia

¿Cuál es la Buena Noticia de Jesús?

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que de la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor (Lc 4, 18-19).

La Buena Noticia que Jesús viene a anunciar a los pobres son hechos de transformación profunda.

Y cuando le preguntan si es el que tenía que venir o esperar a otro, responde: Vayan a contarle a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la buena noticia (Lc 7, 22).

La frase final no se añade a las anteriores, sino que las resume. Nuevamente está clara la referencia a hechos de salvación. Mateo resume en forma parecida la actividad de Jesús:

“Jesús recorría Galilea entera, enseñando en aquellas sinagogas, proclamando la buena noticia del Reino y curando todo achaque y enfermedad del pueblo” (Mt 4, 23; 9, 35).

La misma unión inseparable de proclamación y curación, la encontramos en el envío de los discípulos:

“Por el camino proclamen que ya llega el reinado de Dios, curen enfermos, resuciten muertos, limpien leprosos, echen demonios” (Mt 10, 7-8; Lc 10, 9).

Y Lucas recogerá el cumplimiento de esa orientación: “Ellos se pusieron en camino y fueron de aldea en aldea, anunciando la buena noticia y curando en todas partes” (Lc 9,6). No podían separar palabra y acción.

“Voy a llegar muy pronto”—avisa san Pablo a los corintios—”si el Señor quiere, y entonces veré no lo que dicen esos engreídos, sino lo que hacen; porque Dios no reina cuando se habla, sino cuando se actúa” (1 Cor 4,19-20).

Las palabras sirven para explicar los hechos. Pero aquí San Pablo subraya la importancia de los hechos.

Y nosotros, ¿qué hechos realizamos? ¿Qué buena noticia puedo anunciar en mi barrio? ¿Puedo hablar sin referencia a hechos de transformación profunda? ¿A qué hechos puedo referirme?

Una optimista canción puertorriqueña canta: Buenas nuevas pa mi pueblo, el que quiera oír que oiga, el que quiera ver que vea, lo que está pasando en medio de un pueblo que empieza a despertar, a caminar”. Se pueden oír maravillas. Pero, ¿qué se pude ver? ¿Dónde empieza el pueblo a despertar, a caminar?

## Un mal camino

Al hablar de buena noticia, ¿a qué hechos de transformación profunda podemos hacer referencia?

¿Una limosna a un pobre, una ayuda en comida, un buen consejo al que lo necesita, una visita a un enfermo, a un preso, una obra de misericordia individual? Claro que se trata de auténticas manifestaciones de vida cristiana. Pero, ¿Cristo no espera más de nosotros? ¿No podemos hacer más?

En lo económico el sistema capitalista permite algunas uniones y cooperativas de consumo donde los precios de compra se mantienen algo más bajos por las horas de trabajo no retribuidos que aportan algunos miembros más desinteresados. Hasta que se agotan. Pero si se intenta una cooperativa de producción tropezará con los amos del mercado.

En lo político, los partidos políticos nos dejarán reunarnos a rezar y hablar. Pero no nos permitirán tener una asociación de vecinos ni un sindicato independiente, ni mucho menos escoger nuestros representantes independientemente de ellos. La burocracia se ríe de los reclamos populares por los servicios públicos.

En lo educativo no parece fácil dinamizar las sociedades de padres y representantes de alumnos y estudiantes. ¿Será que los adultos tienen una cierta inseguridad por su más bajo nivel de estudios? No hay esperanza de poder hacerse oír seriamente en los medios de comunicación social masiva.

La interpretación de la Buena Noticia aparece como algo bien difícil. Pero tengo vagamente la sospecha de que si podemos publicar tranquilamente diez mil libros o artículos al año de interpretación bíblica sin hacer un mundo más humano, no caminamos en la buena dirección.

## Un buen camino

Yo no soy el genio que va a anunciar el buen camino de la interpretación cristiana. Simplemente siento que para los intérpretes de la Biblia, para los exégetas, también valen las parábolas del Buen Samaritano y del Juicio Final. Que también en nosotros se van a fijar si pasamos de largo junto al herido, los millones de heridos de hoy—o si nos acercamos a él y lo curamos. También a nosotros nos van a decir si al hambriento—los millones de hambrientos de hoy les dimos de comer o les enseñamos a leer.

No tengo ni autoridad ni intención de erigirme en juez de nadie. Pero me preocupa muy seriamente si todos los libros de exégesis científica que los estudiantes tenemos que leer nos llevan por el buen camino o nos llevan por el lado del camino donde no está Cristo.

Tengo la suerte de estar con un grupo de jóvenes que ayudan a sus compañeros en los estudios, juegos, deporte, cultura, fe. Pocas veces explicitan su dimensión cristiana. Pero en el fondo, ¿no están siendo portadores de la buena noticia del amor, la fe, la esperanza?

Tengo la suerte de vivir en un país con numerosas religiosas y gente consagrada que está al lado del pueblo. Con grandes yacimientos de buena voluntad. Es como una semilla. Pero ¿dónde están las plantas? ¿Dónde está ese árbol de mostaza en el que se cobijan los pájaros? Esta preocupación, ¿no tiene que ver con la interpretación bíblica, con la exégesis? ¿Es una preocupación pastoral pero no científica?

En un país intentan hacer una sociedad menos inhumana, y enseguida les lanzamos minas, bombas y condenas. Y esa situación, ¿no tiene que ver con la procla-

mación de la buena Noticia?

Está queriendo nacer una revista de interpretación bíblica en América Latina. Somos el continente donde más se habla de justicia. No me atrevo a decir que seamos el continente donde más injusticias se cometen, permiten y bendicen.

Pero deseo con todo el corazón que nuestro trabajo serio y científico de interpretación pueda ayudar significativamente a curar todo achaque y enfermedad del pueblo, a dar vista, oído, salud, vida y comida. Como Jesús. Como sus seguidores.

---

## RESEÑAS

**Gutiérrez, Gustavo: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca, Sígueme, 1986, 187 páginas.**

El autor se adentra en el libro de Job a partir de la cuestión del lenguaje sobre Dios. ¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente? Y más aún: ¿Cómo hablar del Dios que es amor y que es justo a aquellos que no son considerados personas, que sufren hambre y miseria? El libro de Job permite ahondar en aquellos aspectos que más preocupan a la teología de la liberación que surge en medio del dolor en América Latina, pero también en otros contextos donde se descubre la relevancia del mensaje cristiano leído desde los que padecen.

Gutiérrez desarrolla en sendos capítulos el lenguaje profético y el lenguaje de la contemplación. Dos lenguajes que se entrecruzan y enriquecen mutuamente y sin los cuales el personaje Job no hubiera llegado a comprender el mensaje de Dios ni la realidad que le toca vivir. El primero conduce a Job a descubrir que su dolor no es solitario sino compartido con todos los que sufren, especialmente los pobres. Es lo masivo y cruel de la opresión social lo que impacta y sensibiliza más; pero también el autor vincula a Job con los sufrimientos personales, con la soledad. El lenguaje de la contemplación robustece la fe y conduce al descubrimiento de la gratuidad del amor de Dios. Y es esa gratuidad —la libertad que Dios tiene de amar— que se revela no como arbitrariedad sino como actividad de Dios de quien vienen todas las cosas, aún aquellas que no comprendemos.

Entonces el lenguaje profético evita que la mera contemplación se vaya lejos de la realidad del sufrimiento humano. Mientras la mística ensancha el horizonte quizá estrecho de una fe que deposita toda su esperanza en una retribución exigida a Dios desde nuestra condición de creatura.

Pero ambos —y ejerciéndolos unidos— permiten un hablar sobre Dios que dé cuenta de la experiencia del sufrimiento injusto. Finalmente “¿Qué ha comprendido Job? ¿Qué la justicia no rige en el mundo creado por Dios?” (160) La tentación es descreer de la voluntad liberadora del creador. Gutiérrez responde: “No. Lo que ha percibido, y lo ha llevado a la contemplación, es que la justicia sola no tiene la última palabra en el hablar sobre Dios. Estamos total y definitivamente ante el Dios de la fe sólo cuando reconocemos la gratuidad de su amor”.

Job recorrió un itinerario. Desde su dolor personal al dolor del prójimo; desde la obediencia a la rebeldía; desde la ingenuidad de la ética retributiva a la conciencia de la injusticia. Este libro expone y extrae consecuencias desde y para nuestra realidad a la vez que induce a descubrir nuevos aspectos de la lectura bíblica.

**Pablo Andiñach**



**Wayne A. Meeks: *The First urban Christians. The Social World of the Apostle Paul.* (New Haven and London: Yale University Press, 1983).**

Se podría decir que éste es uno de los pocos libros recientes que incursiona en un nuevo campo de análisis bíblico: la exégesis sociológica. Vamos a reseña algunos de los aspectos más importantes del libro con la intención de darlo a conocer.

En este libro, el autor se propone construir una historia social del movimiento cristiano primitivo. Analiza, a través de seis capítulos, los alrededores urbanos de la comunidad paulina, su nivel social, el modelo ekklesia, la autoridad en la comunidad, el ritual y la relación entre las creencias y el patrón de vida.

1. En cuanto al mundo de Pablo, Meeks enfatiza su carácter meramente urbano. Para el autor, una década después de la crucifixión de Jesús el contexto del movimiento cristiano pasó a ser predominantemente el de la ciudad greco-romana. Debido al sistema del imperio romano que favorecía las ciudades y su aristocracia, las relaciones entre la ciudad y el campo se vuelven hostiles. Los pequeños propietarios se ven obligados a emigrar a la ciudad. Así, pues, la sociedad urbana se torna más compleja que en la edad helenista, por la entrada de Roma en el este y su interés en las ciudades. Mientras que los pueblos rurales conservaban su diversidad (lengua, maneras, etc.), las ciudades en cambio se orientaban comúnmente hacia la cultura greco-romana. Mucho se debe a los viajes constantes de mercaderes, soldados y artesanos.

La movilidad social es problemática, mientras que en la aristocracia se da muy poco, en el pueblo se da comúnmente el paso de esclavo a libre y viceversa.

2. Después de un análisis del nivel social de las comunidades paulinas (utilizando la evidencia prosopográfica, los grupos sociales anónimos deducidos de las cartas, los conflictos en la Cena del Señor en Corintios; en las comidas de carnes ofrecidas a los ídolos, y en la posición de las mujeres), el autor llega a la siguiente conclusión. En las comunidades la trata es mixta y el status social es ambigüo. No hay sectores sociales altos (aristócratas, terratenientes, senadores), pero tampoco hay evidencia de gente muy pobre. Estos, así como los campesinos, esclavos agrícolas, jornaleros asalariados, están ausentes debido a la constitución urbana de los grupos paulinos. Puede haber pero no se sabe nada de ellos. Los niveles más representados son los artesanos y pequeños traficantes. Los miembros más activos y prominentes son inconsistentemente, de status alto, cuya adquisición ha sido por su calidad de "móvil".

3. Según el autor, para persistir como organización social estable y flexible, los cristianos paulinos tuvieron que crear una propia cultura. Para analizarla, Meeks compara la ekklesia paulina con cuatro modelos que presentan semejanzas y diferencias: las casas (célula básica de los cristianos), las asociaciones voluntarias o clubes, la sinagoga y la escuela. La preocupación de Pablo es mantener la cohesión interna del grupo. Un análisis del lenguaje de pertenencia (los santos, los electos, hermanos, hijos de Dios, cuerpo de Cristo, etc.) y de separación (los de fuera, los de dentro) ayuda a descubrir esta preocupación. Lo mismo sucede con la cuestión de la pureza y sus límites (matrimonios mixtos, carne a ídolos). Por último, Meeks indica que el grupo local de cristianos tenía conciencia de que pertenecía a un movimiento mayor. El mismo nombre ekklesia lo indica. Se consideraban un pueblo de Dios universal (cp. la frase "a todos los santos" o la ofrenda destinada a los pobres).

4. Para el análisis de la autoridad en las comunidades el autor analiza la dimensión organizacional del grupo. Brega con los problemas de Jerusalén y Antio-

quía; sus cartas y visitas para establecer cierto orden o pedir obediencia; lo mismo hace con Tesalónica, Corinto y Galacia. Quienes ejercen el control son los líderes de fuera y colaboradores, y los líderes locales (profetas, maestros, jefes de las casas, etc). Para el control social, según Meeks, Pablo apela a varias instancias como la revelación que le dio Dios, la escritura, la tradición, el Espíritu, su experiencia personal, la experiencia de los convertidos y las costumbres sociales de la época.

5. En cuanto a lo ritual, Meeks analiza el bautismo y la Cena del Señor, sus intencionalidades e implicaciones sociológicas. El bautismo es el rito de iniciación se da un antes y después en la vida de las personas, deducida gracias al análisis de una progresión verbal y conceptual que se observa en las cartas. Esta progresión, más la búsqueda de una ekklesia cuyo modelo es de equidad, unidad, amor, humildad, entra en tensión con las estructuras del modelo de la macrosociedad de aquel entonces con la Santa Cena se intenta alcanzar la unidad de todos, en donde no hay ni ricos ni pobres. Su clímax es que no hay más distinción entre judíos ni griegos, es decir, gentiles.

6. En su último capítulo el autor hace una relación entre creencias o credos y formas sociales. Así, por ejemplo, un Dios correspondería a la necesidad de tener una sola asamblea de Dios (no más separación entre judíos y gentiles). El Dios activo y personal corresponde a la intimidad, al interior de la casa o de la ekklesia. El mundo apocalíptica de Pablo (fin de esta era, etc) está relacionado con el cambio de lugar social de la persona al convertirse. El mensaje del Mesías hijo de Dios y crucificado refiere a las contradicciones sociales al interior de la comunidad (ejemplo la cena en Corintios).

A mi manera de ver, el libro es valioso por el nuevo acercamiento bíblico. Ofrece pautas para análisis similares en otros textos de la Biblia, además de la información sobre la historia social del primer siglo. Sin embargo, creo que el último capítulo que intenta hacer las conexiones teológicas y sociológicas, no refleja la riqueza contenida en los capítulos anteriores.

*Elsa Tamez*