

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 10

SAN JOSE, COSTA RICA
1991



CONTENIDO

EDITORIAL.....	7
<i>Pedro Luiz Stringhini</i>	
LOS SESENTA AÑOS DE FRAY CARLOS	9
<i>Eliseu Lopes</i>	
LA RELIGION DE LA VIOLENCIA Y EL EVANGELIO.....	21
<i>Gilberto Gorgulho</i>	
NO EXTIENDAS TU MANO CONTRA EL NIÑO (Reflexiones sobre Génesis 21 y 22)	27
<i>Milton Schwantes</i>	
EL PROYECTO SACERDOTAL ARONITA.....	47
<i>Tércio Machado Siqueira</i>	
DE NADA VALE LA GRASA DE LOS HOLOCAUSTOS Una crítica al sacrificio del segundo templo	55
<i>Sandro Gallazzi</i>	
LA ECONOMIA EN EL LIBRO DE JOEL	71
<i>Carlos A. Dreher</i>	
LA CRITICA DE JESUS	83
<i>Paulo Lockmann</i>	
LA CUESTION DEL SACRIFICIO EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS	91
<i>Pedro Luiz Stringhini</i>	
UN LLAMADO A LANZAR LAS REDES El nuevo protestantismo y la lectura popular de la Biblia	99
<i>Jorge Pixley</i>	
RECENSIONES	119



LA CUESTION DEL SACRIFICIO EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

Pedro Luiz Stringhini

El estudio exegético-teológico de la Epístola a los Hebreos, a partir de la segunda mitad de este siglo, tiene sin duda su mayor contribución a través de la investigación y la obra de Albert Vanhoye, profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Su obra permite, sin pérdida, continuar la investigación precedente, que tiene como gran exponente al profesor Spicq.

El tema central de la epístola es el del sacerdocio de Cristo, presentado como el Nuevo Sacerdocio, esto es, el sacerdocio de la Nueva Alianza, que va a sustituir y a perfeccionar el Antiguo Sacerdocio, o sea, al sacerdocio de la Antigua Alianza.

El autor de la Carta a los Hebreos no ve solamente la sustitución de un sacerdocio antiguo por uno nuevo; lo que realmente se da es el cumplimiento de las Escrituras, basado en tres condiciones: *continuidad*, por medio de la *semejanza* del sacerdocio de Cristo al antiguo, siendo que en el antiguo está contenido el sentido de mediación entre Dios y los hombres; *ruptura*, dado que el nuevo sacerdocio es una realidad nueva que marca una *diferencia* de la realidad antigua “en todos los puntos. Si no, estaríamos al nivel de preparación, en lugar de haber pasado ya al nivel de la realización definitiva”; *superación*, pues la *superioridad* caracteriza el tercer nivel de cumplimiento (1).

La Carta a los Hebreos es el único escrito del Nuevo Testamento que constituye una obra sistemática de teología del sacerdocio, y donde el término sumo sacerdote (*archieréus*), usado abundantemente en el Nuevo Testamento refiriéndose a los sumos sacerdotes judaicos, es aplicado a Cristo. Igualmente, el término sacerdote (*hieréus*) no se aplica,

1. Vanhoye, Albert, *A Mensagem da Epístola aos Hebreus*, Cadernos Bíblicos 21. Edições Paulinas, São Paulo, 1983, págs. 61-62.



en los evangelios y en Hechos, a Jesús o a los apóstoles (2). Sólo la Epístola a los Hebreos aplica a Cristo los títulos de sacerdote y sumo sacerdote, atribuyéndole cualidades sacerdotales y tratando el punto fundamental de las relaciones entre Cristo y el sacerdocio.

La Carta a los Hebreos en verdad no es una carta, sino un *sermón*. Es así como se define el género literario de esta obra, cuidadosamente elaborada, hecha de *exposiciones* entrecortadas por *exhortaciones*, en una sucesión lógica de temas y con una estructura concéntrica que permite evidenciar el punto alto y central de la obra, como veremos más adelante.

Vanhoye se ocupó del estudio de la estructura del sermón (3), encontrando en él palabras-claves, como digno de fe, misericordioso, sacerdote, sumo sacerdote, perfeccionamiento, consagración (*teleiôsis*). Cada palabra-clave es un tema que el autor desarrolla. Otras técnicas literarias son las inclusiones, o sea, una idea presentada en el inicio de una exposición, viene repetida como conclusión después de discurrir sobre la misma. Al final de cada parte el autor anuncia el tema siguiente; usa paralelismos y disposiciones simétricas (simetría paralela y simetría concéntrica), y ofrece como resultado la siguiente estructura (4):

- I. El nombre de Cristo: 1, 5-2, 18
- II. A. Jesús sumo sacerdote fiel: 3, 1-4, 14
- II. B. Jesús sumo sacerdote misericordioso: 4, 15-5, 10
- Exhortación preliminar: 5, 11-6, 20
- III. A. Sumo sacerdote según el orden de Melquisedec: 7, 1-28
- III. B. Hecho perfecto (*sección central*): 8, 1-9, 28
- III. C. Principio de salvación eterna: 10, 1-18
- Exhortación final: 10, 19-39
- IV. A. La fe de los testigos: 11, 1-40
- IV. B. La perseverancia necesaria: 12, 1-13
- V. Los caminos derechos: 12, 14-13, 2

Hay una importante obra de Vanhoye (5) sobre los dos primeros capítulos de la Carta a los Hebreos. En esos capítulos, Jesús es presentado como la sabiduría creadora de Dios Padre, el cual, en los últimos tiempos, esto es, en la plenitud de los tiempos, hablará por medio de su Hijo,

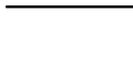
...a quien instituyó (Dios) heredero de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra

2. Vanhoye, Albert, *Sacerdoti Antichi e Nuovo Sacerdote*. Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1985.

3. Vanhoye, Albert, *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Desclée De Brouwer, 1963 y 1966.

4. Vanhoye, Albert, *A Mensagem...*, págs. 39-40.

5. Vanhoye, Albert, *Situation du Christ, Épître aux Hébreux 1 et 2*. Les Editions du Cerf, Paris, 1969, Lectio Divina 58.



poderosa, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera en el nombre que ha heredado (1, 2b-4).

En verdad, los que los dos primeros capítulos de Hebreos van a decir es que Jesús es Hijo de Dios y hermano de los hombres, y que por eso es llamado sumo sacerdote fiel y misericordioso: fiel en relación a Dios, siendo él el revelador de Dios, y misericordioso en relación a los hombres, porque como hermano es solidario con la condición humana. Conforme a 2, 17, él

...tuvo que asemejarse en todo a sus *hermanos*, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios (*eleêmon kai pistôs archierêus*), en orden a expiar los pecados del pueblo.

El tema del sacerdocio, inevitablemente abre camino al estudio sobre la cuestión del sacrificio. Cristo, aprendiendo la obediencia por el sufrimiento (5, 8), habiendo sido glorificado y sentado a la derecha de Dios (1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2), llevado a la perfección (*telêiosis*: 5, 9); se hizo principio de salvación (5, 9), autor y realizador de la fe (12, 2), y recibió el título de sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (5, 10). Habiendo demostrado esto, la *sección central* (7, 1-10, 18) de la epístola va a explicar que Cristo es portador de un *sacerdocio superior* (capítulo 7), una *alianza superior* (capítulo 8), un *culto superior* (capítulo 9) y un *sacrificio superior* (capítulo 10).

La superioridad del sacerdocio de Jesús en relación al Levítico es que éste, siendo según la Ley, no es capaz de llevar a la perfección (7, 11. 19); aquel, según la palabra del juramento (7, 21), es garantía de una alianza mejor (7, 22), de un sacerdocio inmutable (7, 24). Tal sacerdocio depende de un sacerdote (Jesús), el cual no necesita cada día ofrecer sacrificios, pues de una vez por todas (*ephapax*) se ofreció a sí mismo (7, 27). Finalmente, en efecto:

..la Ley instituye Sumos Sacerdotes a hombres frágiles; pero la palabra del juramento, posterior a la Ley, hace al Hijo perfecto *para siempre* (*teteleiômenon*) (7, 28).

La superioridad de la Alianza (*diatheke*) implica la superioridad de la mediación. Cristo es ministro (*leiturgos*) del santuario y de la tienda verdadera (8, 2), posee un más excelente ministerio (*leiturgias*), siendo pues mediador de una mejor alianza (8, 6); dado que la primera (*he prôte*), siendo imperfecta es provisoria, da lugar a la nueva (Jr. 31, 31-34; Hb. 8, 8-12) alianza (*diatheke kainê*).



El capítulo 9 —superioridad del culto— puede ser dividido en tres partes: vv. 1-10: el culto antiguo; vv. 11-14: la ofrenda de Cristo; vv. 15-22. 23: la cuestión de la *sangre*. El culto antiguo estaba marcado por normas rituales y un santuario terrestre (v. 1), con sangre de bueyes y novillos y ceniza esparcida sobre seres ritualmente impuros (v. 13), con el altar del incienso (v. 4) y el propiciatorio (v. 5); todo eso apenas copia y sombra (8, 5), figura (*parabolê*: 9, 9) del verdadero y eterno santuario.

Cristo, en cambio, es *sumo sacerdote a través de su propia sangre*, obteniendo una redención eterna (vv. 11-12), en una clara alusión a la sangre de la alianza (*haima tês diathekes*) de Ex. 24, 8 (Hb. 9, 20). Según Hb. 9, 14,

...la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará (*katharisei*) de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto a Dios vivo.

El capítulo 10 —superioridad del sacrificio de Cristo— afirma que, al contrario de los sacrificios antiguos, ineficaces, la ofrenda personal de Cristo elimina el pecado y nos santifica, cumpliendo el oráculo del Sal. 40, 7-9 (LXX):

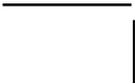
1. Tú no quisiste sacrificio ni ofrenda.
2. Tú, sin embargo, me formaste *un cuerpo*
- 1'. Holocaustos y sacrificios por el pecado no fueron de tu agrado
- 2'. Heme aquí; yo vengo, oh Dios, para hacer tu *voluntad*.

Se nota claramente en esta cita la contraposición entre los sacrificios antiguos (1 y 1'), cuya realización no son el cumplimiento de la voluntad de Dios, y la encarnación del Hijo y su respuesta a la voluntad del Padre, esto es, la realización del verdadero culto y del verdadero sacrificio.

Aquí se plantea una cuestión: siendo la Nueva Alianza y el Nuevo Sacerdocio una realidad diferente del Antiguo Sacerdocio y de la Antigua Alianza (justamente por eso el adjetivo “nuevo” empleado no será *neós* sino *kainós*), ¿por qué la Nueva Alianza es también sellada con sangre? ¿No bastaría, por parte de Jesús, el ofrecimiento intencional, simbólico, litúrgico de su *cuerpo* y el hacer espiritualmente la *voluntad* de Dios, para realizar la redención? ¿No es la sangre, según René Girard, la expresión máxima de la violencia característica del género humano, y consecuencia de la rivalidad que su instinto mimético produce?

En esta misma línea va el artículo de Jorge Pixley (6), quien sostiene que hay inclusive textos neotestamentarios que afirman, como I

6. Pixley, Jorge, “¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos?”, en: *RIBLA* N° 2, 1988, págs. 109-131.



Jn. 1, 7, que “Dios exige la sangre de una víctima para limpiar las manchas causadas por el pecado”. Y continúa indicando que, de hecho,

...ciertas interpretaciones de la *expiación* que abre para los pecadores el acceso al trono de Dios nos presentan una imagen violenta de Dios que no perdona libremente sino que exige la muerte del pecador o de un sustituto aceptable. El problema parece derivar de una interpretación incorrecta del sistema levítico de sacrificios que eran permitidos y exigidos en el templo de Jerusalén en tiempos bíblicos (7).

La terminología sacrificial del Antiguo Testamento es aquella encontrada en el libro del Levítico (capítulos 1 al 7 y 16) (8). Lv. 1-7 trata de la ley de los sacrificios: holocausto (1, 3-7) es el sacrificio con animales; oblación (2, 1-16) es el sacrificio con primicias de los productos agrícolas; sacrificio pacífico (3, 1-17) es el sacrificio cruento en el cual únicamente una parte de la víctima estaba sobre el altar, mientras otra parte servía para el característico convivio sagrado, lo que “se comía y bebía delante de Dios”. El sacrificio de expiación (4, 1-5, 15) es el que se hacía para reparar las impurezas levíticas y los pecados cometidos inadvertidamente, por parte de toda la comunidad, de su jefe o de un simple fiel. El sacrificio de reparación (5, 14-16) era la restitución por una culpa.

Históricamente se verifica que la estructuración del sistema cúlctico levítico, elaborado por la casta sacerdotal pos-exílica, no parte de la nada simplemente, sino que asume los ritos que ya se realizaban en el período pre-levítico, donde cada persona (y no solamente el sacerdote) manipulaba su ofrenda y presentaba su sacrificio. Ejemplos de esto se pueden ver en las ofrendas de Caín, Abel, Noé, Abraham.

Ahora bien, por un lado, a partir del sistema levítico hay una centralización del lugar del sacrificio, el cual no será más realizado en cualquier sitio —bajo un árbol o sobre una piedra— sino en el templo, y una centralización de la mediación en las manos de los sacerdotes y del sumo sacerdote. Por otro lado, el Levítico tiene la intención de contener y controlar la violencia y abusos rituales, toda vez que lo que estaba en juego era la manipulación de la sangre. No era la carne lo que era ofrendada sino la sangre, pues ésta representa la vida. Tal control se hacía necesario, considerando que dentro de los tipos de sacrificios pre-levíticos figuraba la ofrenda de sacrificios humanos. Hay ejemplos de esa práctica en la Biblia (9).

7. *Ibid.*, pág. 109.

8. Rossano, P.-Ravasi, G.-Girlanda, A., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Edizioni Paoline, Milano, 1988, págs. 818-823.

9. Pixley, *op. cit.*, pág. 116.



El sacrificio de alabanza (Lv. 7, 12) puede ser ejemplificado por el Sal. 51: “mi boca anunciará tu alabanza (v. 17), pues tú no quieres un sacrificio (v. 18)”. Lv. 16 habla del gran Rito de Expiación y del “Gran Día” en que anualmente éste es realizado; se trata del *Yom Kippur*, celebrado hasta hoy por los judíos.

El Levítico, al proponer toda esta organización del sacrificio y del sacerdocio, tiene en mente un aparato de mediación que obtenga el perdón de los pecados, la purificación ritual (de un leproso, de una mujer después del parto, de quien tuvo contacto con un cadáver, por ejemplo), la cura y la manifestación de la gloria de Yahvé (Lv. 9, 6). Vale la pena recordar que ese aparato religioso de Israel, hasta el tiempo de Jesús, estaba centralizado en el templo de Jerusalén, y en él se arraigaron una serie de vicios propios de una religión ritualista sobre la cual recayó fuertemente la crítica de los profetas y del propio Jesús.

La Epístola a los Hebreos va en la línea del sacrificio de alabanza (*ainesis*):

Ofrezcamos sin cesar, por medio de él (Jesús, sumo sacerdote), a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que celebran su nombre. No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; esos son los sacrificios que agradan a Dios (13, 15-16).

Conocer por la Escritura la estructura religioso-cultural-sacerdotal de Israel, ayuda a entender la importancia de la atribución que la Carta a los Hebreos hace del título de sumo sacerdote a Jesús. Es cierto que la religión cristiana que se iniciaba tenía necesidad del sacerdocio y del sacerdote. Es aceptable también que el sacerdocio antiguo es válido en la línea de la intuición, o sea, entendió y explicitó a su modo la necesidad de mediación. El autor de Hebreos percibió que aquello que el sacerdocio levítico realizara a nivel simbólico, Cristo lo realizó en sentido real.

Vanhoye afirma que con Cristo el sacerdocio antiguo termina su existencia como institución y permanece como profecía. En tanto la sangre de los animales, en el Antiguo Testamento, simbolizaba la ofrenda de la vida a Dios, la sangre derramada de Jesús es la real ofrenda de toda una vida dedicada a hacer la voluntad del Padre. Esto en contraste con la injusticia presente en el mundo, y en contraste con la más alta expresión de la violencia presente en el corazón del hombre y en las estructuras de la sociedad, cual es la condenación a muerte, el atentado contra la vida, más aún tratándose del atentado contra la vida de un inocente, cuya misión era la de defender la vida... del pobre, y con eso, la vida de la humanidad.

Jesús desempeñó una misión profética y no sacerdotal, y en el desempeño de esta misión no ahorró críticas ni evitó conflictos con los representantes de tal casta. Asimismo, su muerte no se dio en el lugar del culto ni se trató de una ceremonia religioso-cultural; antes bien, se trató



de la ejecución de un condenado. El derramamiento de la sangre será el elemento común con el sacrificio antiguo, y el que permite elevar infinitamente el valor de la ofrenda; es la consecuencia de la fidelidad irrestricta de Jesús a la misión de revelador del Padre (por eso él es digno de fe). Solidario con los hombres en el amor irrestricto (hermano y sacerdote misericordioso, de acuerdo con Hb. 2, 11-17), su muerte será la denuncia del sistema de violencia que generó su condenación, la cual no fue fruto de una casualidad sino el resultado de un proceso injusto, pero legal (10).

Jesús, al asumir convencida y radicalmente su misión, no la realiza prescindiendo de las contingencias, de las instituciones e incluso de las contradicciones humanas. De esta forma, siendo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz (Flp. 2, 8), llega hasta las últimas consecuencias, hasta el martirio, denunciando toda la violencia y preconizando que nadie más debería necesitar derramar sangre, pues en el Reino de Dios no puede haber ni injusticia ni violencia, habrá sí “un nuevo cielo y una nueva tierra” (Ap. 21, 1-7). Cuando Jesús expulsa demonios, lo hace para vencer de una vez por todas a las fuerzas del reino de Satán, esto es, para que las fuerzas del mal sean definitivamente eliminadas de la faz de la tierra y no haya más necesidad de exorcismos. En relación al sacerdocio, cuando la Carta a los Hebreos proclama que Jesús es el sumo sacerdote de la Nueva Alianza, es para mostrar que el sacerdocio levítico (además, él era de la tribu de Judá) estaría superado (11).

Trazando un paralelismo entre los sacrificios antiguos y el sacrificio de Cristo, se nota un pasaje: 1) de una dimensión exclusivamente ritual, hacia una dimensión existencial; 2) de la separación (no identificación) del oferente con la ofrenda, hacia la solidaridad; 3) de la ofrenda de animales y productos, hacia la ofrenda personal, esto es, a la ofrenda real de la existencia; 4) de la pureza ritual (el término griego

10. Barbé, Domingos, “Releitura Não-Violenta da Bíblia”, en: *Uma Teologia do Conflito-a Não Violência Ativa*. Edições Loyola, São Paulo, 1985, págs. 11-26: “el procedimiento sacrificial exige que la sociedad, o el individuo que se va a matar o a aceptar el asesinato, crea en la culpabilidad de aquellos que serán ejecutados. De ahí toda la fase de *desmoralización*, de calumnia, por la cual pasa la víctima inocente. En el caso de Jesús, esto es típico. El sumo sacerdote y los fariseos, junto con los herodianos, quieren hacer de Jesús un chivo expiatorio y no una víctima inocente, un ‘Cordero de Dios’. Intentan desmoralizarlo políticamente: ‘Es enemigo del César’; y religiosamente: ‘Es un blasfemo que quiere destruir el templo, lugar santo de nuestra nación’”.

11. José I. González Faus, “Jesus e os demônios: introdução cristológica á luta pela justiça”, en: *Fé e Justiça*. Edições Loyola, 1990, págs. 60-61: “ni una vez el Nuevo Testamento aplica a Jesucristo la denominación de exorcista... se trata de una desautorización de todas las pretensiones exorcistas del mundo antiguo, y de una confesión creyente de que la victoria sobre los demonios y sobre los poderes opresores del hombre se realizó de verdad y de una vez para siempre en el acontecimiento de Jesús. El exorcismo es un *hapax* tan irrepetible como el sacrificio... La Epístola a los Hebreos da a Jesús el título de sacerdote con una intención polémica y exclusiva: el sacerdocio de Jesús sólo puede significar la desautorización de todos los otros sacerdocios”.



para designar la purificación es *katharismos*), hacia la purificación de los pecados (Hb. 1, 3) y de la mala conciencia (Hb. 10, 22; 9, 14); 5) de la obediencia a la Ley, hacia la docilidad al Espíritu Santo (I Ts. 5, 19), es decir, a la libertad; 6) de una consagración (la palabra hebrea es *male* y la griega *telêiosis*) que vale solamente para el sacerdote, hacia una consagración que vale para todo el pueblo (Hb. 10, 14; I Pd. 2, 4-10; Ap. 5, 10); 7) de las puras prácticas exteriores, hacia un culto espiritual (Rm. 12, 1; Hb. 9, 14: Cristo es capaz de realizar el culto espiritual perfecto; Hb.13, 15: beneficencia y comunión (*koinonia*); 8) de un rito que tiene un fin en sí y es separado de la vida, hacia el culto sacramental cristiano, esto es, el rito es expresión de la vida y tiene continuidad en la misma; 9) el culto antiguo es un yugo pesado para los pobres, el cual debe llevar ofrendas para el sacrificio para poder sentirse justificado y agraciado por Dios, mientras que el culto de la comunidad cristiana debe ser una realidad que libera.

Es pertinente y conclusiva la siguiente afirmación:

La institución sacerdotal de la Antigua Alianza encuentra su cumplimiento (su realización) en el misterio de la muerte de Cristo. Tal es, en sustancia, la tesis central de la Epístola a los Hebreos. Los sacrificios que ofrecen los cristianos no pertenecen más a la antigua economía: ellos son de una naturaleza completamente diferente, como revela la última parte de la epístola (13, 1-19, y particularmente 13, 15-16) (12).

Notas bibliográficas complementarias

- Carlo Maria Martini y Albert Vanhoye, *Biblia e Vocação*, Coleção Fé e Vocação 2, Edições Loyola, São Paulo, 1987.
- K. Grayston, "Hilaskesthai and Related Words in LXX", en: *New Testament Studies*, 1980-81, Vol. 27, págs. 640-656.
- Alfred Marx, "Sacrifice pour les Péches ou Rite de Passage? Quelques réflexions sur la fonction du Hatta' t", en: *Revue Biblique*, T. 96-1, enero 1989, Paris, págs. 27-48.
- Dennis Hamm, "Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor", en: *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 52, N° 2, April 1990, págs. 270-291.
- Albert Vanhoye, "Cristo, Sumo Sacerdote", en: *Série Bíblica*, N° 6, Jesus Político e Libertação Escatológica. Edições Loyola, págs. 113-123.
- F. X. Durwell, "O Sacerdócio do Cristo Ressuscitado", en: *Revista de Cultura Bíblica*, V. 3, N° 9-10, 1979, págs. 127-152.
- Paul Valadier, "Bouc Emissaire et Révélation Chrétienne selon René Girard", en: *Etudes*, Tomo 356, Août-Septembre 1982, Paris, págs. 251-260.
- Luis Jesús Nascimento, "El Sacerdocio de Cristo en la Carta a los Hebreos", en: *Revista de Cultura Bíblica*, Novo Testamento e Cristo, N° 37-38, 1986, págs. 47-85.
- L. Dussaut, "A Epístola aos Hebreos", en: *Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. Edições Paulinas, São Pablo, 1988, págs. 307ss.
- Franz J. Hinkelammert. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, San José, 1991 (2a. ed.).
12. B. Grimmonprez-Damm, "Le 'sacrifice' eucharistique dans la Didachè", en: *Revue des Sciences Religieuses*, Janvier 1990, N° 1, págs. 9-25.

UN LLAMADO A LANZAR LAS REDES EL NUEVO PROTESTANTISMO Y LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

Jorge Pixley

En los últimos treinta años los biblistas hemos aprendido, para sorpresa nuestra, acerca de la capacidad del pueblo cristiano pobre para leer la Biblia como Palabra de Dios. Jesús dijo:

Te alabo, Padre, Señor del cielo y la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a los niños. Sí, Padre, pues esa fue tu voluntad (Mt. 11.25-26).

Y, efectivamente, con nuestra ciencia bíblica estábamos excluyendo a los campesinos analfabetos, los pescadores, las gentes de la selva, y los trabajadores urbanos del estudio bíblico. Sucedió que cuando, en los años sesenta, los misioneros invadieron el campo, sin ser biblistas ellos en su mayoría, y les dijeron a esta gente humilde que podían leer la Biblia e interpretarla ellos mismos, el Dios de la Biblia habló. Es una historia conocida, aunque no deja de ser inspiradora.

La clave de este milagro del Espíritu que abrió las bocas de los humildes fue que los que nos creíamos dueños de la Biblia: 1) tuvimos que abandonar este reclamo de posesión, y 2) escuchar lo que la Biblia le decía al pueblo pobre. En algunos casos, como el de los pescadores de Solentiname, el resultado fue revolucionario en un país donde las iglesias oficiales creíamos que Dios quería que la Iglesia apoyara el orden existente. En la mayoría de los casos la lectura no resultó revolucionaria, pero la Biblia se demostró un apoyo para las luchas populares por la tierra, la vivienda, la educación, los servicios de salud y otros asuntos que se generan socialmente y que son necesarios para la dignidad humana. Ante todo, el pueblo llegó a comprender que el Dios de la Biblia se ocupa de las cuestiones que consumen las energías de la gente pobre, mientras luchan por sobrevivir y ser alguien en un mundo hostil.

Aquellos quienes nos sentimos llamados a servir al pueblo de Dios como biblistas, maestros e investigadores de la Biblia, nos habíamos



instalado en la sociedad en lugares donde las necesidades básicas se dan por sentadas, y leíamos la Biblia como un libro que se ocupa de los asuntos que considerábamos propiamente espirituales. Estos son los aspectos del sentido de la vida que nos ocupan apasionadamente a los humanos cuando están satisfechas nuestras necesidades básicas. Cuando los pastores del pueblo pobre comenzaron a informar sobre la lectura bíblica que venían haciendo los pobres, muchos de nosotros caímos en la cuenta de que no habíamos entendido bien nuestro llamado, que Dios realmente quería que fuéramos maestros de la Biblia al lado de los pobres, quienes son sus hijos predilectos. Es sólo desde este lugar junto a los pobres, que podemos hablarle a todo el pueblo de Dios. Pues únicamente aquellos que, siendo pobres o no, asumen la posición social de los pobres, pueden ver la dinámica que obra en la sociedad entera. Desde las posiciones de privilegio en la sociedad, la realidad de los pobres no es visible. Resulta no tan difícil ahora entender por qué Jesús alabó a Dios por tratar a los pobres con predilección.

Aunque de manera existencial siempre estamos aprendiendo de nuevo el privilegio de los pobres, cuando se trata de la lectura de la Biblia podemos afirmar hoy que de manera teórica la lección se ha aprendido. Quiero proponer ahora que avancemos un paso más para incluir en el círculo de nuestra solidaridad al fenómeno nuevo y masivo del protestantismo popular, el cual ha venido creciendo aceleradamente durante los últimos treinta años.

1. El protestantismo popular

Desde tiempos coloniales este ha sido un continente católico, sin embargo hoy tenemos una vigorosa presencia protestante que es del 10 al 15% de la población total. El protestantismo de los siglos XVIII y XIX era mayormente el resultado de la inmigración de Europa Central y del norte europeo. Hacia el fin del siglo XIX y comienzos del XX, bajo gobiernos liberales, se fundaron iglesias protestantes supervisadas por sociedades misioneras estadounidenses invitadas con ese fin por los gobiernos, para establecer el pluralismo religioso que favorecería sociedades civiles liberales. Hasta hoy, el ecumenismo modesto que conocemos en nuestras tierras casi no trasciende los límites de estas dos corrientes de protestantismo.

Pero, desapercibido para la mayoría de nosotros, surgía un cristianismo protestante popular en el campo y entre la migración rural de las ciudades. Durante los últimos treinta años se ha visto un crecimiento explosivo, de modo que ya nadie lo puede ignorar. Pese a que los católicos tienden a despacharlo como sectario, y los nacionalistas tienden a despacharlo como una penetración imperialista que desmoviliza a las masas, los campesinos y los obreros se vuelcan masivamente hacia las

capillitas que brotan dondequiera en los barrios de las ciudades y las montañas del campo. Esta variedad popular de cristianismo protestante, que es tan poco agradable tanto para católicos como para protestantes de viejo cuño, obviamente satisface alguna necesidad del pueblo o no sería tan atractivo para tanta gente.

Precisamos de muchos estudios serios para saber qué es esta forma de cristianismo. Pero precisamos también de contactos directos con él para conocerlo por experiencia personal. Yo quisiera tratar de caracterizarlo de modo preliminar por mi propia experiencia en esta ponencia, que constituye un llamado a conocerlo:

1.1. El protestantismo popular es una protesta contra un orden social que excluye a la gente pobre

En todas nuestras sociedades la Iglesia Católica es parte del orden social establecido. En las sociedades más conservadoras, como la colombiana, este vínculo es constitucional. No obstante, aún en países de hegemonía liberal, como México, que explícitamente niega en su Constitución que se favorezca a ninguna sociedad religiosa, en la práctica la jerarquía católica es parte de la élite gobernante. Las iglesias protestantes de viejo cuño son compañeras minoritarias de estos arreglos, especialmente en las naciones donde el liberalismo ha sido decisivo en la construcción del orden nacional.

Las pequeñas iglesias con nombres extraños como Iglesia Pentecostal de la Profecía o Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, que han brotado en el campo y los barrios populares de las ciudades, no tienen parte en estos arreglos. Esto no significa, por supuesto, que no haya líderes de algunos de los grupos más grandes entre estas últimas que no aspiren a participar del botín, si bien dondequiera han surgido como iglesias que rechazan “el mundo”, es decir, la sociedad organizada.

1.2. El protestantismo popular es una protesta contra el control clerical de la religión

El liderazgo pastoral de estas iglesias nuevas no proviene de las familias viejas de la sociedad, ni estos pastores han estudiado en las facultades teológicas conocidas. Ellos no pretenden portar la sucesión apostólica. Reciben su legitimidad por el reconocimiento que les otorgan sus congregaciones locales. Surgen por lo general de la misma comunidad, y pueden ser tanto hombres como mujeres. A medida que sus asociaciones se desarrollan tienden a subordinar el liderazgo femenino al masculino, como también a manifestar otras marcas del clero establecido.

Cuando los pastores hacen estudios teológicos, lo cual es frecuente, esto no se percibe como una virtud por sus congregaciones, que deben



convencerse de que su pastor no ha perdido la fe al estudiar en una escuela establecida.

Aunque a veces existen vínculos con asociaciones pentecostales del extranjero, usualmente de los Estados Unidos (EE.UU.), éstos no son esenciales para la fundación y crecimiento de estas iglesias populares. Los misioneros extranjeros son pocos, si bien los evangelistas extranjeros que llegan a dar breves cruzadas de predicación se estiman mucho, pero sus vínculos permanentes con las iglesias locales son superficiales.

El anticatolicismo es evidente, y se dirige principalmente contra los sacerdotes que son la presencia visible de los elementos jerárquicos de la sociedad. También existe mucha sospecha hacia el protestantismo de viejo cuño, porque se le percibe como que ha entrado demasiado en el “mundo” y aceptado las estructuras mundanas, incluyendo la posesión de un clero más o menos preparado. El énfasis religioso se pone en la experiencia del Espíritu. Es esta experiencia la que establece la legitimidad, y solamente un pastor lleno del Espíritu será reconocido como tal. La ordenación no es más que la confirmación popular del ministerio lleno del Espíritu de la persona involucrada.

1.3. Las congregaciones protestantes populares son asociaciones fuertes de apoyo mutuo

Uno de los mayores atractivos de este tipo de cristianismo son las comunidades fuertes que forma. En momentos de crisis —salud quebrantada, desempleo, guerra o desastres naturales— los creyentes cuentan con el apoyo de sus hermanos y hermanas. Una marca del pastor, es su preocupación por los miembros del grupo. Se espera la presencia del pastor si uno ingresa a un hospital o afronta un problema legal con las autoridades municipales o militares. En el caso de una enfermedad prolongada, también se espera ayuda para los alimentos de parte de los hermanos, y ayuda de las hermanas para el cuidado de los niños.

Los cultos son frecuentes, casi diarios. Esto sirve para remover a los creyentes del camino de la tentación del mundo, pero también consolida los vínculos del grupo. La presencia del Espíritu se actualiza cada vez que la comunidad se congrega, lo mismo que la unidad y apoyo mutuo de la comunidad apostólica, al menos en teoría.

La congregación puede realizar trabajos comunitarios tales como brigadas para construir una escuela o una clínica. Para ellos ésta es una manera de mejorar el ambiente de su comunidad, así como de establecer su credibilidad entre sus vecinos. Esto último es importante para el reclutamiento, una preocupación constante de estas comunidades. En todo caso, el trabajo comunitario se realiza como grupo, y es otra forma de confirmar y solidificar la identidad de la comunidad.

1.4. Es a través de la Biblia que estos grupos encuentran acceso directo a la voluntad de Dios

El aspecto más importante del protestantismo popular es su apego a la Biblia. Una característica atrayente de este movimiento en su medio social es la posesión de la Biblia como la Palabra de Dios. Esto calza con su anti-clericalismo. Con el acceso directo a la Palabra de Dios, ¿para qué buscar intermediarios humanos?

La apropiación de la Biblia es directa e inculta. Hay elementos del uso de la Biblia que resultan chocantes para los biblistas, y de ellos trataremos en breve. Sin embargo, hemos aprendido que los pobres pueden mostrarse nuestros maestros, y no debiéramos cerrarnos a la posibilidad de que esto ocurra de nuevo. Y tenemos que estar alertas de que el rechazo de la lectura popular protestante no sea un caso más de clericalismo, la tendencia a despreciar a quienes no tienen la orientación de personas cultas, teológicamente entrenadas.

Los protestantes de este tipo se enorgullecen de la Biblia y buscan siempre desplegarla. Esto, al lado de la experiencia cúllica de la presencia del Espíritu, es el atractivo principal que estos grupos ofrecen a los pobres que se sienten excluidos de la vida intelectual y cultural de nuestras naciones. Con la Biblia en mano ellos pueden disfrutar de la instrucción directa del Creador del Universo y Salvador del Mundo, el mismo Dios que sienten directamente en el culto espiritual que practican todos los días de la semana.

2. La Biblia en el protestantismo popular

La Biblia es una fuerza poderosa en las manos del pueblo pobre. Hemos aprendido por la lectura bíblica de los pobres, que la Biblia se originó en las experiencias de los pobres, con sus tradiciones que luego fueron recogidas y transformadas por la gente culta de Israel. El Dios de la Biblia es el Dios de los pobres, que se reveló durante el éxodo como un salvador liberador.

No obstante, entre los pobres la Biblia frecuentemente está maniatada por una manera mágica, ritualista de pensar. Y esto es notable en el protestantismo popular latinoamericano. Leer la Biblia es un acto que desata poder por su misma ejecución. No requiere comprensión ni discusión, ya que el hecho de soltar la Palabra de Dios en el contexto del culto del Espíritu, es poderoso en sí. Esto es lo que quiero decir con uso ritualista de la Biblia.

La cultura popular latinoamericana está marcada fuertemente por el pensamiento mágico. Los protestantes de viejo cuño solíamos acusar a los católicos por su tolerancia con los residuos “paganos” de la reverencia mágica por las imágenes de los santos cristianos, que eran un barniz superficial de legitimidad cristiana para los antiguos dioses y espíritus



americanos. Este mismo tipo de cultura popular existe hoy en este nuevo protestantismo, y la Biblia juega en él un papel. Las imágenes de los santos se han descartado, parece que por su vínculo con la borrachera de sus fiestas, pero varias prácticas mágicas en torno a la búsqueda de salud son aceptables. Un aura de reverencia rodea la versión Reina-Valera de la Biblia que distribuyen las Sociedades Bíblicas. Aun cuando su español elegante pueda no entenderse muy bien, las traducciones en el lenguaje del pueblo no tienen el mismo poder. Pueden usarse en retiros juveniles y para devociones personales, sin embargo no son aceptables en el culto de la comunidad.

Cuando los creyentes visitan el lecho de un enfermo, “creyente” o “incrédulo”, la lectura bíblica es un elemento esencial de las posibilidades salutíferas de la visita. Esto no conflige con la aplicación de la medicina tradicional, las prácticas médicas que remontan a tiempos pre-colombinos, ni con la medicina moderna cuando se dispone de acceso a ella. Pero se cree que en último caso la salud procede de Dios, y que la Palabra de Dios es el vehículo de su poder salutífero.

Otra área importante donde la Biblia puede ayudar es venciendo a los vicios, especialmente el alcoholismo. Uno de los atractivos de las comunidades protestantes es el apoyo que ofrecen para superar la adicción nociva al alcohol, tanto del individuo como de la comunidad. Los primeros protestantes del norte de Nicaragua fueron los Colindres y los Barahona, dos familias sandinistas de viejo cuño. Hasta donde he podido averiguar de entrevistas con algunas personas de esas familias, el atractivo para ellas fue la posibilidad de erradicar el alcoholismo que estaba arraigado en la zona. También me he encontrado en iglesias rurales con miembros antiguos de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), quienes responden a mis interrogantes, de por qué abandonaron esas comunidades cristianas tan interesantes diciendo que allí no encontraron apoyo para la superación de su adicción al alcohol.

Cuando uno se pone a escuchar la predicación y la conversación de los creyentes que pertenecen a estos grupos, descubre un gran énfasis en la literatura apocalíptica. La promesa del retorno de Cristo es el centro de la esperanza cristiana para ellos. La sociedad actual se percibe como el dominio de Satanás, cuyo gobierno será cortado cuando regrese en gloria Jesucristo. Esto se manifiesta en adición al rechazo de la sociedad presente con sus estructuras: 1) un sentido de impotencia para alterar estos arreglos sociales mediante la movilización popular u otras acciones, y 2) una esperanza que se basa en una comprensión mágica de las promesas bíblicas.

La creencia en el regreso de Cristo no se vincula con ninguna visión de una sociedad perfecta.

- 1) El catolicismo tradicional, de cuyos márgenes salieron la mayoría de estos disidentes religiosos, tiene una visión de una



sociedad perfecta donde cada quien tiene su lugar. Las autoridades eclesiásticas y civiles cooperan para asegurar la unidad y el bienestar de la sociedad entera. Los pobres gozan de los beneficios de la armonía dada por Dios que resulta, aunque no tienen que molestarse con el quehacer político.

2) El protestantismo de viejo cuño se representa la sociedad ideal como una sociedad pluralista en la cual gobiernos liberales con constituciones liberales, garantizan los espacios para los grupos que sostienen posiciones disidentes. Las autoridades civiles se respetan y se apoyan en la medida en que mantienen este orden que es el que Dios desea, pues en él los humanos pueden libremente escoger el camino verdadero de la salvación (o el camino del error, que conduce a la condenación).

3) Las CEBs tienen una utopía de una sociedad igualitaria que solamente se puede alcanzar mediante la organización y la lucha popular. Esto dinamiza a estas comunidades y les da esperanza y confianza en el futuro y en su contribución, bajo la dirección de Dios, a su realización.

4) El protestantismo nuevo no tiene una visión de una sociedad perfecta, más allá de la negación de la sociedad presente, como las versiones de la perfección que ofrecen las otras corrientes del cristianismo que hoy existen. Cristo gobernará, pero existe poco esfuerzo por tratar de imaginarse lo que su gobierno abarcará.

Existe la tentación de llamar fundamentalista a esta lectura bíblica, y creer que sabemos con ello suficiente para despacharla. El fundamentalismo, tal como se conoce en los EE.UU., es un movimiento que rechazó y rechaza la modernidad sobre la base de una lectura minuciosa de la literatura apocalíptica de la Biblia. Fue anti-católico y anti-comunista, de cara a una inmigración proletaria hacia los EE.UU. que era ampliamente católica y sindicalista. El fundamentalismo fue un movimiento estudioso, o por lo menos se basó sobre una interpretación cuidadosa de las profecías bíblicas. Esta visión fue al final sintetizada en la Biblia anotada del Doctor Cyrus I. Scofield, que alimentó las congregaciones fundamentalistas las cuales ya no practicaban el intenso estudio bíblico. La Biblia Scofield ha tenido influencia en el protestantismo latinoamericano, no obstante, hasta donde yo sé su influencia es poca en el nuevo protestantismo.

La modernidad, el enemigo principal de los fundamentalistas de los EE.UU., no es un asunto importante para los protestantes latinoamericanos. Las élites latinoamericanas tienden a ser conservadoras y católicas, no modernistas, si bien la estricta aplicación de estas categorías no resulta hoy muy útil. Estas congregaciones ven el retorno de Cristo como una liberación de la dominación de estas élites. Los fundamentalistas estadounidenses, en cambio, estuvieron muy ligados a las élites, es decir, a las tradicionales élites blancas, anglo-sajonas y protestantes (los WASPs).



Para ellos, el retorno de Cristo era el fin de la amenaza que planteaban los elementos extranjeros que llegaban, e implicaba la restauración de una sociedad como la de su propio tiempo.

El fundamentalismo estadounidense siempre ha luchado contra la teología académica, y en esta lucha ha creado sus propias academias que adversan la teología dominante. El nuevo protestantismo no es anti-intelectual, y muchos de sus pastores buscan con unas ansias asombrosas una educación teológica. Y esto a pesar del hecho de que saben que sus congregaciones, en general, no le dan prioridad a la educación. No le dan prioridad para sus pastores, por la necesidad de un liderazgo lleno del Espíritu, pero no son activamente anti-teológicas como lo fueron los fundamentalistas de los EE.UU.

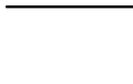
El entusiasmo de los estudiantes de teología que recibimos del nuevo protestantismo en nuestras instituciones de viejo cuño, sugiere la posibilidad de que en poco tiempo podamos esperar contribuciones bíblicas de este sector.

3. Los estudios bíblicos y el protestantismo popular

Propongo que debemos hacer con el protestantismo popular, lo mismo que venimos haciendo con las CEBs desde hace ya unos veinticinco años. Es decir, que debemos acompañarlos en su lectura de la Biblia, escuchándoles y aceptando su agenda, aunque corrigiendo y suplementando los elementos mágicos que les bloquean

Esto supone que la acusación de un estricto sectarismo que se le hace a este protestantismo es falsa, o al menos parcial. La experiencia con el proceso de paz en Nicaragua, por ejemplo, fue aleccionadora en este sentido. En Nueva Guinea, en la Mosquita y en Jinotega, los pastores de congregaciones protestantes fueron el apoyo principal para las comisiones de paz, trabajando al lado de algunas CEBs, algunos cooperados que eran sandinistas, y algunos campesinos identificados con los contras. Este fue un ecumenismo de base donde los católicos urbanos y los protestantes de viejo cuño, no tuvieron gran participación. Creo que el anti-catolicismo del protestantismo popular es fundamentalmente anti-clericalismo, y que no tiene que ser sectario y puede llegar a ser ecuménico en ciertas circunstancias. Las CEBs, por su parte, no han estado abiertas al ecumenismo. Lo cierto es que han hecho demasiado poco para explorar estas posibilidades, frenadas quizás por la presencia considerable del clero.

Si hemos de acompañar a estas congregaciones incultas dirigidas por pastores semi-alfabetos, tendremos que ejercitar nuestras habilidades para escuchar. Esto no significa que tengamos que aceptar todo lo que digan como válido, por provenir de la base. Si el evangelio trata de un Dios liberador, como creemos, este es un elemento no negociable. Por



fidelidad bíblica no podemos aceptar el pensamiento mágico. Si podemos escuchar su agenda para estudio bíblico —el Espíritu, la venida de Cristo, el poder sanador de Dios, etc.—; podemos también trabajar con ellos para superar una visión mágica que dejaría la construcción de la sociedad perfecta para Cristo en su venida. Ireneo de Lión, pastor de una congregación que resistió al César hasta la sangre, creía que la sociedad perfecta se lograría en la resurrección de los justos y, como nuestro sector, no tenía un proyecto social positivo. Esa creencia mágica le permitió a él y a su pueblo enfrentarse a lo que sabían era una usurpación del gobierno legítimo sobre el mundo de Dios de parte del César, quien era un apoderado de Satanás. Nadie puede dudar de la erudición bíblica de Ireneo ni de su valor y honestidad pastoral, aunque tengamos que cuestionar su visión de la sociedad perfecta. En ese mismo espíritu podemos hoy acompañar al protestantismo popular, que es una fuerza en nuestros países.

Si hemos de realizar una sociedad nueva que nos libere de la dominación del capital transnacional y las finanzas transnacionales, tendremos que encontrar un punto de unidad para las luchas populares de nuestros pueblos. Para los cristianos esto significa, según sugiero, promover un cristianismo popular que, aunque incluya grupos católicos y protestantes que se identifican con las luchas populares, no será la mera suma de ellos. Existirá en universidades, en los partidos revolucionarios, y en grupos cristianos que rehúsen identificarse con ninguna iglesia. En la búsqueda de esta unidad pienso que el protestantismo popular no puede ser excluido como si fuera intrínsecamente divisivo, una cuña imperialista, u otro epíteto despectivo. Para lograr la unidad en torno a un proyecto liberador algunos elementos deberán excluirse; sin embargo, considero que la frecuente exclusión de estos grupos de pobres se debe a razones inconfesables que no pueden ser defendidas por cristianos revolucionarios honestos.

¡En nuestra lucha como biblistas para ser agentes de una unidad popular y revolucionaria, lancemos nuestras redes más allá que antes y tratemos de incluir al protestantismo popular!



RECENSIONES

José L. Sicre, *A justiça social nos profetas*. Edições Paulinas, São Paulo, 1990, 666 págs.

La obra tiene como título original *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984). La traducción al portugués es de Carlos Felício da Silveira. La obra es extensa y se compone de tres partes distintas y complementarias: 1) Cuestiones introductorias, donde, en el capítulo I trata de la Preocupación por la justicia en el Oriente Antiguo, y en el capítulo II trata de la Evolución socioeconómica de Israel; 2) El mensaje de los profetas: Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías, Ezequiel, y La profecía pos-exílica (Zacarías, Malaquías); 3) Conclusiones.

La obra, extensa como se presenta, se caracteriza por la claridad y el rigor científico y metodológico. En el análisis de los profetas procede siempre a partir de la citación del texto bíblico original, y del estudio semántico esmerado de los términos correlacionados. Presenta la opinión de numerosos estudiosos del asunto, concordando con unas y discordando con otras, forjando así su conclusión con gran fundamento.

Después de mostrar cómo la cuestión de la justicia fue ya planteada por el Oriente Antiguo y compilada como acervo sapiencial de aquellos pueblos, el autor hace una breve retrospectiva de la historia de Israel, resaltando tres períodos: 1. de los orígenes a la aparición de la monarquía; 2. durante la monarquía unida; 3. después de la división del reino. En este análisis, un aspecto nuevo que se presenta es la desmitificación del sistema patriarcal, esto es, una crítica de la tendencia a la idealización de la sociedad tribal, preconizada, a su modo de ver, sobre todo por N. Gottwald. El autor afirma que Israel nunca idealizó sus orígenes, y que las propias tradiciones bíblicas hablan de numerosos conflictos dentro y fuera de la familia (*bayt, bet 'ab*) y de la tribu (*sebet-matteh*).

La tribu es la unión de varios clanes (*mispahot*), que a su vez son la unión de varias familias. Lo que caracteriza esa organización social es la solidaridad y la dependencia absoluta del individuo del grupo. Eso genera una estructura que protege a los diferentes miembros en las adversidades climáticas y sociales. Cuando en la época monárquica esos lazos que unen a la familia y al *mispahâ* se van debilitando, el individuo



se verá indefenso delante de las adversidades y de la injusticia de los poderosos.

Poco a poco esa estructura básica de organización social (M. Noth llama “anficiónía” a la confederación de las tribus en el tiempo de los Jueces) se va volviendo más compleja, y la cuestión de la justicia va a tener siempre su punto crucial en la cuestión de la tierra y su repartición (Jc. 12-21). La distribución de la tierra es presentada en dos tradiciones distintas: Jc. 18, 1-10 y Nm. 26, 52-56. La primera es un tanto más realista, dentro del mismo carácter utópico; la segunda propone una forma más idealizada (“A éstos la tierra les será distribuida en herencia, según el número de inscritos. A aquel que tiene un número mayor, tú darás una propiedad mayor”).

Según Pirenne (*La société hébraïque d'après la Bible*, Paris, 1963):

Sin duda, la concentración de la tierra en las manos del grupo más poderoso comenzó al final del período de los jueces, y el problema de las deudas ya se puede haber planteado en esa época.

No es preciso esperar a la monarquía para constatar la injusta distribución de la tierra. Ni siquiera “el final del período de los jueces”. Ciertamente, ella existió desde el primer momento (pág. 61). La monarquía agravará los problemas de la repartición de la tierra y creará las bases para el latifundismo en gran escala. Las diferencias económicas verificadas en el siglo VIII a. C., marcarán la extinción del ideal igualitario de los momentos iniciales de Israel defendido por Gottwald. Lurge muestra cómo en el Cántico de Débora (Jc. 5), ya había diferencias sociales: príncipes, nobles, pequeños y medianos propietarios, el proletariado; además de los forasteros, inmigrantes (*gerîm*), esclavos, asalariados, desocupados.

El autor recuerda que si bien los datos anteriores nos ponen en contacto con diferencias sociales y económicas, el período de los Jueces da testimonio también de los primeros esfuerzos para ayudar a los necesitados: “No oprimirás (*ynh*) ni afligirás (*lhs*) al inmigrante” (Ex. 22, 20); “No humillarás (*'nh*) viudas y huérfanos” (22, 21). Más tarde, Isaías será uno de los mayores defensores de esos dos grupos, y denunciará las injusticias que padecen en los tribunales y por parte de los legisladores (Is. 1, 17. 23; 10, 1-2). Otra preocupación, resaltada en el decálogo, es la preocupación por la justa administración de la justicia.

De la cuestión de la justicia el autor se ocupará bastante analizando al profeta Amós, pero antes va mostrando cómo el pasaje de la sociedad israelita tribal a la monarquía no se dio de forma abrupta, sino que la primera va generando a la segunda paso a paso; cómo los clanes y las tribus van dando lugar a la urbanización y, más todavía, a una estratificación social. Critica nuevamente a Gottwald afirmando que



...no aceptamos que la sociedad de los Jueces hubiese sido igualitaria. Existían diferencias y elementos distintos de la población, desde el importante “anciano” hasta el asalariado y el esclavo. No es la monarquía la que crea esas diferencias, sino que las acentúa.

Sicre igualmente no concuerda con que se pueda contraponer de forma simplista la mentalidad israelita (austeridad, la tierra tenida como herencia que no se puede vender) y la mentalidad cananea (riqueza, lujo, burocracia), y que del predominio de ésta sobre la primera surgiera el latifundismo.

Según el autor, el tratamiento que Amós da a la cuestión de la justicia es más profundo que el del decálogo (éste no dice claramente, por ejemplo, que no se puede oprimir al pobre o alterar la balanza). Sin embargo, es a partir de su convicción de que la Alianza de Dios con Israel debe ser mantenida y que Israel fue infiel a este Pacto, que Amós denuncia las injusticias y amenaza a Israel con castigos divinos.

Sicre afirma que los grandes puntos de partida para explicar el mensaje social de Amós, serían tres: 1) su concepto ético de Dios y del hombre, con valor universal; 2) la experiencia personal (extática, espiritual) que el profeta tiene del Dios de Justicia. Tal experiencia religiosa y moral constituye, al mismo tiempo, la base de la actividad y de la predicación de Amós; 3) las tradiciones típicas de Israel (costumbre, derecho, moral, la fe yahvista, el culto, la elección, la alianza).

Por lo tanto, es con base en la tradición religiosa de su pueblo que Amós denuncia las injusticias, los agudos contrastes entre ricos y pobres, la corrupción del derecho, los fraudes en el comercio, etc. La religión y el culto han sido deformados, la alianza con Dios se ha convertido en letra muerta. La denuncia de Amós transcurre en una triple dirección: 1) la institución cultural (el culto sirve para tranquilizar la conciencia del opresor, por eso es abominable a los ojos de Dios); 2) la monarquía (7, 9-10); 3) la institución judicial (5, 15: “Odiad el mal, amad el bien, instalad en los tribunales la justicia”). Para Amós, las causas del mal social están en el corazón del hombre, y de ahí se canaliza y obra a través de las instituciones. El remedio para extirparlo, también es doble: la práctica del derecho (*mispāt*) y de la rectitud (*s^edaqā*).

Los términos *mispāt* y *s^edaqā*, connotan dos aspectos complementarios de la noción de justicia: el recto ordenamiento de la sociedad (sentido objetivo) y la actitud interna de “justicia” o “rectitud” (sentido subjetivo). Las dos cosas deben andar unidas. La actitud interna que no se manifiesta en la vida práctica, es puro engaño; el ordenamiento jurídico que no se basa en el sentimiento profundo de la justicia, se presta a grandes injusticias. Esas dos cualidades, según Amós, carecían de consistencia en Samaria, produciendo víctimas y originando una catástrofe nacional.



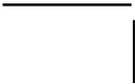
En lenguaje sociológico moderno se dice que la víctima es el pobre, término amplio para designar al marginado, al explotado, al expoliado, al oprimido. ¿Quién es el pobre? ¿Quién es el opresor? Ciertamente existe una diferencia entre el obrero explotado y el indigente, ambos igualmente víctimas de la injusticia. Sicre trabaja con destreza la abarcación del término pobre en sus diversos matices: *'ebyon*, *dal*, *'anî*, y de las otras víctimas de la injusticia: *saddîq* (justo), *na 'arâ* (doncella), *ger* (extranjero), *yaton* (huérfano), *almanâ* (viuda), *'sakîr* (asalariado: MI. 3, 5), *'ebed* (esclavo: Jr. 34, 8-22), *'eseb* (trabajador: Is. 58, 3).

Los profetas no solamente señalan las injusticias y sus víctimas, sino también a los responsables de las mismas, que con frecuencia son quienes detentan el poder civil, militar, económico, religioso, judicial, poder éste que a menudo confluye en las mismas manos. Se trata de: *sar* (jefe militar), *ro's* (autoridad (lit. cabeza)), *qasîn* (jefes militares), *zaqen* (ancianos), *sopet* (juez: Mq. 7, 3; Sf. 3, 3), *nog'sîm* (tiranos: Is. 3, 12), *nasîm* (¿mujeres de la corte?: Is. 3, 12; “vacas de Basán”: Am. 4, 1), *g^e dolîm* (los “grandes”, las “personas importantes”: Jr. 5, 28), etc.

El autor muestra cómo todos los profetas enfocan la cuestión de la justicia, pero, al mismo tiempo, cómo parten de situaciones diferentes y proponen soluciones también diferentes. Ellos coinciden en que la sociedad de su tiempo no refleja los deseos de Dios, no vive según su voluntad, sin embargo, cada uno, de acuerdo con las circunstancias, insiste en uno u otro aspecto. Coincidencias y diferencias se perciben ya en el aspecto terminológico. El binomio *mispat-s 'daqâ* aparece en Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel y el Trito Isaías. Está ausente en Oseas, Miqueas, Sofonías, Zacarías y Malaquías (entre los profetas que el autor aborda). Oseas y Miqueas usan *mispat-hesed* (amor, benevolencia, afecto). Oseas insiste en la cuestión de la fidelidad; Amós y Jeremías proponen la conversión; Isaías espera nuevas autoridades (justas y honestas); Miqueas habla de la destrucción total; Sofonías anuncia un día del Señor; Ezequiel apela a la conducta responsable y espera la acción de Dios; Zacarías y el Trito Isaías exigen compromiso con la justicia, el derecho y los pobres; Malaquías pregona el juicio de Dios. Sicre afirma con eso que no es posible hablar simplemente del “mensaje social de los profetas”. Es más correcto analizarlos uno a uno, y en vez de propugnar una sola ideología y una sola táctica para combatir las injusticias, se podría aprender mucho de tan diversas actitudes.

De esta forma, Sicre termina resaltando la gran actualidad y fuerza del mensaje profético, por ser un mensaje que viene de Dios y del centro de su voluntad: la justicia en la tierra y su predilección por los pobres, pequeños, oprimidos, explotados, inmigrantes, huérfanos, viudas. Citando a Heschel sostiene que:

La preocupación de Dios por el mundo nace de su compasión por el hombre. Se condena un acto de injusticia no porque se



violó la ley, pero sí porque se perjudicó a una persona. ¿Cuál es la imagen de una persona? Es un ser cuya angustia puede llegar al corazón de Dios.

Con Berkovits, afirma: “precisamente porque ama al oprimido, condena al opresor... en la raíz de la exigencia de justicia está el amor al hombre”, pues “los gritos del pobre atraviesan las nubes y hasta que lleguen a Dios, no descansan” (Eclo. 35, 17).

El autor termina indicando algunas características de la denuncia profética cristiana: 1) partir del amor a las personas oprimidas, a los más débiles, del compromiso “con los pobres de la tierra”; 2) vincular la exigencia de la justicia con la voluntad de Dios, que escucha el clamor de los oprimidos; 3) no limitarse a pedir cambios de estructuras, sino también la conversión del corazón, única garantía de que las nuevas estructuras no se vuelvan opresoras como las anteriores; 4) no convertir la cuestión social en el único absoluto; 5) la denuncia profética debe venir unida al amor a los enemigos, como Jesús hizo con Zaqueo; 6) mantener la esperanza en Dios, la utopía, el compromiso con el Reino de Dios que ya está entre nosotros. La enseñanza de Jesús: “Busca en primer lugar el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás os será dado por añadidura” (Mt. 6, 33), ayuda a vencer, sea la tentación espiritualizante de ignorar los problemas de este mundo, sea la tentación inmediateista de buscar semejantes objetivos a corto plazo (comida, ropa, mejoras), olvidando la meta más lejana: un mundo de justicia, paz, igualdad, la igual distribución de bienes, un mundo sin clases).

La lectura de esta obra es de suma importancia. En primer lugar, por ser un estudio serio y profundo, que hace zambullirse en los textos y en el ambiente proféticos, en aquello que constituye su riqueza y su actualidad, a todo aquel que los quiera conocer y hacer de ellos instrumento del anuncio de la justicia para el mundo de hoy; para el mundo de los pobres, el Tercer Mundo o el Hemisferio Sur de la humanidad, o como se quiera denominar a la gran parte hambrienta y expoliada de los hijos de Dios.

El estudio de Sicre no es apenas la demostración fría de una tesis, sino que contiene sensibilidad (y poesía), propias de su percepción y de los escritos bíblicos que analizó. Es por eso que prefirió, en vez de poner como título del libro *La justicia social en los profetas de Israel*, subrayar el aspecto humano de esa lucha, que corresponde mejor al Dios de la Biblia, y la obra recibió como título las palabras de una canción latinoamericana: “Con los pobres de la tierra”.

Pedro Luiz Stringhini



René Girard, *Job the Victim of his People*. Stanford University Press, Stanford (California), 1987.

El autor de “Job, la víctima de su pueblo”, es actualmente profesor de Literatura y Civilización Francesa en la Universidad de Stanford, en California (Estados Unidos). Es un especialista en literatura griega, y se manifestó como un gran antropólogo por su teoría sobre el deseo mimético y la relación entre la violencia y lo sagrado. El autor ya había aplicado su teoría analítica sobre el libro de Job en varias conferencias. Ahora él profundiza de modo sugestivo, y analiza la figura de Job, la víctima de su pueblo. En esa interpretación el autor extiende y amplía su teoría sobre la violencia y los orígenes de la vida comunitaria.

Comienza preguntándonos qué sabemos, de hecho, sobre el libro de Job. Este es un héroe que tiene quejas sin fin. Perdió hijos y rebaños, y rasca sus úlceras. El prólogo del libro afirma que todo esto aconteció a través de *Satanás*, y con el permiso de Dios (cf. Jb. 1-2).

Sin embargo, en los diálogos, Job ni siquiera hace referencia a Satanás. Muy por el contrario, afirma que él es el chivo expiatorio de su comunidad (cf. Jb. 17; 19, 13-19; 16, 7-10; 30, 1-12). Es obvio en los comentarios de los “amigos” que la envidia está en el origen de la escogencia de Job como chivo expiatorio. ¡Únicamente esta envidia puede explicar la violencia verbal contra un hombre que acaba de perder la salud, la familia y la fortuna!

Los tres “amigos” sacralizan la violencia. ¡Los insultos y la mezquindad son transformados en una grandiosa realización de una misión sobrenatural! Aquellos que crean lo sagrado con la propia violencia, son incapaces de percibir la verdad de esa violencia.

René Girard comienza mostrando que solamente el Prólogo y el Epílogo del libro, hablan de que Job está sufriendo por causa de la acción de Satanás y el permiso de Dios. El motivo serían los “celos” de Satanás por la bondad de Job. Este debe ser tentado y probado, para mostrar que también es un ser vil.

En los diálogos, sin embargo, Job ni siquiera habla de Satanás. La causa de su sufrimiento son sus vecinos, su familia y sus amigos.



Quien tiene celos de todo lo que Job poseía es su propia comunidad. Es por causa de estos celos, que el más admirado de todos es escogido para ser el chivo expiatorio de la comunidad.

Sólo los celos y la envidia pueden explicar la violencia unánime de los amigos contra la víctima sufriente. Job es la víctima de la violencia unánime de su pueblo.

La tesis de René Girard es que la comunidad de Job no resiste admitir que lo persigue debido al deseo de tener lo que él poseía, y de querer ser como él. Los amigos afirman entonces que el responsable del sufrimiento de Job *debe ser Dios*. Los tres amigos sacralizan, pues, la violencia unánime contra Job. Ellos transforman esa violencia en un principio trascendente, y hasta con fuerza de acción divina incuestionable. Esa violencia es necesaria para destruir al chivo expiatorio, por un mecanismo sagrado, a fin de restaurar la vida de la comunidad.

La verdadera finalidad de los “amigos” de Job no es confortarlo. Tratan de convencerlo de que él está sufriendo porque es culpable. ¡En la medida en que él afirme su inocencia, el sacrificio no sería posible! La comunidad sólo será “salva” si el chivo expiatorio asume en sí la culpa de todos. Si la víctima acepta y se adhiere a la acusación, entonces ella se convierte en el principio de la unidad y del orden social de donde brota la vida de la comunidad, fundamentada en esta paz que proviene de la destrucción de la víctima expiatoria.

El cuarto amigo, Eliú, presenta en su intervención el escándalo que la comunidad percibe en la resistencia de Job contra toda ella. Eliú es una cuarta figura creada para incorporar el escándalo que todos sentirán frente a un hombre que resiste delante de la voluntad de todos. En estos diálogos se concentran todos los elementos de la crisis sacrificial, tal como ella es analizada en la antropología mimética. Job es la víctima de la comunidad, y los discursos de los amigos pretenden convencerlo de que acepte esta función de víctima expiatoria de su pueblo.

Este análisis del libro de Job muestra de manera más explícita y analítica el principio de interpretación de un gran texto de la tradición judeo-cristiana. Muestra también la necesidad de comprender el esquema victimario de la violencia, para percibir en la figura de Job los elementos novedosos de una religión que no tiene su origen en la violencia unánime sobre una víctima inocente. Una religión que nace del descubrimiento del Dios de la Vida, justo y misericordioso, que es el *goel* de los pobres que sufren, víctimas de la violencia de su propio pueblo. A través de la figura de Job, el libro es una revelación que critica las imágenes de Dios originadas en la sacralización de la violencia, y es la revelación del Dios Misericordioso que es el *goel* de los oprimidos (Jb. 19, 25ss).

Ana Flora Anderson



EDITORIAL

Pedro Luiz Stringhini

Este número de RIBLA reviste una importancia especial. Quiere rendir homenaje a Fray Carlos Mesters, O. C., quien está cumpliendo 60 años de edad, 42 de ellos vividos en Brasil. Como nadie, él ha sido capaz de inculturarse y asumir la manera de nuestra gente. El amor al Brasil y a la Sagrada Escritura, germinados como la simiente sembrada en buen terreno, producirían los más abundantes frutos. Nuevas simientes se fueron esparciendo, sobre todo en el suelo de las Comunidades Eclesiales de Base, tantas por donde él ha pasado y tantísimas donde sus escritos han llegado. Es sobre todo eso que escribe Eliseu Lopes en su artículo *Los sesenta años de Fray Carlos*.

Los demás artículos abordan, en su mayoría, la temática del *sacrificio* en la Sagrada Escritura. *Misericordia quiero, no sacrificios*, es el título de este número. Es también la síntesis de la doctrina cristiana sobre el sacrificio. Para llegar a ella, la Escritura recorre un largo camino. Tuvo por precio la vida de Jesús.

En el artículo *La religión de la violencia y el Evangelio*, Gilberto Gorgulho habla de la necesidad de “comprender la novedad y el sentido original del sacrificio de Jesucristo, como bien explica la Carta a los Hebreos (cf. Hb. 7, 10)”, dado que “la muerte de Jesús suprime los sacrificios antiguos y funda la Nueva Alianza”.

No extiendas tu mano contra el niño, artículo de Milton Schwantes, es una reflexión sobre el Génesis 21 y 22, resaltando la defensa de los niños contra las arbitrariedades de la familia y del Estado. Sandro Gallazzi hace una crítica popular al sacrificio del segundo templo. Su artículo, *De nada vale la grasa de los holocaustos*, es un estudio basado en el libro de Judit, el cual muestra que la liberación, por la acción de una mujer, no se da a partir del templo sino de la casa, de la tienda por ella preparada. Judit engaña a Holofernes con la misma mentira con que el templo engañaba al pueblo.

Tércio Machado Siqueira, en el artículo *El proyecto sacerdotal aronita*, trata de leer la historia de Moisés bajo la hermenéutica sacerdo-



tal aronita: la construcción del santuario y el culto de la expiación. El autor muestra que la figura sacerdotal de Aarón se impuso desde el exilio hasta la revuelta asmonea (180 a. C.), y que la casta aronita, pese a perder la hegemonía del templo ante los fariseos, en el inicio del segundo siglo a. C., mantiene su influencia hasta la destrucción del templo (70 d. C.).

Carlos A. Dreher analiza la cuestión del templo, el sacerdocio y el sacrificio en el libro del profeta Joel. Parte de la datación del libro (siglo V a. C., época de la dominación persa) y de su estructura literaria. Enseguida procede a un análisis económico. El título del artículo es *La economía en el libro de Joel*. La producción básica del tiempo de Joel es la fruticultura: la vid y el olivo. Pero hay una crisis: sequía y langostas, que comprometen la economía tributaria y sacrificial del templo. En lugar de sacerdotes, sacrificios y templo, Joel anuncia un pueblo de profetas, para contraponerse a la teocracia judaica y al poderío persa.

Paulo Lockmann, en el artículo *La crítica de Jesús*, muestra que la confrontación de éste con los fariseos y los saduceos es una de las principales tramas del Evangelio, trama que acaba justificando su muerte. El artículo, una crítica al templo y al sacrificio, analiza el pasaje de la purificación del templo y la sentencia profética de Jesús contra éste (Mt. 21, 12-13; 24, 1-2).

Analizada la cuestión de la ofrenda del sacrificio en la perspectiva histórica y teológica del Antiguo Testamento, el artículo de Pedro Luiz Stringhini, *La cuestión del sacrificio en la Carta a los Hebreos*, aborda la muerte de Jesús como inauguración de un nuevo tipo de sacerdocio, basado no en el rito sino en la solidaridad, no en la presentación de holocaustos y oblaciones, sino en la realización completa de la voluntad del Padre por su testimonio radical, el martirio.

El artículo de Jorge Pixley, *Un llamado a lanzar las redes: el nuevo protestantismo y la lectura popular de la Biblia*, posee un largo carácter pastoral y ecuménico, al hablar de la presencia de un gran contingente popular protestante en América Latina, y de la “capacidad del pueblo cristiano pobre de leer la Biblia como Palabra de Dios”. Según Pixley, es necesario “incluir el protestantismo popular” si queremos “encontrar un punto de unidad para las luchas populares de nuestros pueblos”, y con eso caminar en la dirección de “realizar una sociedad nueva que nos libere de la dominación del capital y de las finanzas transnacionales”.

RIBLA presenta en este número dos reseñas: una de Ana Flora Anderson sobre René Girard, *Job the victim of his people*, y otra de Pedro Luiz Stringhini sobre José Sicre, *A justiça social nos profetas*.

LOS SESENTA AÑOS DE FRAY CARLOS

Eliseu Lopes

1931-1991

Jacobus Gerardus Hubertus Mesters nació en Holanda el 20 de octubre de 1931, un martes. Fue este el nombre que recibió en la pila bautismal. Veinte años más tarde, al recibir el hábito de la Orden Carmelita, ya en Brasil, fue rebautizado como Carlos: Fray Carlos Mesters.

Escribir sobre Fray Carlos no es fácil. No es fácil escribir sobre la simplicidad. Al verlo, en uno de los encuentros inter-eclesiales de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), María, de Itapuranga (Goianas), exclamó: “Entonces el señor es quien es Fray Carlos Mesters. Parece una flor crecida en la sombra: alto, erguido y pálido”. Y esto es Fray Carlos. Es flor crecida en la sombra.

Nació como un tulipán, sin ostentación, en una pequeña ciudad al sur de Holanda. Creció en la acogedora y cálida sombra de una familia bíblicamente perfecta: *siete* hermanos.

En la infancia, vivió los años sombríos de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, por su localización geográfica, su ciudad quedó a la sombra de los acontecimientos y no sufrió grandes trastornos.

Cuando habla al pueblo sobre la Biblia, Fray Carlos recurre a veces a algunas imágenes familiares, impregnadas de reminiscencias de la infancia. La Biblia es como un álbum de familia. En un desorden organizado, siguiendo el ritmo de la vida, ofrece un retrato de la familia. Junta y reúne, en la secuencia de las páginas, y hasta en una sola página, el registro de cenas y hechos distantes en el tiempo. Años y años pueden ser hojeados en un minuto. Igual en la Biblia. Vienen zurcidos, uno con otro, acontecimientos con siglos de distancia.

La Biblia cuenta el pasado lejano con los ojos y la emoción de hoy. Cuando era pequeño, preguntaba al padre cómo había conocido a la madre. El quedaba serio, paraba de mirar, retenía la respiración. Después, henchía el pecho, carraspeaba y describía, con voz reprimida y en tono solemne, aquel momento único del primer encuentro, poniendo toda la carga de emoción y de ternura acumuladas durante tantos años de convivencia. Los hechos del pasado son vistos con los lentes de hoy.



La Biblia es como un proyector de *slides*: la imagen aumenta con la distancia. Cuanto más lejos esté el aparato, mayor es la imagen proyectada en la tela. En el Antiguo Testamento, los acontecimientos fueron escritos varios siglos después de que se dieron, a lo largo de los cuales fueron transmitidos de boca en boca. Ahora bien, *quien cuenta un cuento aumenta un punto*. Los hechos ganan volumen no sólo por la distancia, sino sobre todo por el sentido que tuvieron en la historia del pueblo. La exageración es un medio de resaltar el sentido. Para ejemplificar, Fray Carlos cuenta que, en su tierra, un puentecillo insignificante, casi un madero o tabla, por donde pasaban los invasores, fue dinamitado por un grupo de la resistencia. Hoy el hecho es contado como si fuese un puente enorme y sólido, que los patriotas destruyeron con una especie de bomba atómica. No es tanto el hecho mismo, en sí, lo que importa. Lo que importa es el sentido que él tiene para la liberación del pueblo. Los invasores no podían pasar más por allí.

Todo indica que Fray Carlos creció en la sombra: en los primeros años, en el convivio ameno y tranquilo de sus padres y hermanos en una pequeña ciudad del interior. Después, en el seminario de los carmelitas, bajo el manto de Elías.

1949-1962

A los 17 años, el joven Jacobus Mesters escogió el Brasil como campo de su futura actividad misionera. El 6 de enero de 1949, fiesta de los Santos Reyes, él y su amigo, hoy obispo de Itaguaí, Monseñor Vital Wilderink, tomaron el navío rumbo a Brasil. Fueron dos semanas entre el cielo y el mar. El 20 de enero, el navío echó anclas en el puerto de Río de Janeiro. Era la fiesta del patrono de la ciudad, San Sebastián. Una numerosa procesión caminaba por las calles y aquel espectáculo marcó sus primeras impresiones de la tierra que adoptara como su nueva patria.

Dos coincidencias interesantes: salió de Holanda el día de Reyes, como si se preanunciara el significado de Angra de los Reyes en su vida. Su primer contacto, en la nueva tierra, fue con el pueblo en caminata, ese pueblo de cuya *caminata* ha sido compañero constante y fiel.

Volvió al navío, y pudo así contemplar con nuevos ojos la belleza del litoral hasta la ciudad de Santos, donde desembarcó el día siguiente. Los paisajes de su nueva patria se revelaban, exhuberantes, en la subida de Santos a São Paulo.

En el convento de la Calle Martiniano de Carvalho, completó el curso de “humanidades” y, en enero de 1951, con el hábito de carmelita, recibió el sonoro nombre de Fray Carlos.

Muy sabiamente, los carmelitas enviaban sus futuros misioneros en plena juventud y todavía en el período de formación, en una fase muy propicia para la inculturación. Fray Carlos se *brasileñizó* tan bien que, en

el encuentro inter-eclesial de las CEBs en João Pessoa, cuando los peritos tuvieron que escoger a alguien que pudiese hablar al pueblo de modo comprensible, lo escogieron, por unanimidad, como su portavoz.

Terminado el noviciado, hizo la profesión religiosa el 22 de enero de 1952. Cursó la filosofía en São Paulo, y fue a hacer la teología a Roma, en el Colegio Internacional San Alberto, en 1954. Venció gallardamente todas las etapas canónicas de las ordenaciones, y fue consagrado presbítero el 7 de julio de 1957.

Se formó en teología en el “Angelicum”, la respetada facultad teológica de los dominicos, en 1958. En ciencias bíblicas, estudio primero en el Instituto Bíblico dirigido por los jesuitas en Roma, y después en la Escuela Bíblica de Jerusalén, de los dominicos. En 1962 volvió a Roma para defender su tesis junto a la Pontificia Comisión Bíblica.

Hace algunos años, invitado para participar de una reunión de la Comisión de Doctrina de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, Fray Carlos fue abordado discretamente por un obispo, miembro de la comisión, quien le preguntó si era *autodidacta* en materia de exégesis. Fray Carlos se contentó con mencionar sus cursos en Roma y Jerusalén. Comentaba luego que, a partir de aquel momento, comenzó a ser tratado con mucho más respeto y atención por el Excelentísimo.

1963-1978

En 1963, de regreso a Brasil, fue nominado profesor en el curso teológico de los carmelitas, en São Paulo. Por el testimonio de algunos de sus alumnos, la exégesis, hasta entonces considerada una materia árida y secundaria, pasó a merecer un gran interés gracias a las virtudes didácticas y, sobre todo, al entusiasmo contagiante del joven maestro. Su desempeño como profesor no pasó desapercibido: en 1967 fue convocado para dar clases en el Colegio Internacional San Alberto, en Roma.

Es claro que este brasileño no podía conformarse con estar lejos de Brasil. En 1968 dio por cerrada su colaboración en Roma y se volvió a Brasil, siendo transferido a Belo Horizonte, donde el Convento del Carmen se destacaba como un centro de irradiación, un lugar de acogimiento y un punto de referencia en aquellos tiempos convulsos.

Fue llamado para impartir lecciones en el Instituto Central de Teología y Filosofía de la Universidad Católica, que vivía una fase de gran efervescencia. Además, todo el mundo estudiantil en Belo Horizonte estaba con fiebre alta. Fray Carlos y sus compañeros participaban activamente de los movimientos de resistencia al régimen militar que se exacerbaba. Cuando Edson Luís fue asesinado en Río de Janeiro, algunos padres en Belo Horizonte, solidarios con la lucha de los estudiantes, lanzaron un manifiesto de protesta. Fray Carlos fue uno de los firmantes. Ese manifiesto, juzgado subversivo, llevó a la conformación de un equipo



policial militar (IPM) presidido por el entonces coronel Euclides de Figueiredo, que resultó en la acusación de los padres.

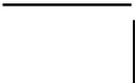
Por más de dos años el proceso rodó en la máquina de la intimidación, hasta que fue señalado el juicio, en la auditoría de Juiz de Fora, días después de la brutal condenación del Padre Francisco Jentel, de la Prelatura de São Felix do Araguaia, por diez años. La fuerte reacción causada por la pena impuesta a Jentel, apuntaba hacia una sentencia benigna en el caso de los padres, conforme a la ambigua táctica de la dictadura. Después de todo un día de fatigoso juicio, los padres fueron absueltos. Al profesor Edgard da Mata Machado, quien le pedía impresiones sobre el evento, Fray Carlos respondió: “Por el tenor de los discursos, tal vez valiese más la pena si hubiésemos sido condenados”.

De hecho, aquel juicio fue un ridículo atroz. El auditor, un cursillista, comenzó su arenga haciendo la señal de la Cruz e invocando al Espíritu Santo. Después disertó sobre la enseñanza social de la Iglesia Católica, exhibiendo una pila de encíclicas papales y documentos conciliares, para concluir que el jefe del IPM, al acusar a los padres, daba muestras de desconocerla completamente. Peroró con arrobamientos (éxtasis) de elocuencia, pidiendo la absolución de los reos.

Era visible el malestar de los cinco o seis militares de baja graduación que formaban la corte. La sesión fue suspendida por algunos minutos, mientras los esbirros de la dictadura se retiraban para confabular. Reabierto la sesión, el oficial mayor, presidente del tribunal, leyó una dura protesta, escrito en perfecto lenguaje de cuartel, contra algunas expresiones despreciativas del auditor respecto a la digna e impoluta figura del jefe del IPM. El auditor, tartamudeando, con repetidas reverencias y curvaturas, se disculpó, tejiendo loas al monumento de inteligencia, cultura y honradez que era el coronel, a quien conocía y tributaba irrestricta admiración. Y pidió perdón con voz trémula. Aceptada la expiación, prosiguió la sesión con los discursos de la defensa.

La defensa técnica, a cargo de un profesor universitario, fue decisiva. Argumentó que no procedía la acusación hecha a los religiosos de incitar a los civiles contra las Fuerzas Armadas. Estas, por la Constitución, son el ejército, la marina y la aeronáutica. Ahora bien, los sacerdotes protestaron contra un acto de la policía, y policía de un Estado gobernado por la oposición. Por consiguiente, fue una protesta contra la oposición, algo merecedor de premio y no de castigo. Al pronunciar la sentencia absolutoria, el mayor hizo un pequeño sermón y terminó con las palabras finales de la Misa: “Id en paz y el Señor os acompañe”.

Fray Carlos no tiene mucha *palanca* de escritor. Es más un estudioso que escribe mucho, lo escribe todo. Sus cuadernos de anotaciones darían para formar una biblioteca. El tiene el cuidado de guardarlos, desde los tiempos de estudiante. No va a cualquier reunión o curso o conferencia, sin llevar su cuaderno de apuntes donde todo queda registrado en su letra menuda. Acostumbra decir a los grupos populares: “Yo perdí



la capacidad que ustedes tienen de guardar las cosas en la cabeza: mi memoria está en el papel”. Como no deja carta sin respuesta, escribe decenas de cartas por mes. Cuando publica algún escrito, es siempre para atender a pedidos o aguijoneado por alguna necesidad.

Parece que uno de los primeros textos suyos que salió impreso fue una colaboración para la *Revista de Cultura Bíblica* (Vol. II, Cad. 4/5, págs. 1-81, 1964), bajo el título: “O tema do Exodo na Bíblia”.

Solicitado para colaborar en el periódico católico *O Diário* de Belo Horizonte (1968/69), publicó una serie de artículos que posteriormente fueron editados en dos volúmenes: *Palavra de Deus na história dos homens*, primero por la Editorial O Lutador (1969), y después por la Editora Vozes (1970).

En el volumen 29 (1969) de la *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB), apareció: “La concepção bíblica da Palavra de Deus”, y en el volumen 30 (1970): “O profeta Elias, inspiração para hoje”.

Todavía en 1969, en colaboración con Francisco Teixeira, publicó: *Rezar os Salmos hoje*, por la Livraria Duas Cidades.

En 1971, ofrece al pueblo una “puerta” de entrada en el “laberinto del Antiguo Testamento” con *Paraíso terrestre, saudade ou esperança?*, editado por Vozes. Ese libro implicó un total cambio de registro en las interminables discusiones sobre los primeros capítulos del Génesis.

En esta época, para poner la Biblia al alcance del pueblo, y por solicitud de la Coordinación de Pastoral de Belo Horizonte, Fray Carlos tiene la idea original de hacer guías para círculos bíblicos. En el comienzo, eran mimeografiadas y distribuidas por los grupos. Fueron el origen de las colecciones de *Círculos Bíblicos* publicadas por la Editora Vozes, y que tuvieron gran aceptación y divulgación en todo el país. Más tarde, cuando la Campaña de la Fraternidad resolvió usar también ese instrumental, fue Fray Carlos quien elaboraba las guías.

En 1971, por la insistencia de amigos, publicó, a través de la Editora Vega, los contenidos de un curso: *Deus, onde estás-Curso de Bíblia*. Las últimas ediciones ya fueron publicadas por Vozes.

Fruto también de cursos impartidos a grupos fue el *Por trás das palavras*, editado por Vozes en 1974, cuya primera divulgación fue hecha a través de polígrafo. Termina con la promesa de un segundo volumen que no fue editado, pero que circuló poligrafiado, que trata de la lectura de la Biblia en la tradición de la Iglesia Católica.

A esas alturas, Fray Carlos ya había roto con las amarras de la enseñanza académica, y se convierte en una especie de servidor-viajante de la Palabra de Dios, atendiendo a las frecuentes invitaciones para cursos bíblicos y retiros, en las varias regiones de Brasil. Estrechó los lazos con el pueblo de Crateús, amigo fraterno que es de Monseñor Antônio Fragoso. Convidado para predicar un retiro al pueblo, en 1974 escribió, con todo esmero, 15 charlas bajo el título general de *A roça de Deus*, en que hace un paralelo entre todas las etapas de la Biblia y la vida de los labradores



que tan bien había conocido en las visitas anteriores. Sin embargo, Monseñor Fragoso ya había educado a su pueblo para la reflexión comunitaria, el diálogo y la participación. Fue hecha la propuesta de un retiro en estilo diferente, en conjunto. Fray Carlos dejó de lado los papeles. *A roça de Deus* está plantada en su archivo y, si fuese publicada, daría un volumen de unas 200 páginas.

Gracias a su ligazón con Crateús, en 1977, por Vozes, publicó *Seis dias nos porões da humanidade*, envolvente y punzante diario de su servicio en una parroquia en el *sertão* (zona semiárida, poco poblada y dedicada a la cría extensiva del ganado) del Ceará.

Los superiores, quizá preocupados por la verdadera locura en que se había convertido su vida, con las constantes andanzas de norte a sur y de este a oeste, enfrentando sucesivamente climas y regímenes diferentes, lo nombraron maestro de novicios en el vetusto y tranquilo convento de Angra dos Reis, en Río de Janeiro, donde Monseñor Vital, obispo auxiliar de Volta Redonda, antes de ser titular de la nueva diócesis de Itaguaí, residía como vicario episcopal de la región. Como maestro de novicios, Fray Carlos tendría que limitar los viajes y reducir la aceptación de invitaciones que llovían de todas partes. Siempre dispuesto a dar lo mejor de sí a la Provincia Carmelita, él aceptó, de buen grado, la nueva tarea, aunque dudando un poco de sus virtudes de formador de candidatos en la disciplina conventual y para los cuadros institucionales. Reconoce, no obstante, que esa nueva experiencia, si bien pasajera, fue muy válida.

Siempre preocupado por responder al llamado del pueblo, aprovechó la relativa holganza de que pasó a disfrutar para escribir dos libros de índole genuinamente popular: *Maria, Mãe de Jesus* (Vozes, 1977) y *Abraão e Sara* (Vozes, 1978).

Fray Carlos siempre participa por entero de cualquier encuentro a que es convocado. Sin embargo, hay dos encuentros que parecen serle particularmente gratos: el *Encuentro Inter-ecclesial de las CEBs*, y el *Encuentro de Petrópolis*, que reúne un grupo de teólogos, pastoralistas, sociólogos y científicos de la religión unas tres veces cada año, desde 1974. En el primer Inter-ecclesial, en Vitória (1975), Fray Carlos fue armado con el relatorio que, como asesor, elaborara sobre las respuestas de varias regiones al cuestionario previamente enviado. En el programa estaba previsto que la introducción sería hecha por un monje de Taizé, quien viajara al exterior y terminó no llegando a tiempo. Fray Carlos fue designado para sustituirlo, no sin antes pedir algunos minutos *para ordenar las ideas en la cabeza*. Su introducción crió el clima y dio el tono del encuentro.

El Grupo de Petrópolis, que desde el inicio ha estado marcado por la preocupación por el pueblo en un horizonte de liberación, tiene un énfasis fuerte en el ecumenismo. El fue, por así decirlo, el caldo de cultivo para la emergencia del CEBI (Centro de Estudios Bíblicos), por el estímulo que dio a Fray Carlos para tomar la iniciativa.

Para hablar sobre el CEBI, nadie mejor lo haría que el propio Fray Carlos. He aquí lo que escribió cuando el centro cumplió cinco años.

En la Biblia, ciertos hechos son narrados de varias maneras. El motivo de eso es que, en el momento en que los hechos acontecen, nadie percibe la importancia que ellos van a tener después. Cuando, tiempo después, el pueblo comienza a percibir la importancia, ya es tarde. Ahí ya no consigue alcanzar el hecho en sí, sino apenas las versiones del hecho que registran la mayor o menor importancia del mismo. Fue lo que ocurrió con el Centro Bíblico...

Nació para servir...

El Centro Bíblico nació sin pretensiones. Nació a partir de la necesidad bien concreta, sentida por mucha gente hacía varios años, de articular un servicio que ayudase al pueblo de las comunidades cristianas en el uso y en la interpretación de la Biblia. Pues la Biblia estaba siendo, de hecho, la gasolina escondida de la renovación de las iglesias a partir de la base y la luz que iluminaba el compromiso de muchos cristianos en la lucha por la transformación de la sociedad.

La forma inicial encontrada para prestar este servicio articulado fueron los cursos y el centro de documentación. A partir de eso, el servicio se fue ampliando, encontrando otras formas: equipos regionales, semanas de estudio, boletín, subsidios, publicaciones, servicio seleccionado y periódico de documentación, encuentro de exégetas, proyectos variados de estudio, escuelas bíblicas, etc. En las varias regiones los servicios fueron tomando otras formas, de acuerdo con las peculiaridades y necesidades de esas regiones.

Tiene su modo de interpretar la Biblia...

A lo largo de los años, se buscó explicitar el modo propio de usar e interpretar la Biblia. Tratando de contar y apuntar los innumerables nervios invisibles de esta hoja que nació de las comunidades, conseguí purificar siete de ellos:

1. Se procura hacer una interpretación liberadora a partir de los pobres, no por capricho, sino por fidelidad a nuestro pueblo creyente y oprimido y por fidelidad al Dios que se revela en la Biblia.
2. Se trata de hacer una interpretación a partir de la realidad de Brasil y de América Latina, no por cerrazón alegre o localismo, sino por fidelidad a la propia Biblia, que siempre presenta e interpreta el mensaje de Dios a partir de la realidad del pueblo.
3. Se busca una interpretación a partir y en vista de la comunidad de fe, no por falta de espíritu científico, sino por



fidelidad al pueblo que vive su fe en comunidad, a la Biblia, que es un libro que surgió de la comunidad para la comunidad, y a la Tradición, que insiste en la importancia del *sensus ecclesiae*.

4. Se busca una interpretación que ayude al pueblo a re-apropiarse de la Biblia como del libro que le pertenece, no por anticlericalismo, sino por fidelidad al pueblo que es destinatario de la Palabra de Dios, y también su remitente.

5. Se procura una interpretación ecuménica de la Biblia, en el sentido de acoger a los hermanos de todas las iglesias cristianas, y en el sentido de explicar la Biblia al servicio de la vida, que es de todas las cosas la más ecuménica y la más amenazada y necesitada, y esto no por rebeldía, sino por fidelidad a la Biblia que coloca la historia de la creación de la vida antes de la historia de la salvación, y por amor a la propia vida criada por Dios y salva en Cristo.

6. Se busca una interpretación que tome en cuenta la preocupación por el método junto al pueblo simple, no por basismo, sino para evitar que se genere en él un complejo de ignorancia y una nueva dependencia frente a la sabiduría del otro.

7. Se procura una interpretación que no sea solamente una actividad intelectual, sino una actitud que tome en cuenta todos los aspectos de la vida: la razón, la fantasía, el corazón, la participación, la celebración, la oración, el pasatiempo, la poesía, la creatividad, la fe, la esperanza, el amor...

Tiene su manera de organizarse...

El Centro Bíblico fue creciendo, se fue alargando. Pero, desde el inicio, siempre tuvo algunas preocupaciones en relación a la manera de organizarse:

1. La simplicidad: no crear una organización pesada, no crear una institución que perdiese la noción del servicio; en vez de ser una pieza más del motor, ser aceite en el engranaje del todo.

2. La descentralización: el eje del Centro Bíblico no está en el poder y en la fuerza de atracción del equipo central, pero sí en el trabajo que está siendo hecho en las bases. De ahí que los equipos regionales son como las tribus de Israel: se organizan con total autonomía.

3. La misma visión de la Biblia: hacer que todos tengan el mismo modo de interpretar la Biblia. Crear un canal de comunicación que permita mantener en todos el mismo espíritu, la misma visión de la Biblia, el mismo modo de usar la Biblia...

El criterio básico que nunca puede cambiar...

Lo que se puede decir es que existe una práctica que creció y se afirmó. En la medida en que fuimos caminando en esta

misma senda, tratando de ser fieles a Dios, al pueblo y a los hechos, algunas preocupaciones van a desaparecer y otras nuevas van a surgir. Que en todo esté siempre presente la inspiración inicial: articular un servicio que ayude al pueblo de las comunidades en el uso y en la interpretación de la Biblia, que es luz y fuerza en la caminata.

Que el servicio al pueblo sea el criterio para evaluar todo el resto. Que la preocupación por el estudio, por el uso de los resultados de la exégesis, por la aplicación de los varios métodos, sean constantemente evaluadas a partir de los encuentros que el pueblo hace cuando se reúne en torno de la Palabra de Dios para animar su fe, iluminar su caminata y dinamizar su lucha... (*Por trás da Palavra*, Año 4 (1984), N° 25).

1979-1991

El CEBI es como una planta rastrera que se desparrama y, en su aparente fragilidad, lleva la fuerza irresistible de la vida. La semilla de esa planta fue lanzada en Angra dos Reis, a finales de 1978, a través de dos cursos de carácter nacional. En 1979 fue sembrada regionalmente en el Nordeste, en el Centro-Oeste y en el Sur. Para Fray Carlos, su único mérito es haber sido el sembrador en el terreno fértil y ya preparado de las comunidades populares. Quien lo acompañó en esos inicios del CEBI, sabe de su total e incansable dedicación.

Comenzó una fase de intensa producción, digamos informal y espontánea, en que se desarrolló y perfeccionó aquel carisma de comunicador de la Palabra que todos reconocen en él. El mismo debe haber perdido la cuenta de los cursos que asesoró, de los textos que escribió, de las reuniones en que participó, de las charlas, entrevistas y reportajes que dio. Como no se atribuye ningún derecho de propiedad privada sobre lo que sale de su boca o brota de su pluma, su palabra, hablada o escrita, se esparció con la libertad de una *brisa leve*, para usar una imagen que le es muy querida, criando un clima nuevo en la atmósfera bíblica.

En 1981 vio la luz *A missão do povo que sofre* (Vozes), un comentario vivido y sufrido de los *Cantos del Siervo* en Isaías.

Desde que fue lanzado, en octubre de 1980, el informativo del CEBI, *Por trás da Palavra*, Fray Carlos ha sido su colaborador más fiel y asiduo.

En 1983, la Editora Vozes pidió autorización para reunir en un volumen, bajo el sencillo título de *Flor sem defeza*, algunos textos dispersos ya publicados. Son textos realmente antológicos, cuya unidad es garantizada por el estilo siempre límpido, fluido, simple, luminoso, matizado y envolvente.

Ahora bien, por el hecho de escribir siempre de forma clara y popular, Fray Carlos es acusado por la altivez de algunos doctorados de no pasar de ser un “vulgarizador” de la Biblia, sin peso científico. Se



olvidan de que la obra de la vida de Jerónimo, el patrono de los exégetas, fue la *Vulgata*, y de que el gran ideal de Lutero fue vulgarizar la Biblia. Monseñor Tomás Balduino replica: “Critican porque Fray Carlos no es un simple compilador, ni se contenta con hacer autopsia bíblica”.

En ese mismo año 1983, Fray Carlos fue transferido para Belo Horizonte, y el secretariado del CEBI lo acompañó para poder atender mejor las nuevas necesidades originadas por la expansión de las actividades.

En 1987, después de tantos años de trabajo ininterrumpido, Fray Carlos mostraba señales de cansancio y sentía la necesidad de hacer una pausa. Recurrió a su derecho al llamado “año sabático”. Sin embargo, de hecho, no paró. Fue a estudiar y a re-abastecerse en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Sus cartas, publicadas en *Por trás da Palavra* (Nos. 38-43), constituyen una sabrosa e instructiva crónica de los meses pasados en Jerusalén.

En 1988, cuando se encontraba en Roma para su habitual colaboración en el curso internacional promovido anualmente por la Orden Carmelita, el *Estadão* publicó, con estruendo, un largo artículo de Monseñor Terra con virulentos ataques contra él y el CEBI. Se sabía que la misma diatriba era presentada en la Asamblea de la Conferencia Nacional de Obispos que entonces se celebraba en Itaicí. La repercusión fue grande. Reporteros de periódicos y revistas iban al CEBI o telefoneaban a la búsqueda de informaciones, y querían fijar entrevistas con Fray Carlos que, sabían, debería regresar por aquellos días. A falta de noticias, publicaban especulaciones sobre supuestos procesos en marcha en el Vaticano. Habiendo regresado, Fray Carlos esquivó a la prensa, pero preparó una respuesta contundente a todas las acusaciones, para distribuir entre los amigos e interesados.

Así es Fray Carlos: para defender al pueblo, no le falta audacia ni vigor. En cuanto a las acusaciones que le son achacadas alevosamente, simplemente las ignora para no perjudicar su trabajo con el pueblo. Este, con quien se identifica, es el que, en este caso, se sintió alcanzado, como lo prueban las innumerables cartas y documentos colectivos de repudio a los ataques que Fray Carlos recibiera entonces.

Para finalizar este suscito esbozo del itinerario de los 60 años de Fray Carlos, el breve y denso “desahogo” que escribió el 1 de mayo de 1976:

Yo estaba en el fin de mi curso de “posgraduación” en el *sertão*. Estos seis meses sirvieron para crear en mí un sentimiento de profunda debilidad y no-saber. La gente no es nada. Es Dios quien llama y salva y, por eso, la gente tiene el coraje de hacer alguna cosa.

Sirvieron para crear en mí un sentimiento de la necesidad de gastar tiempo en quedar al acaso delante de Dios, a pesar de todos los trabajos y necesidades.

Sirvieron para crear en mí una mayor preocupación por las cosas bien pequeñas del relacionamiento humano y perder tiempo en eso, para que el sufrimiento de la lucha sea aliviado. Sirvieron para crear en mí una convicción más firme de que el Evangelio es sobre todo de los pobres y para los pobres, y de que todos nosotros tenemos que aprender de ellos.

Sirvieron para hacer ver la relatividad de un puñado de cosas que antes parecían indispensables; para quedar un poco más libre por dentro. Se puede vivir mucho más con mucho menos.

Sirvieron para percibir la necesidad de la “fiesta” para que la “lucha” pueda tener éxito.

Sirvieron para percibir mejor la necesidad de un estudio más profundo de la realidad, a fin de poder divisar mejor los mecanismos que arruinan la vida.

Sirvieron para percibir que el Evangelio exige de la gente el asumir la causa de los pobres, que son tantos, y comenzar a ver el problema del mundo a partir del punto de vista de ellos.

¡Sirvieron para mucha cosa! No sé si todo esto va a crecer en mí. ¡Dios quiera que crezca! (*Flor sem defesa*, págs. 186-187).

¡Creció, sí!



LA RELIGION DE LA VIOLENCIA Y EL EVANGELIO

Gilberto Gorgulho

Introducción

El análisis de René Girard está siendo, cada vez más, reconocido en su fecundidad para enriquecer el discernimiento del proceso de liberación y de la cultura (1). La religión de la violencia, centrada en la inmolación de una víctima expiatoria, es una clave de lectura de la hominización y del origen y evolución de la cultura. Esto por cuanto la antropología mimética y el sacrificio del chivo expiatorio están en el origen y en el desarrollo histórico de la cultura que se manifiesta y se estructura en las prohibiciones, en los ritos, en los mitos, en las instituciones, en el lenguaje, y en la producción simbólica humana.

Hace más de veinte años ese autor está renovando la comprensión de la cultura y de la tarea de las ciencias humanas. Esta renovación tiene por base la hipótesis analítica sobre lo sagrado y la violencia, y su lugar central en la cultura humana (2).

Girard sabe que su hipótesis es provocadora y cuestionante. Pero, muestra también que va a las raíces de la antropología y de la hermenéutica. Establece rigurosamente principios analíticos para la elaboración de una antropología fundamental. Ella es un camino para comprender la originalidad religiosa de la tradición judeo-cristiana. Y establece bases de análisis psicológico de las relaciones inter-individuales y sociales (3).

1. René Girard participó en un encuentro de discusión teológica con varios analistas y teólogos latinoamericanos, el cual se realizó en São Paulo, Brasil, en junio de 1990. El resultado de este simposio ha sido publicado con el título: *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*. San José, DEI, 1991.

2. Cf. René Girard, *La Violence et le sacré*. Grasset, Paris, 1972. Esta es la obra analítica básica donde el autor presenta su hipótesis fundamental sobre el chivo expiatorio, y establece de modo crítico las categorías básicas de su discurso científico.

3. Cf. René Girard. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset, Paris, 1978. La obra trata de brindar una síntesis, en forma de entrevista, sobre los principios básicos de la antropología mimética, lo mismo que sobre la interpretación de la tradición judeo-cristiana y el análisis psicológico de las relaciones inter-individuales.



Nuestra intención es limitada. Llamamos la atención hacia el hecho de que el uso hermenéutico de la antropología mimética es un rico instrumental para la comprensión del proceso y de la originalidad de la tradición judeo-cristiana. La presentación de las líneas maestras de esta antropología tiene por finalidad ayudar a comprender el significado de los ritos de sacrificio en la religión de Israel.

Llamamos la atención hacia dos aspectos:

- la crisis mimética y el mecanismo victimario;
- el dinamismo histórico y los textos de la tradición judeo-cristiana.

1. El mecanismo victimario

Las categorías básicas de la antropología buscan elucidar la relación entre la función histórica de la religión y su lugar central en la constitución de la cultura, en todos sus niveles y dimensiones. La intuición fundamental está en el binomio la violencia y lo sagrado. Por ahí se llega a la raíz de la antropología y del desarrollo histórico y cultural de la vida humana, en el proceso de hominización y de socialización. En este análisis destacamos solamente los pasos fundamentales.

1. 1. El principio analítico está en una comprensión de la realidad humana del deseo mimético

Es preciso superar el análisis bipolar de la relación sujeto-objeto. En la base de las relaciones humanas está el deseo mimético. De ahí nace el triángulo fundamental de las relaciones humanas más radicales. Existe un juego mimético triangular: el objeto del deseo de sujetos rivales. El esquema analítico de donde brota todo el árbol de las relaciones humanas es: *sujeto + objeto + sujeto rival*. El deseo mimético es la fuerza desintegradora que deshace su sujeto y sus relaciones con otros sujetos. En el lenguaje paulino equivale a la oposición entre la “carne” y el “Espíritu”. La vida humana, en el proceso personal e histórico, está dominada por esta fuerza de dominación y de muerte (cf. Gál. 5; Rm. 7).

1. 2. El juego del deseo mimético desencadena la crisis de la violencia recíproca

El deseo mimético es una fuerza contagiosa y desintegradora de todos los niveles y dimensiones de un sujeto activo en relación con los otros sujetos. Es de esta tensión y de esta oposición que nace y se



corporifica la violencia recíproca, que es la destrucción de los sujetos y de la vida en comunión de amor. La crisis mimética es el imperio contagioso y voraz de la violencia destructiva. La crisis mimética es el caos y la desintegración progresiva de la vida en sociedad, en todos sus niveles y manifestaciones. Es privación, negación y destrucción de la comunión y del don gratuito en el acto de amor al otro. La violencia recíproca es una negación del Espíritu y de la perfecta reciprocidad en el amor que constituye el Reino de Dios.

1. 3. La crisis mimética de la violencia recíproca tiene su dinamismo propio

Este dinamismo está en la raíz del desarrollo cultural de las relaciones humanas, y explica el dinamismo de la religión de la violencia y de su relación con el desarrollo de la cultura. Esto por cuanto se busca vencer la violencia recíproca a través de la fuerza de la violencia unánime concentrada sobre una víctima expiatoria. En tanto la violencia de todos se concentra sobre una víctima, la violencia recíproca es neutralizada y se tiene la impresión de una posibilidad de vida comunitaria en orden y en paz. El mecanismo victimario es la tentativa de restablecer la vida social comunitaria mediante la fuerza de la violencia. ¡La víctima de la violencia es *necesaria* para establecer un proceso de socialización y de vida con los otros! La crisis mimética, en su mecanismo victimario, es manifestación del anti-Reino de Dios y actuación del Príncipe de este mundo, el padre de la mentira (cf. Mc. 3, 20ss; Jn. 8, 44ss). La crisis mimética es contagiosa, voraz y desintegradora. Ella se constituye en la *crisis del sacrificio* de la víctima de la violencia unánime (4).

1. 4. La crisis de la violencia recíproca es resuelta por la violencia unánime que se concentra sobre una víctima

De ahí la importancia fundamental del sacrificio del chivo expiatorio. Es el acto que se convierte en el fundamento y en el principio de la vida en comunidad. La función del sacrificio violento es asegurar la posibilidad de la socialización de la vida con los otros. Este acto de violencia es, no obstante, visto como el principio de una nueva era y del establecimiento del orden. La violencia es supuestamente alejada de la

4. Acerca de esta noción básica de la función social del sacrificio y la comprensión analítica de la "crisis del sacrificio", cf. René Girard, *La Violence et le sacré*, op. cit., págs. 63-101.

Para una visión analítica del conjunto de la teoría del deseo mimético, cf. Jean-Pierre Charcosset, "La Violence et le Sacré" (Présentation du livre de René Girard), *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, CPE, 26e. année, N° 4, agosto de 1974.



comunidad. Y esta fuerza de la violencia alejada por la destrucción de una víctima, se vuelve trascendente y el principio de explicación de todas las relaciones humanas. La víctima inmolada se convierte en el significante de donde derivan los símbolos y las mediaciones que hacen posible la socialización. Es por eso que la función del sacrificio violento está en la raíz y en el origen del orden cultural que pretende basarse en la violencia. Y como tal, es el acto de esta violencia que llega al punto máximo, el que se coloca como el fundamento substitutivo que explica el origen de las prohibiciones, de los ritos y de las mediaciones que aseguran el orden de las relaciones humanas.

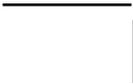
1. 5. El mecanismo victimario y la resolución de la crisis por el sacrificio violento y ambiguo

Se trata de una solución engañosa e ilusoria, toda vez que no se revierte la fuerza destructora de la violencia, y no hay una conversión de la raíz del deseo mimético de donde brota todo el árbol de las relaciones humanas. La violencia recíproca vuelve a imperar, y nuevamente la sociedad toda se desintegra y se deshace. El mecanismo victimario de la violencia relanza la cultura en un proceso de repetición y de destrucción sin fin. En este mecanismo no existe salvación, y sí repetición de la destrucción y del imperio de la muerte. (En el lenguaje paulino podemos decir: “¿quién nos librá de este cuerpo de muerte?”). Si el proceso cultural fuese realizado únicamente por este proceso del mecanismo victimario, la historia humana estaría, irremediamente, orientada hacia la desintegración, la destrucción y la muerte total. ¡Por aquí se ve también la necesidad de un nuevo principio de vida, de libertad, de comunión en el amor recíproco que explique el sentido más profundo de la hominización y del proceso histórico de la cultura humana! La humanidad no se salva por el mecanismo de la religión de la violencia, sino por el don del Espíritu del Reino de Dios. La fuente de la salvación no está en el chivo expiatorio. Está en el Cordero de Dios que en el don de sí comunica el Espíritu de Vida, de Amor y de Paz. El discernimiento del sentido y del dinamismo de la cultura, es un discernimiento del Espíritu, la Verdad que convence al Mundo respecto al pecado, la justicia y el juicio (5).

2. El proceso de la revelación

La historia de la tradición judeo-cristiana debe ser vista como un proceso de liberación de este mecanismo de la religión de la violencia.

5. René Girard profundizó el sentido hermenéutico de su hipótesis en la lectura de los evangelios. En este sentido, su obra fundamental, y muy sugestiva, es: *Le bouc émissaire*. Grasset, Paris, 1982 (en español: *El chivo expiatorio*. Editorial Anagrama, Barcelona,



Es el proceso pedagógico en el cual la fuerza nueva de la salvación, donada por el Dios de la Vida y realizada por la libertad humana en la gracia del Espíritu de Amor, se va haciendo de generación en generación (6).

a. Un primer aspecto a ser considerado es el propio desarrollo de la historia y de la cultura del pueblo de Dios. La historia es una pedagogía que se va realizando de modo progresivo, y en vista de una realidad futura en la llegada total del Reino de Dios.

Este primer aspecto hace comprender la actuación del proceso cultural y el origen de las prohibiciones, de los ritos y de las mediaciones. Es aquí que se plantea el principio hermenéutico del origen y de la función pedagógica de la Ley, y de su función de preparación para la misión del Hijo que viene a constituir la Alianza de la Libertad, liberándonos de la Ley (cf. Gál. 4, 5). Y es aquí que se plantea el principio hermenéutico de la historia del sacrificio y de los rituales de la religión de Israel que los otros estudios están tratando de esclarecer.

Esta pedagogía, sin embargo, tiene por función principal llevarnos a distinguir para comprender: el sacrificio no es una realidad unívoca, y sí analógica (7). Y por ahí seremos capaces de comprender la novedad y el sentido original del sacrificio de Jesucristo, como bien lo explica la Carta a los Hebreos (cf. Hb. 7-10). De hecho, la novedad que la sabiduría cristiana supone frente a la religión de la Ley judaica y la sabiduría griega, está en el anuncio del Crucificado como Sabiduría y Poder de Dios para la salvación de la humanidad (I Cor. 1-2). La muerte de Jesús suprime los sacrificios antiguos y funda la Nueva Alianza.

b. Otro aspecto se encuentra en el modo de leer los textos con la ayuda de la antropología mimética y de la crisis del sacrificio. En este particular debemos resaltar la fecundidad hermenéutica presentada por René Girard. Si en los textos se verifica una continuidad con el esquema del proceso victimario, no obstante, en toda la tradición, puntualizada por estos textos, se va manifestando y surgiendo la originalidad de la tradición en vistas de la revelación de la Vida, de la Libertad y del Amor. En esta perspectiva, la lectura de los textos se torna fecunda y nos revela una continuidad, y una discontinuidad, con la religión de la violencia:

Si nos volvemos hacia el Antiguo Testamento, de manera especial hacia las partes más antiguas y a aquellas que contienen los materiales más antiguos, nos encontramos en un terreno familiar

1986).

6. Sobre el uso hermenéutico de la lógica mimética en la lectura de la Biblia, cf.: Raymond Schwager, *Must there be scapegoats? (Violence and Redemption in the Bible)*. Harper and Row, San Francisco, 1987; AA. VV., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Quaestiones Disputatae. Herder, Friburgo, 1983: colección de estudios sobre la teoría mimética y el Antiguo Testamento editada por Norbert Lohfink.

7. Para una discusión acerca del sentido antropológico y teológico del sacrificio, ver el estudio central del padre Jacques Guillet, S. J., "René Girard et le sacrifice", en: *Etudes*, 1978, págs. 91ss.



y tenemos la impresión de que nada cambió. Se constatan luego los grandes momentos presentados por la crisis mimética: 1) destrucción conflictiva y desaparición de las diferencias y de las jerarquías que componen toda comunidad; 2) *todos contra uno* de la violencia colectiva; 3) elaboración de las prohibiciones y de los rituales.

Pero solamente los textos evangélicos llevan a su plenitud aquello que el Antiguo Testamento deja inacabado y en la espera (cf. Hb. 7-10).



“NO EXTIENDAS TU MANO CONTRA EL NIÑO”

(Observaciones sobre Génesis 21 y 22)

Milton Schwantes

1. Génesis 21-22 en su contexto

Estos capítulos, ciertamente, están integrados con su contexto literario. Diversas partes del texto permiten percibirlo con nitidez. Menciono algunas evidencias.

Los primeros versículos (21, 1-7) están claramente relacionados con lo que antecede. Su propia función llega a ser la de establecer esta conexión con los capítulos anteriores. De ese modo, el v. 1 apunta explícitamente hacia los capítulos 17 y 18. El v. 4 conecta con 17, 12. Hasta los vv. 6-7, que desarrollan contenidos propios, están relacionados con lo que les antecede, pues apuntan, entre otros, hacia 17, 24 y 18, 12.

Relación nítida con los textos circundantes tiene también 21, 22-34. El encuentro entre Abimélek y Abraham es una clara continuación del capítulo 20. Y, además de eso, anticipa contenidos de 26, 18-35.

Finalmente, también llamo la atención hacia 22, 20-24. Esas genealogías preparan escenas subsecuentes. Por ejemplo, en ellas es introducida Rebeca (22, 23). Ellas hacen asimismo el puente con 11, 27-32.

Podríamos seleccionar otras observaciones semejantes para mostrar cuánto los capítulos 21-22 están correlacionados con su contexto literario. Bastaría recordar todavía que 21, 8-21 viene a ser prácticamente un paralelo del capítulo 16. De hecho, estos nuestros dos capítulos están insertos en su contexto y eso puede ser evidenciado hasta en pequeños detalles; se transparenta incluso en ciertas formulaciones. Pienso, por ejemplo, en 21, 12 s, que han de ser leídos bajo el telón de fondo de 17, 18-20, y en 22, 18, que adapta y reedita 12,3.

Este hecho de que los capítulos 21-22 estén tan claramente conectados a su contexto, puede ser explicado de maneras diversas.



Podríamos atribuirlo a fuentes literarias o a documentos anteriores. Podríamos deducirlo de redactores, argumentando, por ejemplo, con las fuentes: yahvista, elohísta, escrito sacerdotal. También se podría —y eso incluso me parece más probable— apuntar hacia la obra de compositores o redactores finales (1). De todos modos, ciertas partes de los capítulos 21-22 necesitan de su contexto literario para poder ser explicadas. Dependen, en especial, de los capítulos que les anteceden, a partir del 12, para poder ser situadas.

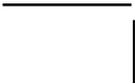
Aunque afirmemos, con énfasis, esta interrelación entre los capítulos 21-22 y su contexto, el asunto no está cerrado. Esto por cuanto nuestros capítulos también establecen su ámbito propio. Tienen una serie de contenidos que les son específicos y que no les vienen de su contexto literario.

De inmediato, llama la atención que justamente al final del capítulo 22 es retomado el inicio: “*También* Milka dio a luz hijos a Najor” (22, 20). Esta nota remite claramente a 21, 1-7 y cierra lo que allá tuviera su inicio. Estos capítulos 21-22 tienen su especificidad. Forman un conjunto propio. Así pues, es verdad que no faltan alusiones a lo que antecede ni a lo que sigue, como ya vimos, sin embargo, nuestros capítulos no dejan de transitar sus propios caminos.

Esto mismo se puede observar en 21, 1-7, versículos que justamente tratan de retomar pasajes anteriores. Obsérvese el v. 1: tiene sus acentos propios que lo diferencian de los capítulos anteriores a los cuales apunta. A este v. 1 le interesa enfatizar que aquello que fuera predicho se cumple (véase también el v. 2), un tema, además, que también conocemos de otros textos veterotestamentarios (2). Y precisamente esta temática del anuncio y de su cumplimiento, que en el v. 1 casi tiene la función de un título, reaparece en diversas partes de los capítulos 21-22. La encontramos en 21, 8-21, por ejemplo en la palabra divina de los vv. 12 s (“también del hijo de la criada haré una gran nación”), repetida en el v. 18 (“haré de él un gran pueblo”). La reencontramos en 22, 1-19, donde el primer versículo ya informa al lector, anunciándole: lo que sigue, es una prueba (“Dios puso a Abraham a prueba”). Hasta en 21, 22-34 nos encontramos con esta tónica. Ahí se afirma, a través de la señal de las siete ovejas: el pozo de Berseba, efectivamente pertenece a Abraham. Lo que era, ¡se cumplió! Se puede pues decir que en los capítulos 21-22, de hecho, se quiere mostrar que aquello que es anunciado (¡vv. 1-2!), se cumple. Este énfasis da contornos propios a nuestros capítulos.

1. Blum, Eberhard. “Die Komposition der Vaetergeschichte”, en: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Neukirchen, 1984, en especial págs. 271-458.

2. Rad, Gerhard von. “La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes”, en: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*, vol. 3 (Estudios sobre el Antiguo Testamento). Salamanca, 1976, págs. 177-189.



Dos escenas marcan estos dos capítulos: la expulsión de Agar (21, 8-21) y el sacrificio, el holocausto, de Isaac (22, 1-19). Las dos se complementan. Es lo que se puede ver, bastante bien, en sus puntos altos, en la descripción de la acción divina. Me refiero principalmente a 21, 17-19 y 22, 11 s. 14. En ambos casos, Dios actúa a través del “ángel”: en 21, 17 a partir de su “oír”, y en 22, 14 a partir de su “ver”. El “oír” y el “ver” de Dios se complementan. Forman un conjunto. Por lo tanto, en la medida en que percibimos que las intervenciones de Dios ciertamente son centrales en nuestros capítulos, podemos afirmar también que es necesario leer sus escenas como parte de un sólo conjunto: el “oír” (21, 8-21) y el “ver” (22, 1-19) del ángel de Dios, se complementan. De esta forma, nuevamente percibimos que los capítulos 21-22 constituyen una composición propia, con énfasis peculiares.

Pero incluso respecto al contexto literario con el cual, como ya vimos, nuestros capítulos están relacionados, ocurren delimitaciones. En el capítulo 19 llega a su final un gran conjunto literario, centrado, principalmente, en Abraham y en Lot (13-14 + 18-19). En esos capítulos se observa un interés en establecer diferenciaciones sociales: Lot se aproxima a las ciudades, y ahí sucumbe; Abraham, al contrario, permanece fiel a la vida semi-nómada y es exhaltado por los textos debido a su sentido de la justicia. Con el final del capítulo 19 (véase 19, 30-38), está temática queda cerrada. En el capítulo 20 se inicia algo nuevo. Por eso no será casualidad que en el inicio del capítulo 21 sean retomados contenidos que justamente preceden a las historias de Abraham y de Lot, o sea, 12, 10-20, la opresión de la mujer. Y, de hecho, los contenidos del capítulo 20 están próximos a los de 12, 10-20. En ambos casos la cuestión no es la tensión entre la vida semi-nómada (Abraham) y la vida citadina (Lot), sino las relaciones intra-familiares, que también son foco de atención del capítulo 16. De ahí que a partir del capítulo 20 prevalecen historias de familia. En este ambiente, nuestros capítulos 21-22 ocupan un lugar especial, toda vez que sus contenidos están volcados hacia la cuestión del niño. Eso los diferencia del capítulo 20 y del 23, donde los asuntos, aparte de no girar en torno de niños, todavía se fijan en la relación de Sara y Abraham con los extranjeros: en el capítulo 20 con los filisteos; en el 23 con los cananeos. También por aquí se percibe que los capítulos 21-22 están delimitados en relación a su contexto literario.

Siendo así, es posible aislar el capítulo 21 y el 22 y convertirlos en objeto específico de observación, naturalmente siempre tomando en cuenta su contexto literario porque éste incide sobre estos capítulos, en especial en 21, 22-34 que prácticamente requiere ser leído como continuación del capítulo 20.

Nuestros capítulos están, pues, en lo que respecta a su contexto, simultáneamente delimitados y correlacionados. Esto, ciertamente, es muy sintomático también para la evaluación de sus contenidos.



Sin embargo, antes de prestar más atención a estos contenidos, me parece adecuado que iluminemos la relación de nuestros capítulos con su contexto desde otra perspectiva.

2. Experiencias concretas

No hay forma de leer Gn. 21-22 como no sea a la luz de su contexto literario. Después de todo, es de ese modo que llegan a nuestras manos. Sólo los tenemos en este su ambiente literario.

Este dato puede ser interpretado de diferentes maneras. Por un lado, se podrán buscar explicaciones que den cuenta de la cuestión en el nivel literario, sea recurriendo a fuentes documentales como el yahvista, el elohísta y el escrito sacerdotal, sea agotando las posibilidades de una hipótesis que parta de la composición y de la redacción final (véase nota 2). Por otro lado, se podrá dar mayor énfasis a las consideraciones hermenéuticas que, por así decir en principio, se atienen al texto en su forma final (3).

Hay inclusive buenas razones históricas para atribuir considerable primacía al texto en su fase final, conclusiva. Después de todo, escenas e historias, como las nuestras, son obras de siglos. Son fruto del esfuerzo de generaciones. Esta verdadera corriente de personas que les dieron su forma actual, no las hicieron llegar a nosotros en la forma de escenas aisladas, de historias individuales, sino como eslabones de un todo mayor, como partes de la historia de un pueblo. Son un acento en toda una hilera. Por eso, lo que se nos relata en nuestros capítulos participa, también en una perspectiva histórica, de un vasto conjunto, de una trayectoria que llega hasta nuestros días. Ahí no conviene atomizar.

No obstante, por más que una tal hermenéutica del contexto literario sea oportuna y necesaria, no deja de evidenciarse como problemática, en cuanto unilateral. Esto dado que las inserciones de contexto literario o de composición, cuando son practicadas en exceso, tienden a atribuir a un determinado texto una unidad específica, o sentido, de lo que está a su alrededor. O sea, tienden a decir lo que de todos modos ya se encuentra expresado a través del contexto literario. Se tiende a lo genérico, porque cada eslabón de la corriente como que es una repetición de otros. En este caso, las abstracciones e idealizaciones pueden pasar a prevalecer en la interpretación.

El mismo problema también podría ser expresado bajo otro ángulo. Experiencias como las que son referidas en los capítulos 21-22, integran la vida de todo un pueblo. Poseen las marcas de la sociedad en la que están insertas. Los intereses y las relaciones sociales en el plano del

3. Croatto, José Severino. *Hermenêutica Bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo/São Paulo, 1986.



pueblo, contribuyeron decisivamente en su creación. Sí, las experiencias referidas en los capítulos 21 y 22, quizá hasta deban ser atribuidas primordialmente a los intereses de todo el pueblo. ¡Abraham/Isaac equivalen a todo un pueblo! ¡Ismael representa una nación!

Sin embargo, en el caso de que sólo enfocáramos los textos desde este ángulo, que, ciertamente, no puede dejar de ser considerado, tenderíamos a empujar su interpretación hacia un callejón. Al final de cuentas, tratándose de ámbitos nacionales, en general se piensa lo que es costumbre pensar. Se sucumbe a lo que es hegemónico. “La gente” piensa lo que “la gente” se habituó a pensar. Justamente podemos observar esto en el capítulo 16. Allí el sentido común nacional se apropió del texto mediante los vv. 9 s y 14 s, transformando profundamente el sentido que anteriormente tuviera. Allí el consenso hegemónico nacional resultó en un desvirtuamiento del sentido liberador, típico de la narración del capítulo 16, antes de haber sido apropiado por quien le incluyó aquellos versículos.

Es necesario estar atentos a tales “desvíos de la ruta”, aunque no podamos ignorar el hecho de que los textos —¡también el capítulo 16!— nos fueron transmitidos por relaciones sociales nacionales. Posiblemente hasta debamos saber que cuanto más leemos textos específicos a la luz de sus contextos literarios, tanto más incorporamos perspectivas de la sociedad envolvente, nacional, a su interpretación.

Y justamente por eso, me parece muy oportuno y significativo estar atento a ciertas peculiaridades y características de historias como las nuestras, que recomiendan su interpretación bajo el enfoque de experiencias concretas y circunscritas.

A pesar de que el contexto literario marque claramente nuestros dos capítulos, eso no significa que constituyan una unidad que, de principio a fin, presente una secuencia contundente. Estos dos capítulos, aunque sus contenidos estén interrelacionados y aunque vengan marcados por los textos que los circundan, no son fruto de una redacción que les haya impuesto, del primero al último versículo, unidad y coherencia. ¡Por el contrario! Podemos distinguir, sin dificultades mayores, cuatro o cinco unidades menores, específicas y autónomas. En el capítulo 22, son dos: vv. 1-19 y vv. 20-24. Tienen su autonomía. En el capítulo 21 son dos, o tal vez tres: vv. 22-34 y vv. 1-21 (o vv. 1-7 y vv. 8-21). No existe una conexión evidente entre los vv. 1-21 y los vv. 22-34. Cada una de esas unidades menores tiene su modo propio de narrar, desarrolla un tema bien propio, e incluso lleva su asunto a una conclusión que no depende de la escena anterior o de la posterior.

Esto significa que no basta con querer explicar el sentido y origen de nuestros dos capítulos a partir de la redacción final o del contexto literario mayor. Será preciso tomar en cuenta que los dos capítulos están constituidos a partir de escenas, de unidades menores (cuatro o cinco) que tienen relativa vida propia. Y ahí justamente necesitamos de la historia de las formas, porque esta metodología nos ayuda a percibir tales unidades



menores y a captar sus contextos históricos de origen. Nos capacita para entender el proceso de creación de unidades literarias mayores a partir de unidades menores. Redacciones posteriores, e inclusive la redacción final, no suprimirán las experiencias anteriores. Las incorporarán. Y, así, reafirmarán su validez, su valor. No hubo uniformización, sino que ocurrieron yuxtaposiciones, sobreposiciones (4).

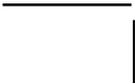
A título de ejemplo, me valgo de 21, 1-7, en especial porque estos versículos, sin margen de duda, fueron formulados bajo la influencia de su contexto y con vistas a él, como salta a la vista en los vv. 2-5. La misma tónica ya no se impone en los vv. 6-7. Estos versículos incluso no se ajustan a lo que fuera dicho por los anteriores. En estos vv. 6-7 el nombre de Isaac deriva de experiencias con el recién nacido. Aquí el nombre es interpretado a partir de la situación del nacimiento y el parto, en lo que estos vv. 6-7 justamente difieren de 17, 17 y 18, 12, y también de 21, 9. Tales diferencias marcantes encuentran su mejor explicación cuando admitimos que su origen es diverso: el nombre de Isaac es explicado de maneras diferentes (17, 17 + 18, 12 + 21, 9 x 21, 6-7), porque en estos textos se encuentran reflejadas tradiciones de orígenes diversos.

Tales constataciones nos llevan adelante. Abren nuevas puertas. Pero aún les falta una perspectiva bien importante. Nuestros capítulos se refieren a cuestiones bien concretas. Aunque sea muy importante observar las estructuras del lenguaje que sirven de conductores de los contenidos de estos textos, sean ellos unidades menores o amplias composiciones literarias, este lenguaje indudablemente está asentado en experiencias históricas, concretas. No está separado de lo real. No abandona la concreción, la lucha concreta por la vida y por la sobrevivencia, para flotar en el plano de las ideas y de las buenas intenciones. Las historias tienen sus pies puestos en la vida concreta, real, material.

Eso no significa que, en medio de tales concreciones, no ocurran mutaciones y alteraciones de los ejes de las historias. Pienso, por ejemplo, en el capítulo 20. El asunto de este capítulo —la opresión de Sara— sufrió alteraciones significativas. Sara es transferida hacia el margen del escenario. Abraham y Abimélec pasan a ocupar la escena. Son ellos quienes hablan. Sara es silenciada. Su sufrimiento, su opresión, tienden a desaparecer. El problema del rey (Abimélec) aumenta, crece. Ocupa la escena. ¡Qué alteración! Pero, a pesar de eso, aunque Sara es desplazada del foco, es marginada del escenario, la historia del capítulo 20, a final de cuentas, depende de la mujer. ¡Es Sara quien crea la historia! Pese a que Abraham y Abimélec están en el centro, la narrativa permanece concreta, como también lo atestigua 21, 22-34.

Sí, nuestros capítulos 21-22 no abandonan el nivel de las relaciones y de las experiencias concretas. Sus palabras están conectadas a lo

4. En cuanto a estas cuestiones, ver mis propuestas en: Schwantes, Milton. *A Família de Sara e Abraão. Texto e Contexto de Gênesis 12-25*. Petrópolis, 1986, págs. 11-29. 31-43.



concreto, a esperanzas pequeñas y grandes, principalmente de la gente pequeña. El proceso histórico-traditivo que les dio origen, o las diversas redacciones literarias a que fueron sometidas, o aun las composiciones a las que fueron integradas, no dejarán de lado tales experiencias, tales concreciones, ni las sustituirán por conceptos, ideas, reflexiones, desconectadas de lo real. Sus buenas ideas continúan teniendo los pies en el suelo de la vida. A mi modo de ver, es decisivo que nos mantengamos atentos a tal historicidad vital, para que no perdamos los contornos o los ejes en la hermenéutica teológica (5).

Por ello, al continuar nuestras reflexiones sobre los contenidos de los capítulos 21 y 22, trataremos de estar atentos a las cuestiones concretas, a las experiencias de vida, enfocadas por los textos.

3. “¡Levántate!”

Gn. 21, 1-21 puede ser tomado como un solo conjunto. Ciertamente, los vv. 1-7 tienen sus particularidades como puente entre los textos anteriores y los capítulos 21-22. Pero, el v. 8 (“el niño creció y fue destetado”) también es una clara continuación del v. 2 (“Sara concibió y dio a luz un hijo”).

Al interpretar los contenidos de 21,1-21 se podrían destacar ciertas particularidades en las cuales esta unidad, sin duda, también está interesada. Menciono algunas:

Los vv. 6-7 presentan contenidos interesantes. Tienen énfasis propios. En ellos la madre, Sara, explica el nombre de su hijo, tanto en relación al nacimiento (v. 6), cuanto con referencia al padre (v. 7). Estas comprensiones del nombre están en tensión con las de los vv. 3-5, donde el nombre es explicado a partir de Abraham. Por cierto, las explicaciones dadas en los vv. 6-7 son más antiguas que las de los vv. 3-5, además de que son más significativas. ¡La madre es la intérprete del nombre de Isaac! Eso se sitúa en continuidad con 18, 12-15. Y apunta para nuestros vv. 8-21, donde Sara tiene asimismo un papel de relieve.

Igualmente significativos son los contenidos de los vv. 12-13. Estos versículos encierran una importante interpretación teológica. De acuerdo a los versículos anteriores, Abraham fue instado a “echar” (v. 10) a su hijo Ismael. Eso le parecía “muy penoso” (v. 11). Los vv. 12-13 tienen la función de teologizar la situación. Encuadran esas acciones dudosas, y muy insuficientes, en un amplio plan divino. Las sitúan en una historia salvífica, de la cual ya da testimonio el capítulo 12. ¡Dios

5. La palabra de Dios “es dicha por personas específicas, en un momento específico, en un contexto específico” (Wolff, Hans Walter. “Der grosse Jesreeltag [Hosea 2, 1-3]. Methodologische Erwägungen zur Auslegung einer alttestamentlichen Perikope”, en: *Theologische Buecherei*, vol. 22. Muenchen, 1964, págs. 159 s). Véase Mesters, Carlos. “Flor sem defesa”, en: *Flor sem defesa*. Petrópolis, 1983, págs. 87-187.



provee! Es lo que también dirá el capítulo 22 (vv. 8. 14). De esa providencia también habla el capítulo 24. Por lo tanto, en 21, (11) 12-13 nos encontramos con teólogos que saben detectar los caminos de Dios en medio de los tortuosos caminos humanos. Estos teólogos muestran cómo “Dios persigue sus grandes metas históricas, por encima de la conducta empecinada de los hombres” (6). Esa teologización, presente en nuestros vv. 11-13 y en diversas partes de Gn. 12-50, es, pues, significativa, pese a que, generalmente, represente reelaboraciones tardías.

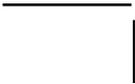
Aparte de apuntar hacia tales contenidos, también se podría mencionar el arte narrativo de 21, 1-21. En el comienzo prevalecen hechos. El v. 11 ya alude a sentimientos, si bien el resto del escenario es marcado por las acciones de la expulsión: “él se levantó de madrugada”, “tomó”, “dio”, “puso”, “despidió”, “ella salió”, “anduvo errante” (v. 14). Hay mucha brutalidad: una después de la otra. Es una cadena de hechos, sin sentimiento. No obstante, éste irrumpe en el v. 16: “ella decía/pensaba”, “levantó su voz”, “lloró”. Ese arte de narrar, esa manera de contraponer “hechos” y “sentimientos”, sin duda apuntan al oyente y al lector. Las lágrimas de la madre desesperada no dejan de ser un llamado al “expectador”, al lector. Sí, quien nos contó ese episodio, ¿conocía su oficio!

Tales contenidos y especificidades, sin duda, tienen su valor, su importancia. Iluminan detalles. Llamam la atención hacia ciertos puntos. Sin embargo, no pueden hacernos olvidar aspectos decisivos. No pueden desviarnos de las cuestiones centrales. Pues, aquello que efectivamente pone a la historia en movimiento, todavía no fue mencionado en las observaciones que hasta ahora hemos hecho sobre el contenido.

Cuestiones decisivas son mencionadas en el v. 10: la esclava —que ni siquiera nombre tiene— es apartada, es expulsada. La herencia es el motivo de esa expulsión: “el hijo de esa esclava no será heredero con mi hijo”. El conflicto alrededor de la herencia es el motivo. Es lo que desencadena la narración.

A este motivo debe ser añadido el que se lee en el v. 9: “Sara vio que el hijo nacido a Abraham de la egipcia Agar, jugaba con su hijo”. Esta formulación del v. 9, ciertamente debe ser entendida a la luz de los vv. 6-7: allá el “jugar” o el “sonreír” (en hebreo se trata del mismo verbo) estaba relacionado con Isaac, el hijo de la señora. Aquí, en cambio, con Ismael, el hijo de la esclava. Ismael “ocupa” el verbo (jugar/sonreír) que diera origen al nombre de Isaac. Se vuelve un heredero (en los términos del v. 10). Por consiguiente, el problema no es en sí el jugar/sonreír, sino, concretamente, la herencia. No conviene, pues, que se traduzca este “jugar”/“sonreír” por “burlarse” (traducción de Almeida) o por “ridiculizar” (Biblia Pastoral). El término hebreo no lo sugiere. Y cuando se substituye “jugar” por “ridiculizar”, se tiende a desplazar el

6. Rad, Gerhard von. “El libro del Génesis”, en: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*, vol. 18. Salamanca, 1977, pág. 286.



problema: el motivo de la expulsión de Agar e Ismael ya no sería la herencia (v. 10), sino una tontería entre los dos niños (Ismael e Isaac). Sin embargo, esta interpretación no corresponde al texto.

Agar es vencida. Es expulsada de la casa. Esta expulsión es presentada como eliminación, como destinación a la muerte. Es expulsada al desierto, es llevada a la muerte. Es “arrojada”, es lanzada fuera (v. 14). Y ella tiene que llevar fuera a su hijo (v. 15). Muerte y lágrimas son la consecuencia. Los señores se imponen sobre la vida de la esclava. La gente esclava, que de todos modos solamente “merece heredar” la miseria, puede ser expulsada, eliminada, bastando para ello una sospecha, un “jugar” de niño, un “sonreír” en la hora equivocada. La dominación de las personas y su eliminación, son ramas de un mismo árbol. Lo que comienza como dominación y explotación, termina como túmulo.

No obstante, Dios es diferente. Sus caminos son otros. Esto nos es presentado minuciosamente: vv. 17-20. Se narran los acontecimientos: vv. 17a + 19-20. Se cita las palabras dichas por Dios: vv. 17b-18. De todos modos, hay detalles. El lenguaje es insistente. Incluso hay quien sospecha que existieron añadidos posteriores en estos versículos. De hecho, las palabras divinas (vv. 17b-18) parecen ser una explicitación posterior de la acción divina (vv. 17a + 19-20). Sea como fuere, la narración quiere destacar el obrar y el hablar de Dios. Sin su palabra y su acción, la muerte habría sido el fin de la historia. Sin ellas, una esclava más, un niño más, habrían sido eliminados por la simple sospecha de que podrían llegar a ser peligrosos para el señorío.

Pero, ¡Dios oye! Este oír es decisivo. El v. 17 lo expresa dos veces: en la narración (“Dios oyó la voz”) y en el habla divina (“no temas, porque Dios oyó la voz”).

Dios escucha al niño que, de acuerdo al texto hebreo, ni siquiera llegó a gritar. La Septuaginta altera el texto al final del v. 16: “el niño alzó su voz y lloró”. Ese cambio es de buen sentido. Sin embargo, original y más antiguo es el texto hebreo, según el cual únicamente la madre llora. El niño —se supone que el todavía es bien pequeño— ya no tiene condiciones para llorar. Estaba ya muriendo. Quien llora es la esclava, en lugar del niño que expira. Y Dios oye, a través de la voz de la madre, el silencio, esa muerte a escondidas de ese niño expulsado. ¡Hasta la gente sin voz, tiene voz para este Dios! A final de cuentas, la dominación más profunda, más radical, es aquella que silencia a las personas, que transforma la explotación en “destino deseado por Dios”, en una cultura del silencio.

Entiendo que esta insistencia en el oír de Dios viene a ser una alusión al nombre del niño. Nuestra historia en ningún lugar menciona el nombre del pequeño. No obstante, él resuena a través de este “Dios oyó”. Pues Ismael significa justamente “Dios oye/oirá” (16, 11).

Este oír de Dios incide también en su obrar. En los vv. 17-20, las palabras de Dios y su acción son complementarias. La acción divina es



concreta, bien específica: “¡Levántate!” (v. 18). El “le abrió los ojos”. Y ella “dio de beber” (v. 19). La acción divina aparece en detalles, en minucias. La salvación no es meramente una afirmación genérica. ¡Es un trago de agua! Y, así, a través de cosas pequeñas y de gestos concretos e inmediatos, se va constituyendo “un gran pueblo” (v. 18). El Dios que “oye” de modo tan específico, inquieta la historia, empuja a transformaciones para que cese la dominación de los niños, de las esclavas.

Esa experiencia liberadora de Dios es la clave de lectura para nuestra historia. El “oír” de Dios es el contrapunto del “¡expulsa!” (v. 10). Por lo tanto, aquí la teología tiene un significado decisivo en la superación de la opresión. Dios es liberación. Así es como él acontece.

Y eso remite al éxodo. Pues, después de todo, lo que nuestra historia nos presenta es una rama del frondoso árbol del éxodo, de ese paradigma bíblico para la experiencia y la acción históricas (7).

Otros contenidos son enfocados en 21, 22-34, si bien deben ser leídos a partir de 21, 1-21, y con vistas al capítulo 22.

4. “Pues yo cavé este pozo”

Gn. 21, 22-34 en sí no continúa lo que le antecede. Estos versículos tienen un enfoque propio y específico entre 21, 1-21 y 22, 1-24.

Aunque no están muy conectados con esas unidades a su alrededor, los versículos 21, 22-34 ciertamente están en la continuidad del capítulo 20: los personajes principales (Abimélec y Abraham) son los mismos y, además de eso, nuestra unidad y el capítulo 20 acentúan que es posible convivir con los filisteos.

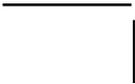
Agréguese todavía que 21, 22-34 (a mi modo de ver, también 20, 1-18) dependen del capítulo 26. Presuponen este capítulo y, muy probablemente, pertenecen a una fase bastante tardía del surgimiento del Génesis. Pienso que, con vistas a la actual situación de la investigación al respecto (8), se puede partir de ese dato: 21, 22-34 precisan ser leídos a la luz del capítulo 26.

Una vez asentado eso, esto es, que estemos sabidos de que nuestros versículos requieren ser leídos en correlación al capítulo 26, podemos volver la atención hacia lo que les es específico. Si bien el capítulo 26 sería algo así como la matriz, nuestros versículos también presentan su creatividad propia.

La estructura de 21, 22-34 es bastante fácil de percibir. Los vv. 22-24 y los vv. 25-27, corren más o menos paralelos. Inicialmente, Abimélec dirige la palabra a Abraham. Después éste interpela a Abimélec.

7. Véase Croatto, José Severino. “Exodo: uma hermenêutica da liberdade”, en: *Libertação e Teologia*, vol. 12. São Paulo, 1981, en especial págs. 35-73.

8. Westermann, Claus. “Genesis”, en: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, vol. I/1. Neukirchen, 1979, págs. 423 s; Blum, Eberhard. *Op. cit.*, págs. 405-419.



El juramento de Abraham (v. 24) corresponde al pacto, mencionado en el v. 27. En relación a los vv. 22-24, los vv. 25-27 llevan el asunto adelante. Pues, solamente en estos vv. 25-27 el problema es efectivamente anunciado: el desacuerdo en cuanto al pozo. (Si comparásemos nuestra unidad 21, 22-34 con el capítulo 26 del cual deriva, ciertamente verificaríamos, en detalle, que principalmente los vv. 22-24, y por ende la primera parte de nuestra unidad, dependen del capítulo 26).

A mi modo de ver, los vv. 28-30 no presentan nuevos acontecimientos después de hacerse efectivo el acuerdo mencionado en el v. 27. (Por otra parte, este v. 27 también se encuentra bajo la influencia marcante del capítulo 26). Por el contrario, los vv. 28-30 presentan los detalles del v. 27. Son su pormenorización. Cuentan cómo se dieron los detalles del referido pacto. Los vv. 28-30, por así decirlo, caben dentro del v. 27. ¡Está en juego el mismo pozo!

También los vv. 31-34 obedecen a una secuencia sin mayores trastornos. El v. 31a (“por eso se llamó a aquel lugar Berseba”) establece el resultado de la escena que le precedía (vv. 28-30). Está, pues, en el lugar que le corresponde. Los vv. 31b (“pues allí ambos juraron”) y el 32a (“hicieron una alianza en Berseba”), en rigor, son repeticiones, pero ambas significativas porque una (esto es, el v. 31b) remite al v. 24, y otra (esto es, el v. 32a) al v. 27. Siendo así, los vv. 31b y 32a se constituyen en el cierre adecuado para el desacuerdo entre Abraham y Abimélec. Los vv. 32b-34 conducen el episodio a su final. Y lo hacen de tal modo que el v. 32b y el v. 34, contengan afirmaciones paralelas. Entre ambas se interpone el v. 33, por cuanto sus contenidos sólo tienen sentido antes del v. 34. Añádase aún que el v. 32b retoma el v. 22, dando así al todo un remate. No es casualidad que tengamos los contenidos del v. 34 al final de la perícopa. Después de todo, desde el capítulo 20 la cuestión es la convivencia con los extranjeros: “Por mucho tiempo Abraham fue morador en la tierra de los filisteos”.

Así se ve que 21, 22-34, de hecho, constituyen una unidad. Forman un todo orgánico. Están en continuidad con el capítulo 20 y bajo la influencia del capítulo 26. En términos de contenido, su foco decisivo es el conflicto alrededor del pozo. Es lo que lo orienta. La unidad se configura en torno de este conflicto.

En este conflicto, y en su solución, cabe un papel decisivo a Abraham. El sabe encaminarlo favorablemente para sí y para sus descendientes (v. 23). En buena hora sabe enfrentar a Abimélec. Y, principalmente, por medio de una acción simbólica —el presente de siete ovejas— constituyó una señal con validez pública, incuestionable. Abraham, por así decirlo, “documentó”, “selló” el acuerdo: “Yo cavé este pozo”, es decir: “¡tengo derecho sobre él!”

Por otra parte, este es uno de los intereses más especiales de nuestros versículos. Ellos afirman y sellan el derecho de posesión sobre el pozo de Berseba. Bajo “juramento” estas aguas son de Abraham



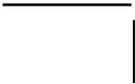
(v. 31b, véase v. 24). Se realizó un acuerdo, una alianza al respecto (vv. 27. 32b). Es lo que testimonia un árbol, un tamarisco, plantado por Abraham con ocasión del episodio (v. 34). Lo testifican las ovejas con las que Abimélec es obsequiado (vv. 27-30): sirven de “testimonio de que yo cavé este pozo” (v. 30). Y, finalmente, en aquel lugar Abraham invocó a su Dios, a Yahvé, de modo especial. Lo invocó —posiblemente por primera vez— como el “Dios de la eternidad”, como el Dios desde tiempos lejanos. Teológicamente el derecho sobre el pozo de Berseba es, pues, afirmado en dirección a la “eternidad”, anclado en tiempos inmemoriales. Por lo que se ve, nuestros versículos están muy preocupados por afirmar y asegurar la posesión de las aguas de Berseba. Este tal vez sea también el motivo que llevó a que se “anticipase” una historia de Isaac (capítulo 26), transformándola, en nuestros vv. 22-34, en una historia de Abraham.

Ciertamente, lo que importa son las aguas, en especial en este Negueb en el cual se sitúa Berseba. Sin embargo, estas aguas, este pozo, son parte de algo más amplio. Al final de cuentas, en una vida de seminomadismo el acceso a un pozo es, simultáneamente, acceso a la tierra, al pasto. Y esto también está en juego en nuestra perícopa: el derecho al uso de la tierra en la cual se sitúa el pozo. Ese acceso a la tierra es asegurado, aquí en el capítulo 21, por un contrato, por un pacto. El capítulo 24 añadirá una tradición de compra de la tierra. Es posible que el túmulo represente, en tierra agricultable (capítulo 24), algo semejante al pozo en una tierra semi-nómada de pastos (capítulo 21). Ambos constituyen un derecho de uso de la tierra circundante.

Abraham logra asegurar sus derechos sobre el pozo. No obstante, aunque victorioso en el caso, permanece como el más débil. Continúa siendo un extranjero, como resalta el último versículo (v. 34). En tierra de otros, está expuesto al señorío de otros. Y no está sometido a los intereses de cualesquiera personas, sino al propio poder monárquico (a Abimélec) y a la fuerza militar (al general Pikol). Ambos se encuentran lejos de su tierra de origen, la Filistea, poniendo a prueba sus intereses en Berseba. Abraham, un “pastor migrante completamente débil” (9), alcanza una victoria, una pequeña victoria, el derecho sobre un pozo, delante del poder monárquico y militar. Pues, “Dios está contigo en todo lo que haces” (v. 22), lo que viene a expresarse, en concreto, en la sabia astucia del más débil al negociar con los poderosos. Nuestros versículos celebran la pequeña victoria (un pozo) de un pobre (el semi-nómada Abraham).

En eso nuestra perícopa (21, 22-34) se asemeja a la unidad que le antecede (21, 1-21). En ambas está en juego la vida de los más débiles, la de la esclava y la de su hijo, en el ámbito de las estructuras familiares y patriarcales de dominación, y aquí la del “pastor migrante completamente

9. Véase Westermann, Claus. *Op. cit.*, pág. 425.



débil” en el ámbito de las opresiones impuestas por el estado y por el ejército. Y, en ambas, Dios —elohim, él, Yahvé, el ángel de Dios, el Dios de la eternidad— es quien libera, rescata y protege la vida amenazada. Ambas son frutos del mismo árbol de la vida. Las diferencias entre las dos unidades son muchas, pero en estos puntos decisivos coinciden: celebran la victoria de los oprimidos.

Finalmente, mencionemos también estas diferencias. La primera perícopa presenta los dolores de un niño rechazado y de una esclava extranjera expulsada. La segunda, llama la atención hacia un caso de “derecho de propiedad”, o mejor, de derecho de uso de un pozo y, obviamente, de los pastos circundantes, en el Negueb. La primera contiene, ciertamente, las tradiciones antiguas. La segunda parece haber sido creada a partir de otra historia semejante (el capítulo 26).

A pesar de esas diferencias, las dos “historias” tienen su relación. Los redactores no las han reunido por accidente. No las han ubicado por casualidad en la historia que narra cómo Dios “oyó” a Ismael y la que cuenta cómo Dios “vio” a Isaac. Sobre esta cuestión volveremos más adelante, pues conviene que antes enfoquemos el capítulo 22.

5. “No extiendas tu mano contra el niño”

Esta “narración llena de arte” (10) no puede ser “reducida” a un solo sentido. Su contenido apunta hacia diversas direcciones, justamente por ser tan artística y por haber sido elaborada por tantas generaciones. En este nuestro capítulo confluyen el saber de muchos escritores y las experiencias de siglos. Y este también es uno de los motivos que no recomienda que fechemos nuestro capítulo 22 antes de los profetas del siglo VIII.

El capítulo 22 ocupa un lugar especial en medio de los capítulos 12-25. En 11, 30 (“Sara era estéril, no tenía hijos”) comienza un tema que se completa en nuestro capítulo 22: el niño nació y fue preservado. La lista genealógica, al final del capítulo 22 (vv. 20-24), remite también a 11, 27-32, constituyendo un interesante arco que a partir 22, 20-24 se extiende hacia atrás (11, 30), naturalmente además de apuntar hacia el frente: a partir del capítulo 22 los principales personajes de las historias son Isaac y Rebeca. Esta última es mencionada por primera vez, justamente en nuestro capítulo 22 (v. 23). Por consiguiente, el capítulo 22 concluye el arco que se iniciara con 11, 30 (Sara no tiene hijos), y comienza uno nuevo (Isaac y Rebeca). Eso muestra que nuestro capítulo (juntamente con su par, el capítulo 21) tiene un papel bien importante. En aquel monte, en la tierra de Moría, ¡suceden cosas decisivas!

10. Wolff, Hans Walter. “Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch”, en: *Theologische Buecherei*, vol. 22. Muenchen, 1973 (2a. ed.), pág. 406.



A este nuestro capítulo, sin duda muy significativo y producto de muchas generaciones, han sido atribuidas interpretaciones bastante variadas, que por otra parte se hacen presentes en el propio texto hebreo. A propósito no pretende ser muy unívoco. Abre hacia diversas direcciones. Inclusive apunta hacia el culto sacrificial en Jerusalén (11).

Pese a esa diversidad de contenidos, implícitos en la narración, no se puede dejar de ver que el sacrificio del niño es la temática más marcante. Es el asunto que encabeza la historia: “Ofrécelo (esto es: el hijo) allí en holocausto” (v. 2). Esta es la “prueba” (v. 1) a la cual Abraham es sometido. En el punto alto de la narración, este “¡sacrifica!” es revocado: “Nada le hagas” (v. 12). En lugar del niño es sacrificado un carnero (v. 13). Solamente después de eso la genealogía, iniciada en 11, 27-32, puede ser completada (22, 20-24), porque sólo ahora Sara, de hecho, tiene un hijo. Sí, nuestro capítulo tiene su eje en esta temática del sacrificio del niño. Eso es parte de su concretud.

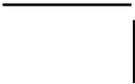
Nuestro capítulo pertenece al ámbito de los debates en torno del sacrificio de personas, de niños. Eso tiene sentido también cuando miramos hacia el contexto histórico en que fue formulado. No conviene situarlo en tiempos muy antiguos, antes del período tardío de la monarquía. Se debatía sobre el tema del sacrificio de personas, de niños, en el siglo VIII y en el VII: el sacrificio humano era rechazado de manera cada vez más decidida. Apunto hacia la indignación contra esta práctica, expresada en un pasaje como II R. 3, 27. Recuerdo la polémica promovida por la escuela deuteronomico-deuteronomística (Dt. 12, 31; II R. 16, 3; 17, 17; Jr. 20, 5).

Significativo igualmente es que justamente en este período se impone la defensa del niño desprotegido. Es lo que leemos en las historias de Eliseo (II R. 4). Llamo la atención hacia la frase marcante de Isaías: “Aquí estamos, yo y los niños que el Señor me dio para señales y para maravillas en Israel” (Is. 8, 18). Esta aseveración isaiánica debe ser entendida en el contexto mayor de Is. 6-9 + 11, y ahí desempeña un papel especial. Vale la pena recordar asimismo el final del libro de Oseas, donde el profeta, en medio de la polémica contra las prácticas sacrificiales, afirma: “En ti (esto es: en Dios) el huérfano alcanzará misericordia” (Os. 14, 4). Nuestro capítulo 22 pertenece a este contexto de defensa de los niños y del consciente rechazo del sacrificio de éstos, de los hijos, en fin, de personas (12).

El hecho de que este episodio “de la tierra de Moria” (v. 2) transcurra en los “tiempos” de Abraham, justamente sirve para reforzar esta crítica al sacrificio humano. Nuestra historia tiene, pues, una función paradigmática y representa una postura fundamental: desde Abraham,

11. Véase Blum, Erhard. *Op. cit.*, págs. 324-326.

12. Véase Dreher, Carlos Arthur. “O órfão no Antigo Testamento”, en: *Informativo CEBI-sul* (São Leopoldo), N° 17 (1986), págs. 26-37.



desde los comienzos de la trayectoria de Israel, ¡el sacrificio de personas está abolido! ¡No existe! ¡No puede existir!

Muchos detalles —esos pormenores del arte y de la filigrana de nuestro capítulo— tienen la función de reforzar la intencionalidad crítica, el rechazo del sacrificio del niño. Uno de estos pormenores ya lo tenemos en el v. 2: de un lado, está la exigencia: “¡sacrifica!”; del otro, la descripción detallada de aquel que debe ser sacrificado: “tu único hijo, a quien amas”. Esta bella y amable presentación del sacrificio, choca: no tiene sentido quemar en holocausto a quien es tan especial: ¡único y amado!

Después tenemos aquella descripción exacta y pormenorizada de la preparación del sacrificio en los vv. 9-10. Esta descripción asusta, aterroriza. Estos versículos como que quieren captar la atención del lector/oyente. Crean expectativa y, aparte de eso, asustan: ¿es así que procede un padre que se pone a “sacrificar”, a “inmolar” a su hijo? ¡Eso es brutal! ¡Un contrasentido! Y cuán extraña y contrastante es la actitud amorosa y amable del padre que lleva en sus propias manos el “fuego” y el “cuchillo” —esto es, las cosas peligrosas—, con la de aquel padre hecho sacerdote que se pone a “matar” y a “inmolar” a su hijo. Juntas, estas dos actitudes no tienen sentido. No combinan. ¡O una, u otra!

Finalmente, aún hay que señalar la conversación entre el padre y el hijo camino a la montaña (vv. 7-8). En ella, Isaac sale como “vencedor”. Pone al descubierto a su padre.

Tales pormenores artísticos, tales filigranas de nuestra obra de arte, tienen una función clara y nítida: cuestionar los sacrificios de niños al revelar la mentira que encierran (vv. 7-8), al sacar a la luz del día los contra-sentidos que constituyen (v. 6 en comparación con el v. 10), al denunciar la brutalidad de este acto (vv. 9-10). Sí, nuestro capítulo es arte contra la brutalidad, contra la deshumanización. Es arte por lo humano. Es arte por la vida.

Sin embargo, tales delicadezas artísticas, que ya en el nivel literario hacen aflorar la indignación y protesta contra la inmólación de seres humanos, están asentadas sobre bases teológicas. Después de todo, el sacrificio es un tema teológico. Y es desde este ángulo que nuestro capítulo enfrenta la cuestión. Desde el comienzo hasta el final es una narración teológica. Es una obra teológica.

En determinadas situaciones, las divinidades exigen sacrificios humanos. Hasta de Yahvé se dice eso (Ex. 22, 29; Jc. 11, 30-40). Tales sacrificios hipotéticamente servirían para asegurar la vida, para potenciarla. El sacrificio de personas promete vida haciendo efectiva la muerte. Celebra la vida, realizando la muerte. El disfraz es uno, el hecho es su contrario.

Inicialmente, nuestra narración también se sitúa en este nivel ideológico. Dios exige la muerte, el sacrificio del niño (v. 2). En este punto, este Dios Yahvé no se distingue de otros tantos dioses y baales. Se presupone que en el camino de la muerte, de la inmólación de la vida, se alcanzaría vida.

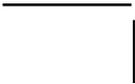


Pero después ocurre la ruptura decisiva. La orden (“¡sacrifica!”, v. 2) se vuelve una prohibición (“¡no extiendas tu mano contra el niño, y nada le hagas!”, v. 12). Esta prohibición es paradigmática y programática, pues está dirigida a Abraham, el origen de Israel. Vale desde el comienzo para este pueblo. Vale desde el principio para toda su trayectoria. Este tipo de sacrificio, la inmolación de personas, está asimismo abolida por cuanto pasa a ser sustituida, como el v. 13 lo formula de modo claro: “tomó el carnero y lo ofreció en holocausto, en lugar de su hijo”. El sacrificio de niños dejó de existir. Por así decirlo, pasó a ser integrado en otros sacrificios (lo que, por otra parte, no deja de ser problemático). En este sentido, el capítulo 22 narra algo único, un “episodio” ejemplar. Al narrar este sacrificio del niño, de Isaac, también desactiva, de una vez para siempre, esta práctica. En la gente de Abraham ella sólo existió una única vez, ¡y ésta no fue concretizada! La prohibición permanece. La orden desaparece para siempre.

Esta ruptura —esta desactivación de la orden de sacrificar— “únicamente” puede ser alcanzada en el plano teológico. Pues, la orden, la exigencia de que sean sacrificados niños, viene de la divinidad, sea ella una de las divinidades del mundo circundante (II R. 3, 27), sea ella del propio Dios de Israel (Ex. 22, 29). Este tipo de sacrificio es una exigencia divina. Este es el contexto cultural de las personas que pensaron nuestro capítulo. Para desarticular, desactivar, deshacer esta exigencia, para establecer una nueva práctica, es necesaria una contra-orden divina, una nueva palabra de Dios. La solución de la cuestión está, por tanto, en el plano teológico. Gn. 22 establece este nuevo comienzo. Crea una nueva costumbre, está en el comienzo de la nueva cultura. El Dios de la vida vence sobre el dios de la muerte. El dios que promete vida mientras realiza y promueve la muerte, ¡no pasa de ser un ídolo! (13). Este es el magistral discernimiento promovido por nuestra narración.

Esta ruptura en la concepción y en la experiencia de Dios, que inicialmente presenta una exigencia (“¡sacrifica!”, v. 2) y después afirma otra (“nada le hagas”, v. 12), es captada con mucha habilidad por los autores de nuestro texto. Este descompás se hace presente incluso en la escogencia de las palabras. Al comienzo habla Dios (elohim) (v. 1). A este elohim/Dios todavía se refiere Abraham cuando es cuestionado por su hijo: “¿dónde está el cordero para el holocausto?”. Pues el padre responde: “Dios proveerá” (vv. 7-8). También el narrador se refiere, en los primeros versículos, a este elohim/Dios (vv. 1, 3, 9). Por consiguiente, el Dios que exige el sacrificio del niño es elohim. No obstante, eso cambia luego de que ocurre la ruptura, tan pronto es proclamada la prohibición. Ahí se pasa a hablar de Yahvé o del “mensajero de Yahvé”: vv. 11, 14. (La mención de elohim en el v. 12 se debe al hecho de que

13. Véase en especial Hinkelammert, Franz. “A fé de Abraão e o Édipo ocidental”, en: *RIBLA* (Petrópolis), Nº 3 (1989), págs. 49-82.



ahí se trata de una referencia al v. 2). Nuestra historia, ciertamente, no es de la opinión de que se trataría de dos divinidades diferentes (el uso de elohim en el v. 12, justamente impide tal concepción), sino de que ocurre una nueva experiencia, una nueva percepción teológica, más calificada. El Dios de Israel instituye una nueva práctica en medio de su pueblo, originado en Abraham. ¡Yahvé no quiere el sacrificio de seres humanos!

Es interesante que la prohibición del sacrificio humano no sea sustituida por la inmolación de animales (véase Ex. 34, 10). Abraham sacrifica el carnero, pero sin que el “mensajero de Yahvé” lo hubiese exigido explícitamente. Esta pequeña diferencia no deja de ser importante, por cuanto impide que localicemos nuestro capítulo en las inmediaciones del templo de Jerusalén (véase más arriba), dado que el v. 13 sería la ocasión propicia para hacer una alusión adecuada al culto sacrificial practicado en este templo. El capítulo 22 no niega y no excluye a Jerusalén, aunque tampoco le es muy benévolo, correspondiendo así, más o menos, a la posición del campesinado judaíta que, simultáneamente, simpatizaba y era crítico de su capital. Es, pues, bien probable que nuestro texto tenga sus raíces en la tradición del pueblo de la tierra de Judá.

Pero volvamos a las especificidades teológicas de la narración. Acabamos de percibir que el uso diferenciado de elohim/Dios y Yahvé, tiene su importancia. Todavía más decisivo que eso es el hecho de que Yahvé sea calificado de manera especial: ¡El “ve”! Todo el capítulo está volcado a esta afirmación. En el v. 14 nos encontramos con una formulación que parece querer entender toda la narración en las categorías de una etiología. En él el verbo “ver” es usado dos veces: el lugar se pasa a llamar “Yahvé proveerá”, “monte donde Yahvé proveerá”. Este “ver”/“proveer” está relacionado con la protección del niño y su “substitución” por el carnero (vv. 8, 13). Abraham deseaba y esperaba que Dios viniese a “proveer” un holocausto (vv. 8). Y después de que el “mensajero”/“ángel” le ha prohibido extender su mano al niño, “levantó los ojos y vio” un carnero (v. 13). Abraham anteriormente ya había levantado los ojos y visto el lugar de lejos (v. 4). Me parece que hasta el nombre del lugar, Moria, tiene que ver, por asonancia, en el nivel del hebreo, con el “ver” de Abraham y de Yahvé. Tal vez también haya un juego, en el nivel del hebreo, entre los verbos “ver” y “temer” (v. 12). De esta forma, Yahvé “ve”, y ésta es la experiencia más relevante que nuestro capítulo testimonia respecto de la acción de Dios.

Esa teología del “ver”/“proveer” ciertamente se relaciona con el “oír” de Dios del capítulo 21. Yahvé “oye” y “ve” el sufrimiento de los niños expulsados y sacrificados. Al “oír” y “ver”, supera y aleja la opresión. Las amenazas a la vida son alejadas, al comienzo, de modo concreto: “¡Levántate!” (21, 18); “¡Nada le hagas!” (22, 12). En seguida, se abren esperanzas en dirección de un nuevo futuro: “Haré de él un gran pueblo” (21, 18). Tal horizonte, inicialmente no estaba presente en el



capítulo 22. Pero después fue añadido, por medio de la segunda intervención del “mensajero de Yahvé” (vv. 15-18): “Multiplicaré tu descendencia como las estrellas de los cielos” (v. 17). Esta teología del “oír” y del “ver”, del rescate de la opresión y de la promesa de nuevos horizontes para el futuro, es la teología del éxodo (Ex. 1-3). Tras sus pisadas se encuentran nuestros dos capítulos (Gn. 21-22).

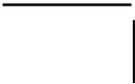
En consecuencia, el capítulo 22 es una historia de liberación, no de opresión. Es lo que ya afirma su título. El v. 1, en el mismo comienzo, avisa al lector: lo que sigue es una historia de prueba. Abraham es puesto “a prueba”. Es sometido a “una prueba pedagógica”. Por lo tanto, nuestra historia quiere presentar algo que no es idéntico a lo que ella narra. Al hablar de Isaac y de su inmolación, de hecho no se quiere fijar en este asunto. Su asunto propiamente es: Abraham y la prueba a la que es sometido. En este sentido, desde el principio, el sacrificio como tal ya está abolido. No es éste lo que importa. Este sólo es traído a escena con vistas al asunto que realmente interesa. “Al niño nada le sucederá; así lo decidió Dios desde el principio” (14). Bajo esta premisa se narra la ida al lugar del sacrificio. Bajo esta premisa ocurre la “romería”. Justamente por avisar a sus lectores desde el comienzo que no habrá sacrificio de gente, las cosas “pueden” ser narradas de manera tan cruel. Esta historia “puede” ser tan brutal y horrenda —ella incluso procura este tipo de detalle hacia los cuales apunté arriba—, porque sabe ya de la liberación del horror y de la brutalidad del sacrificio del niño. Su origen está, pues, en la libertad.

De este modo, inclusive una de las escenas del camino es presentada de tal forma que va desactivando ya la inmolación del pequeño. Pienso en los vv. 5-8. Abraham dice a sus siervos que va a “adorar”. Hasta dice: “volveremos [¡nosotros!] junto a ustedes”. Eso ya deja entrever que no habrá sacrificio. Esta también es la perspectiva que la historia continúa asumiendo. Así, en el camino, Abraham se encarga de cargar el “fuego” y el “cuchillo” para que nada suceda al pequeño. Y al ser preguntado en cuanto al animal a ser sacrificado, la respuesta es: “Dios proveerá”. Esto muestra que las escenas del camino anticipan el final del episodio. Apuntan ya hacia él. Van anticipando la prohibición: “No extiendas tu mano contra el niño” (v. 12). Abraham prosigue su camino hacia Moria en la esperanza y en la fe de que la orden “¡sacrifica!”, no puede significar lo que expresa. Sigue adelante con la certeza de que el Dios de Israel, Yahvé, quiere vida, no muerte (15). Camino al lugar del sacrificio ya va hablando del retorno, de los dos (v. 5).

Finalmente, todavía una palabra sobre la cuestión de la obediencia, no raramente usada para interpretar el capítulo. El v. 18 explicita la postura de Abraham en este sentido: “obedeciste mi voz”. En la parte

14. Westermann, Claus. *Op. cit.*, pág. 442.

15. Al respecto véase principalmente Hinkelammert, Franz. *Op. cit.*, págs. 49-55.



más antigua del texto, en el v. 12, se habla del temor a Dios. Este “temer” u “oír”/obedecer no deben ser aislados de la totalidad. No pueden ser absolutizados, como si la historia quisiese celebrar la ciega obediencia. Lo que sea tal oír, temer, obedecer, solamente la totalidad del capítulo lo puede explicar. El Dios al cual Abraham “oye” y “teme”, es el Dios Yahvé que igualmente “oye” (21, 17-19), que “ve” (22, 8-14), que protege la vida amenazada, que desde el comienzo de su trayectoria con su pueblo no quiere el sacrificio de personas. El Yahvé de los pobres es el Dios que merece ser “temido” y “obedecido”.



EL PROYECTO SACERDOTAL ARONITA

Tércio Machado Siqueira

Estructuralmente hablando, el Pentateuco presenta una formación muy clara: a) la historia de la creación (Gn. 1-11); b) la historia de los Patriarcas (Gn. 12-50) y; c) la historia de la liberación de Egipto (Ex. 1-Dt. 34). Desde el punto de vista de la formación del canon bíblico, este fue el primer bloque literario en ser escogido y formado por la comunidad del pueblo de Dios. Sugestivamente, este conjunto literario recibió el nombre de *Torá*, esto es, *instrucción, enseñanza*, norma por la cual el pueblo de Dios se debería orientar en la vida (1). Así, la *Torá* es la guía y la norma pre-establecida que indica el camino de la fidelidad pactual (Dt. 5, 32s).

Mirando el Antiguo Testamento como un todo, observamos que la historia de la liberación (Ex. 1-Dt. 34) ocupó, desde tiempos remotos, un lugar privilegiado en la memoria del pueblo, especialmente en sus celebraciones. Los ejemplos son tan nítidos en la historia bíblica, que hasta es difícil citar todos los textos que fundamentan tal afirmación (Dt. 6, 21-23; 26, 5-9; Js. 24; Sal. 136, etc.). No obstante, aunque una de sus partes sea más celebrada que las otras, es correcto afirmar que el Pentateuco es el centro del Antiguo Testamento. La base para esta afirmación está en el hecho de que los profetas, jueces, sacerdotes, ancianos, en fin, toda la comunidad del pueblo de Dios, tenía en el Pentateuco el criterio verdadero para la vida: la historia salvífica y la instrucción para la vida de la comunidad.

1. Moisés y el criterio de verdad del Pentateuco

En la composición final del Pentateuco (V y IV siglos a. C.), el editor dispuso el material relativo a Moisés de forma bastante especial.

1. Sobre este asunto hay buenas y sugestivas lecturas: Knight, D. A., "The Pentateuch", en: *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*. D. A. Knight (editor), Scholars, 1985, págs. 263-286; Hayes, J. H., *An Introduction to OT Study*. Abingdon, Nashville, 1979, págs. 155-198; Schwantes, M., *A Família de Sara e Abraão*. Vozes/Sinodal, 1986, págs. 9-21; Knierim, R. P., "The Composition of the Pentateuch", en: *Seminar Papers*, SBL, págs. 393-415.



En la composición de los libros Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio, la historia de Moisés ocupa cerca del 75 por ciento de todo el complejo literario. Pero no es solamente eso. Realmente, Moisés es la figura central que orienta y proporciona los criterios para el auténtico *profeta* (Dt. 18, 9-22), el legislador (Ex. 19-24) y el verdadero *mediador* entre Dios y el pueblo (Ex. 25-Nm. 10, 10). La figura del mediador es perfilada, primero, a partir de la montaña, y, después, del santuario (2). La razón por la cual Moisés es visto con modelos, con paradigmas tan divergentes, es un asunto que corre por cuenta del conflicto pos-exílico entre los sacerdotes levitas de la tradición deuteronomista y los aronitas. Este último grupo es una tradición sacerdotal popular que creció de manera fantástica a partir del exilio babilónico, para convertirse en una gran fuerza hasta la expulsión del sumo sacerdote Onías III (180 a. C.).

La macro-estructura literaria de la historia de Moisés, nos puede ayudar a entender con más claridad la importancia de ese líder para la comunidad israelita a lo largo de decenas de generaciones del período vétero-testamentario:

I. Del Egipto hasta el Sinaí Ex. 1, 1-Nm. 10, 10

A. Del nacimiento de Moisés al éxodo Ex. 1-18

1. Infancia 1, 1-2, 10

2. Fuga y vocación 2, 11-4, 13

3. La historia de la liberación 5, 1-18, 27

B. Los acontecimientos del Sinaí Ex. 19, 1-Nm. 10, 10

1. La preparación: la Alianza 19, 3-24, 8

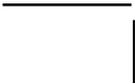
2. El objetivo: el santuario Ex. 24, 9-Nm. 10, 10

II. Del Sinaí hasta la planicie de Moab Nm. 10, 11-Dt. 34, 12

Visto como está, la radiografía de la vida y obra de Moisés posee tres etapas bien nítidas. La primera parte de esa historia (Ex. 1-18) forma un relato monumental y ha servido, a lo largo de más de dos milenios, como paradigma para el testimonio del pueblo de Dios. Las demás partes (Ex. 19, 1-Nm. 10, 10 y Nm. 10, 11-Dt. 34, 12), no han sido celebradas con la misma intensidad de la anterior. Y es justamente una de esas secciones (Ex. 19, 1-Nm. 10, 10), la que pretendemos analizar aquí, la perícopa del Sinaí.

Vista como tal, este pasaje presenta dos partes bastante sugestivas: la Alianza entre Yahvé y el pueblo liberado (Ex. 19, 3-24, 8), como

2. En ese período, muchas figuras pasan a ganar preeminencia. David fue una de ellas. Sin embargo, Moisés asume tal importancia que gana una posición de paradigma para Israel, no solamente porque posee el don de la profecía, sino también porque comanda el culto, así como la guerra, la legislación, y se vuelve el Siervo, juez, etc., por excelencia (cf. von Rad, G. *Teología do AT*, vol. I, págs. 282ss; vol. II, págs. 241ss).



preparación para un momento mayor, la construcción y revelación de Yahvé en el santuario (Ex. 24, 9-Nm. 10, 10). Es bueno mencionar aquí que estamos frente a una manera de leer la historia de Moisés que, probablemente, pertenece a un grupo sacerdotal del período pos-exílico.

Es interesante percibir también que en la perícopa del Sinaí, Moisés recibe una cualidad un tanto extraña a su primer perfil, descrito en Ex. 1, 18. También en el Deuteronomio, Moisés presenta divergencias en su perfil. A partir de Ex. 19, 1 una nueva perspectiva teológica parece intencionalmente entrar en escena. El texto, después de mostrar a Moisés como un héroe nacional, busca ahora convencer al lector de que él, en el Sinaí, se transformó en un verdadero *mediador* entre Yahvé y el pueblo. Para caracterizar esa nueva función de Moisés, el texto reporta seis subidas de él para hablar con Yahvé y, consecuentemente, otras tantas para dialogar con el pueblo al pie de la montaña (1a. Ex. 19, 3-8a; 2a. 19, 8b-19; 3a. 19, 20-20, 20; 4a. 20, 21-24, 8; 5a. 24, 9-34, 3; 6a. 34, 4-39, 43).

2. Un proyecto de reconstrucción nacional

La perícopa del Sinaí se muestra, literaria y teológicamente, diferente dentro de todo el complejo en el que se trata la vida y obra de Moisés. Este es un buen síntoma para concluir que tiene un origen diferente. Para un mejor esclarecimiento de la cuestión es necesario observar que el texto deja transparentar un gran debate en la comunidad del pueblo de Dios, en el período pos-exílico. De un lado estaban los deuteronomistas, quienes afirmaban que Moisés fue un profeta y legislador. Del otro estaba el cerrado y radical grupo sacerdotal, denominado aronita, que todavía no había tenido el privilegio de asumir el control del templo en Jerusalén. El difícil momento que pasaba la comunidad del pueblo de Dios, exigía un proyecto de reconstrucción nacional.

Entre esos dos grupos había un debate: ¿sería el culto el controlador de la ley, o sería la ley preponderante sobre los aspectos del culto? La respuesta para esta cuestión nos puede ayudar a encontrar el perfil del editor del Pentateuco. Probablemente, la preponderancia esté con los sacerdotes aronitas.

2. 1. La figura de Aarón

Antes de hablar sobre el proyecto aronita, es necesario esclarecer, aún más, la figura de Aarón en el Antiguo Testamento. Nítidamente encontramos a Aarón, hermano de Moisés, con dos funciones radicalmente distintas. Primero, el texto bíblico muestra a Aarón como compañero de liderazgo del hermano. Ambos están al frente de los esclavos hebreos en el proceso de liberación de Egipto (Ex. 2, 11-18, 27). Segundo, la perícopa



del Sinaí revela un Aarón bien diferente del primero. El no deja de ser hermano de Moisés, sin embargo ejerce la función de un mediador. En consecuencia, él es visto como el progenitor de una familia sacerdotal (cf. Ex. 25, 31; 35-40); Lv. y Nm. 1, 1-10. 25; 15-19; 25-35).

2. 2. El proyecto aronita

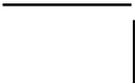
El proyecto aronita que perseguimos en este estudio se encuentra con Aarón, el mediador, claramente caracterizado como el ancestro de una familia sacerdotal y decididamente dedicada al culto. Para ese Aarón, el gran objetivo dentro de la reconstrucción nacional no era, prioritariamente, el establecimiento de la Alianza (Ex. 19-24), sino la construcción del santuario (Ex. 25-31), pues allí, bajo el comando de Yahvé, se debería constituir el centro de rejuvenecimiento del pueblo y, consecuentemente, de la nación. Ahí tenemos el detalle básico de ese proyecto.

El sacerdocio aronita cargaba, por lo menos, dos singularidades que, de modo profundo, marcaban tanto la teología pos-exílica como la sociedad de aquella época. Primero, los aronitas ponen énfasis en el papel expiatorio del altar y del sacerdocio. Por lo tanto, la simple Tienda de Reunión, donde Moisés habló cara-a-cara con Yahvé, debería ser transformada en un deslumbrante tabernáculo (Ex. 40, 34-35). Segundo, los aronitas cambiaron el sistema antiguo del culto sacrificial que exigía celebraciones, básicamente, durante las tres grandes fiestas del calendario cúllico —Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Lv. 23, 4-21. 33-43, etc.). Ellos actualizaron el sistema, exigiendo que el culto sacrificial fuese intensivamente celebrado todos los días, y no únicamente durante las fechas festivas (Nm. 28, 1-8).

Todo eso muestra la peculiaridad del nuevo sistema de culto emprendido bajo el liderazgo del sacerdocio aronita. Con eso, el antiguo sistema de fechación de las fiestas (Ex. 23, 14-17; Dt. 16, 1-17) fue sustituido, y la intención fue exigir del pueblo un compromiso más intenso con el altar de los sacrificios y los sacerdotes.

El sistema del culto aronita se mantuvo activo en el templo desde el exilio hasta la revuelta asmonea, cuando Onías III (180 a. C.) fue destituido del cargo de sumo sacerdote. Parte de la literatura teológica de ese tiempo refleja y justifica una exagerada importancia sobre la figura de Aarón. Los dones atribuidos a Moisés son mantenidos, no obstante, Aarón, una figura un tanto apagada, es realzado, al punto de ser colocado en pie de igualdad con el hermano (Eclo. 50, 1-21; 45, 1-21). El esfuerzo por transformarlo en una figura ejemplar fue tal, que la actitud de rebeldía contra Moisés (Ex. 32, 1-6) es eliminada de la memoria de la tradición aronita. Efectivamente, él pasa a poseer más autoridad, dentro del círculo de esa tradición, que el propio Moisés, incluso tratándose de los Diez Mandamientos (Eclo. 45, 6-22).

Como vemos, el aronismo no alcanzó únicamente la estructura



del culto, sino que provocó sensibles y perceptibles cambios en la teología, e interfirió en las canciones populares, haciendo incluir una estrofa en su estructura (Sal. 133, 2), con la finalidad de hacer crecer la figura de Aarón en la memoria del pueblo. El modelo de Aarón necesitaba comunicar autoridad y, por consiguiente, confianza al pueblo. De ahí que todo el esfuerzo del grupo aronita se justificaba, pues el poder político tenía mucho que ver con el ejemplo de conducta de su ancestro.

A pesar de perder la hegemonía del templo ante los fariseos, en el inicio del siglo II a. C., la influencia aronita se mantuvo hasta la destrucción del segundo templo (70 d. C.) (3).

3. La importancia del sacrificio en el aronismo

Para situar la importancia del culto sacrificial para el aronismo, es necesario volver a la estructura literaria de la perícopa del Sinaí (Ex. 19, 1-Nm. 10, 10). Es muy importante destacar las dos partes de esa sección: primero, el Código de la Alianza (Ex. 19, 3-24, 8) y, segundo, la construcción y revelación de Dios en el santuario (Ex. 24, 9-Nm. 10, 10). En todo el bloque, la Alianza es apenas un prólogo para el tema principal que el texto quiere comunicar. El objetivo es el santuario. Una vez que él fue construido, Yahvé se transporta del Sinaí para allá, donde se revela y hace su morada y sede de su gobierno de justicia. Ya en el santuario, el primer acto de Yahvé es la implantación del culto sacrificial, donde las oportunidades de expiación de los pecados corresponden a la búsqueda de una vida comunitaria siempre renovada.

El gran momento del nuevo sistema de culto emprendido por los aronitas, es el culto expiatorio. Siendo así, se justifican algunas alteraciones en las leyes del culto. En lo que se refiere al sacrificio diario, percibimos que tal medida implica el aumento del número de sacerdotes, circulación de una buena cantidad de valores para obtener los animales, etc. No es difícil percibir que esta medida abrió el camino para la formación de una jerarquía sacerdotal: el sumo sacerdote, el sacerdote y el levita (éste, una especie de sacerdote ayudante).

Todo eso ocurrió en un momento de gran crisis económica en la comunidad pos-exílica (el profeta Malaquías presenta algunos detalles de esa crisis). Como parte de ese escenario el gobierno persa poseía un sistema muy eficaz de administración, dejando al pueblo sin condiciones ideales de sobrevivencia. La respuesta de los sacerdotes aronitas fue inmediata: legalizar el incremento de los sacrificios, ya que el dinero (en forma de diezmo y animal sano para el culto) disminuyó sensiblemente. De ese modo, el templo, que había perdido su poder con la destrucción

3. Rivkin, E., "Aaron, Aaronides", en: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (S). Abingdon, Nashville, 1976, págs. 1-3.



de Jerusalén y la caída del sistema monárquico, volvía a recibir una atención especial y a recuperar su lugar central en la vida de la comunidad judaica.

4. Concluyendo

Buscamos leer la historia de Moisés bajo la hermenéutica sacerdotal aronita, un movimiento que se proyectó con fuerza e influencia en el período pos-exílico. Su teología constituye un factor importante para nuestra comprensión de ese período.

- a. En la tarea de la edición del Pentateuco, dos grupos estaban trabajando. De un lado se encontraban los deuteronomistas, responsables de la reforma josiánica (621 a. C.) y de la redacción final de los profetas como Amós, Oseas, Jeremías, etc., lo mismo que de la gran historia deuteronomística (Josué a II Reyes). De otro lado se hallaban los radicales sacerdotes denominados aronitas, que lideraron el templo a partir del período pos-exílico.
- b. A partir de la macro-estructura de la historia de Moisés (Ex. 1, 1-Dt. 34, 12), destacamos la perícopa del Sinaí (Ex. 19, 1-Nm. 10, 10) como redacción aronita. Ella expresa con fidelidad la teología aronita y revela el proyecto de reconstrucción de la nación frente a la catástrofe del 587 a. C. En ese proyecto, la Alianza del Sinaí (19-24) es apenas un prólogo, esto es, la preparación para el verdadero momento: la construcción del santuario, donde debería acontecer el hecho mayor de la transformación del pueblo: el culto de expiación. De esta manera, el santuario y el sacerdocio son aspectos importantes, pero comparados con el culto expiatorio, desempeñan una función preparatoria.
- c. Mirando nuevamente hacia la macro-estructura de la historia de Moisés, observamos que los aronitas valoran tanto el culto sacrificial, que sobrepasan a los deuteronomistas en la preparación para este momento mayor que es el sacrificio.
- d. En la visión del proyecto aronita, la historia de la liberación se coloca al servicio de aquello que estaba por venir, a saber, la Alianza y la preparación para el culto de expiación.
- e. Dentro de la teología aronita el culto no estaba aislado de la justicia social. Un ejemplo claro lo tenemos en el Levítico: primero, el pueblo necesita expiar sus pecados (capítulos 1-16), para después realizar la justicia social en la comunidad (capítulos 17-27). De esa forma, un aspecto depende del otro (cf. Salmos). Para los aronitas, el sacrificio expiatorio posibilitaba el rejuvenecimiento de la sociedad por medio de la confesión de los pecados y la disposición de obrar en conformidad con la justicia



divina.

f. La teología aronita trabaja mucho con la restauración de la paz en la sociedad. Para ella, la vida está en constante ruptura con el Creador. No obstante, esta ruptura no es fatal para la criatura, pues las raíces de la sociedad pueden restablecerse de esa ruptura y ser reconciliadas, mediante la liquidación de los motivos que causaron la división, el quebrantamiento o la caída. Todo eso es hecho a fin de que la sociedad pueda ser renovada, y la aronita programó este gran evento, el culto de expiación. Eso es tan central que los sacerdotes establecerían un día especial para la expiación (Lv. 16), cuando Yahvé cargaría todos los pecados del pueblo celebrante. Después de eso, acontecería la liberación del pueblo. En el aronismo el pecado del pueblo es opresivo, y la oportunidad de expiación permite a Israel continuar recibiendo futuras bendiciones de Yahvé.

g. No podemos leer pura y simplemente la teología aronita, sin un análisis crítico. Primero, es nítida su intención de hacerla aparecer como superior a la teología deuteronomica, también vigente en aquella época. El aronismo transforma la historia de la liberación de la opresión egipcia en liberación continua de los pecados del pueblo. Segundo, convencidos de que la solución para los males de la sociedad está en el culto sacrificial, los aronitas intensificarán la celebración. Esto se transformó en una excelente oportunidad comercial, ya que habiendo celebración diaria, crecería el número de sacerdotes en el templo y se ampliaría la oportunidad de buenos y rentables negocios para los propietarios de rebaños. Pero si pensamos en términos de la crisis económica del pueblo pos-exílico, podemos obtener una imagen caótica. Por otro lado, si pensamos que el templo, en ese período, quedó fuera del sistema de recaudación del tributo para los persas, entonces podemos concluir que el proyecto aronita fue la redención económica del templo y de sus sacerdotes. Bueno para éstos, malo para el pueblo.



DE NADA VALE LA GRASA DE LOS HOLOCAUSTOS

Una crítica al sacrificio del segundo templo

Sandro Gallazzi

El profetismo del período monárquico, siempre estuvo en conflicto con el sacrificio cultural del templo salomónico. Baste con recordar algunos textos clásicos:

¿Qué me importa la abundancia de vuestros sacrificios? Estoy harto de los holocaustos... de la grasa... de la sangre (Is. 1, 11).

¡Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios!. Que cuando vuestros padres salieron de Egipto, no dije nada tocante a holocausto y sacrificio. Sólo ordené: ¡escucha mi voz! (Jr. 7, 21s.).

Efraim multiplicó los altares para la expiación, sin embargo los altares fueron causa de pecado...
¡Ofrecen sacrificios, comen la carne, pero Yavé no los acepta! (Os. 8, 11-13).

¡No miro el sacrificio de vuestros animales gordos! (Am. 5, 22).

Y podríamos continuar.

La novedad reside en el hecho de que en el culto del segundo templo, reconstruido después del cautiverio de Babilonia, la voz profética ya no es una voz de censura, sino de apoyo y estímulo. La reconstrucción del templo es hecha bajo las bendiciones de Ageo y de Zacarías (Esd. 5, 1). La realización de un futuro feliz, de una sociedad agradable y de una convivencia pacífica, es ligada a la existencia del templo y del sacerdocio (Ag. 2, 1-9; Zc. 3, 6-10). Más tarde, el profeta Malaquías censura las ofrendas impropias para el sacrificio, exortando a dar a Dios de lo bueno, lo mejor:



Cuando presentáis un animal ciego para sacrificar, ¿esto está mal!

Cuando presentáis un animal cojo o enfermo, ¿no está mal? (Mt. 1, 8).

¿Qué cambió entre el primero y el segundo templo?

El templo salomónico siempre sirvió de apoyo, de amparo, de legitimación ideológica del reinado. Un reinado que se asentó sobre la explotación y la opresión. De ahí la crítica profética.

Este reinado ya no existe más en Judá después del cautiverio (la experiencia de Zorobabel fue efímera, y no propiamente “monárquica”). Judá es ahora una “provincia” del imperio persa, y lo será más tarde del dominio griego. El templo no es más el sustentáculo de una monarquía autónoma, sino el único centro de identidad política, cultural y económica de los judíos. Fortalecer el templo y su papel significa garantizar la sobrevivencia del grupo como un todo. De ahí el apoyo, por lo menos inicial, de los profetas.

No obstante, a pesar de toda esta importancia y significación política es necesario recordar algunos hechos que llevaron a una situación de abuso y opresión, no solamente legitimada, sino causada y provocada por el templo; situación que culminará en la denuncia de Jesús, quien retomará la antigua denuncia profética de Jeremías al comparar el templo con una cueva de ladrones (Mc. 11, 17; Jr. 7, 11).

a. El segundo templo fue obra de los “hijos del cautiverio”, de los que volvieron del exilio y que se consideraban el verdadero Israel, el “resto” purificado por el fuego de la prueba (Esd. 4, 1-4; 6, 16. 19-21). El segundo templo se convirtió en fuente de ruptura entre los que volvieron del exilio y los que habían quedado en Judea: el “pueblo de la tierra”, los pueblos de la tierra, como fueron llamados, con desprecio, por los repatriados. El “pueblo de la tierra” y los “hijos del cautiverio” formaron dos grupos en conflicto, y en conflicto fuerte.

b. El conflicto no será sólo “cultural”, sino político y económico. La obra de Nehemías y de Esdras fortalecerá definitivamente al bando de los repatriados (quienes se continuarán llamando así, ¡aún después de cien años!). La tierra será retomada, por ley, por quien es el verdadero Israel, y no se mezcló con los otros “pueblos de la tierra”. El pueblo de la tierra, ya mezclado e impuro desde hace más de 150 años, no es más Israel, no tiene por eso derecho a la tierra (Esd. 9, 8-12). La amistad y la convivencia con el imperio persa son selladas definitivamente (Esd. 7). ¡El grupo de los repatriados va a tener la hegemonía con las bendiciones del emperador!

c. El proyecto construido por Nehemías, fue un proyecto eminentemente “urbano” (¡la Judea había sido reducida a una pequeña área alrededor de Jerusalén!). Jerusalén y el templo serán el centro del poder. El sumo sacerdote y los ancianos (la comunidad), ejercerán este poder.

La tierra, el campo, tendrá que sustentar y mantener a la ciudad, al templo, a los sacerdotes, a los hombres del poder (Ne. 10). Esta “manutención” se dará mediante el diezmo, cobrado forzosamente, y sobre todo, desconfiamos, por medio del “sacrificio por el pecado”, del cual hablaremos posteriormente.

d. Sin embargo, una cosa es importante: el segundo templo será capaz de reducir el espacio profético y de controlarlo. El templo es el lugar donde será promulgada la “ley” que Esdras trae de Babilonia, con el apoyo irrestricto del rey (Esd. 7, 11-28). La “lectura”, la “explicación”, la “traducción”, toman el lugar de la palabra profética. El libro escrito asume un papel sagrado; en él está contenida la Palabra. El libro debe ser leído, traducido e interpretado (Ne. 8, 1-8). El escriba, el rabino, el maestro, el teólogo, ¡toman el lugar del profeta! El templo no es ya más roca: será el lugar de la palabra y de su interpretación legítima. El resto se tornará “apócrifo”, “herético”...

No fue tanto el fin de la monarquía el que inviabilizó el profetismo, cuanto la centralización del templo y del libro, del cual el templo se apropia. El “profetismo” deberá descubrir otros caminos, otros canales, para manifestarse. Es nuestra hipótesis que este camino será trazado por las “novelas”, por las “poesías”, único espacio de contestación al proyecto urbano y “templario”.

1. El sacrificio de expiación y de reparación

Para sustentar y mantener este esquema, uno de los instrumentos fundamentales fue el sacrificio, principalmente el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación. Estos dos tipos de sacrificio fueron incrementados y reglamentados por el segundo templo (Lv. 4, 5), junto a los antiguos sacrificios como el holocausto, el sacrificio pacífico o de comunión, y la oblación.

1.1. Un poco de historia

Es verdad que ya tenemos indicios pre-monárquicos de la existencia del sacrificio de reparación (1 Sm. 6, 3. 4. 8. 17). También durante la monarquía debió existir algo semejante (2 R. 12, 17), pero, con certeza estaba ligado a una reparación monetaria de algún perjuicio provocado. (También Lv. 5, 15s. 21-24 conserva este aspecto de reparación “monetaria” a un daño provocado a Dios o al prójimo). Estas son las únicas referencias pre-exílicas a este tipo de sacrificio, tal vez ya criticado por Oseas (Os. 8, 11).

En los textos ligados al segundo templo, estas expresiones aparecen muchas más veces (109 veces *sacrificio por el pecado* y 32 veces *sacrificio de reparación*), lo que demuestra que, en este período,



esta celebración adquiere una importancia especial. Sin embargo, es difícil llegar a definir el camino histórico de este rito, si bien todo indica que el cautiverio de Babilonia debe haber tenido un papel muy importante en el desarrollo de este ritual purificadorio.

Así, los capítulos finales de Ezequiel varias veces hacen referencia al sacrificio por el pecado o de reparación. Debe ser celebrado para purificar a todo Israel (45, 17), para purificar el templo (45, 19), para rededicar el altar (43, 19-25), en las celebraciones de la Pascua (45, 22) y de la fiesta de los tabernáculos (45, 25). Ezequiel comienza a establecer lo esencial del rito: define el lugar del sacrificio (40, 39); el lugar donde comer las carnes (42, 13; 46, 20); la parte del sacerdote (44, 29). Esta celebración fue realizada, con toda certeza, cuando regresaron los repatriados (Esd. 8, 35). Al poco tiempo, como veremos, permeó toda la vida del pueblo.

Una palabra más merece la celebración del *día de la expiación*, del cual tenemos diversos testimonios:

—Ex. 30, 10 recuerda el día de la expiación con el rito de la sangre que debe ser derramada sobre los cuernos del altar.

—Lv. 23, 26-32 habla del día de la expiación sin hacer ninguna referencia a un sacrificio de expiación (sólo se menciona un holocausto). El centro de la celebración es el ayuno y la prohibición del trabajo servil.

—Nm. 29, 7-11 recuerda el rito del ayuno y del descanso, y una gran celebración con holocaustos y relativas oblacones y un doble sacrificio expiatorio.

—Lv. 16 tiene la redacción más elaborada y compleja con el sacrificio expiatorio, y con la presencia del chivo emisario que marcha hacia el desierto cargando con todos los pecados del pueblo.

Es difícil definir las secuencias históricas, aunque es bien probable que una celebración popular, teniendo como centro el ayuno, haya servido de base a sucesivos añadidos rituales, hasta llegar a la sofisticación de Lv. 16 que hace indispensable el papel del sumo sacerdote, el velo del templo y todo el aparato sacral.

1. 2. Características del sacrificio por el pecado

Veamos algunos aspectos importantes del sacrificio por el pecado y del sacrificio de reparación que, pese a ser diferentes en su origen, se acaban confundiendo, dificultando una mejor diferenciación entre los dos.



1. 2. 1. La legitimación de la pirámide social

El rito celebrativo de estos sacrificios, descrito en Lv. 4 y 5, es de mucho interés para un análisis sociológico.

Es un sacrificio de expiación por el pecado. (No podemos entender la palabra pecado en el sentido moderno. El pecado es una *situación de "impureza"*, no importa que sea involuntaria o inconsciente). El pecado puede ser cometido por el sacerdote, por la comunidad (urbana), por el jefe popular, por el pueblo de la tierra, por el pobre, por los sin tierra. Estas son, fundamentalmente, las "clases" existentes en la Judea posexílica.

Veamos las diferencias entre uno y otro sacrificio:

Grupo	Víctima	Sangre	Quién come
sacerdote y comunidad urbana	becerro	en el velo, cuernos del altar del incienso y pie del altar de los holocaustos	nadie
jefe del campo	macho cabrío	cuernos y pie del altar de los holocaustos	sacerdote
pueblo de la tierra	oveja o carnero	cuernos y pie del altar de los holocaustos	sacerdote
pobre	dos palomas	pared y pie del altar de los holocaustos	???
sin tierra	4, 5 litros de harina de primera	_____	sacerdote

Las víctimas diferentes, los diferentes lugares alcanzados por la sangre y el derecho de comer, muestran claramente la justificación de la estructura social existente. De esta forma, la sangre de la víctima de quien tiene poder llega a los tres lugares sagrados del templo, incluido el velo, y después se va progresivamente separando: los cuernos del altar, las paredes. En el último caso, ya ni siquiera se tiene más sangre: se trata de un sacrificio vegetal. Únicamente que la harina no puede ser mezclada (¡estropeada!) con aceite, como en la oblación; ella va a ser ¡almacenada! Cada impureza supone 4, 5 litros de harina: ¡es mucha harina!

El uso de la sangre, fundamental en la significación expiatoria, es justamente lo que legitima una sociedad de dominación y de poder. No solamente eso: ¡ese uso la sacraliza!

El pecado del sumo sacerdote es un pecado que hace culpable a todo el pueblo (Lv. 4, 3). El sumo sacerdote personifica, corporativiza, sustituye al pueblo como un todo: lo representa y lo guía al mismo tiempo. ¡Ir contra este modelo estructural es oponerse a lo sagrado!



1. 2. 2. La legitimación de la concentración económica

La expiación del pecado se hace a través de la renuncia total al uso de la víctima. Ahora bien, en los holocaustos nadie comía nada de la víctima, que era completamente quemada en sacrificio de “suave olor” a Yavé. Esto mismo ocurre en el sacrificio por el pecado de los que detentan el poder (Lv. 4, 11s. 21). Pero en todos los otros casos, solamente no comía el pecador.

Por otra parte, al igual que en los sacrificios pacíficos, únicamente lo gordo del animal era quemado. La carne era del sacerdote (Lv. 7, 6-10. 37), como ya dijera Ezequiel (Ez. 44, 29). Y si el sacerdote no la comiese, sería castigado (Lv. 10, 16-20).

No obstante, lo que más nos interesa es la harina: ésta será almacenada en favor de los sacerdotes (Lv. 5, 13). Se trata de una forma de expropiación y de tributación enmascarada por la necesidad universal de sentirse purificados. Eso, independientemente del conocimiento o de la conciencia del error. El pecado no es un producto responsable: es una situación. Una hemorragia, un parto, la lepra, un cadáver tocado, algo dicho hablando por hablar... todo eso es motivo de sacrificio, de pago (Lv. 5, 1-5).

1. 2. 3. La legitimación de la ideología de la retribución

La vida de Judá, como un todo, es permeada por el sacrificio por el pecado.

—Las fiestas del calendario: Pascua (Nm. 28, 22; Ez. 45, 22); Pentecostés (Lv. 23, 19); Tabernáculos (Nm. 29, 12-39).

—Las lunas nuevas (Nm. 28, 15), el año nuevo (Nm. 29, 5)... Toda celebración es celebración también de expiación. Sobre todo el *día de la expiación* (Lv. 16).

—El templo y su vida: la consagración de los sacerdotes (Ex. 29, 14. 36; Lv. 8, 2. 14; 9, 2s. 7s); la purificación del templo (Ez. 45, 19; 2 Cr. 29, 21-24); la dedicación del altar (Nm. 7; Ez. 43, 19-25; Esd. 8, 35).

—La vida cotidiana: enfermedades venéreas, menstruación y hemorragias (Lv. 15, 15. 30); parto (Lv. 12, 6. 8); lepra (Lv. 14); voto del nazireato (Nm. 6); contacto con cadáveres (Lv. 5, 2)... Y, especialmente, el no denunciar el pecado de los otros cuando se es intimado a declarar en juicio (Lv. 5, 1).

Se trata de una vida que debe ser constantemente purificada. No existe escapatoria: las leyes, y en consecuencia las oportunidades de pecado y de impureza, se multiplican. Es necesario ser purificados para



no incurrir en castigos, en perjuicios, en la miseria... Es la lógica de la retribución individual. Ezequiel fue el primero que formuló esta teología, para animar al pueblo y despertar la esperanza. El castigo no sería perenne: a la conversión, seguiría la liberación (Ez. 18).

Ahora bien, cada pecado es de responsabilidad total de quien lo comete, y por esto debe ser expiado. Esta lógica permite al templo dominar al pueblo, sobre todo al pueblo de la tierra, ignorante e impuro desde siempre... principalmente las mujeres, todas las mujeres. El templo y el sacrificio son las mediaciones únicas y necesarias para la purificación... solamente así es posible recibir de Dios el bien, la hartura, la seguridad y la paz.

El pecador será pobre y desgraciado, ¡y el pobre es desgraciado y pecador! Las posibilidades de abuso son inmensas, y todo indica que los abusos ocurrieron... ¡y mucho! La obligación de denunciar al compañero tiene la capacidad de resquebrajar todos los vínculos de solidaridad entre los pequeños que, también, son pecadores. El vecino, el colega, el pariente, cualquiera puede ser, o se puede volver, espía...

Se trata de una gigantesca trampa moral que es colocada al pueblo pobre. Es necesario que éste se conforme con ser pobre: ¡es pecador! Como pecador, debe pagar... es la única oportunidad de poder recibir algún beneficio. Si no lo recibiera es porque pecó de nuevo, por lo tanto precisa pagar para purificarse... Se trata de un eterno círculo vicioso alrededor del eje del sacrificio, por el cual el pueblo permanece y acepta la dominación y la opresión del templo y del sacerdote.

2. La crítica popular

El profetismo no tiene más espacio en este esquema social montado en torno del templo y del sacrificio. Sin embargo el pueblo no se conforma fácilmente con esta dominación. La denuncia de Malaquías contra quien llevaba al altar animales ciegos y defectuosos, muestra una forma de reacción por parte del pueblo; así como la constatación de Nehemías de que el pueblo no estaba pagando el diezmo a gusto; también el libro de los Proverbios censura a quien se burla del sacrificio por el pecado (Ml. 1, 8; Ne. 13, 10; Pr. 14, 4).

La resistencia popular pasa no solamente por los subterfugios rituales, o por el ocultamiento. El escrito, muchos escritos, muestran que la reflexión de la oposición fue fecunda y profunda. Libros como los de Job, Jonás, Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, objetan uno u otro aspecto del proyecto templario.

Ana Maria Gallazzi y yo, ya presentamos parte de la crítica presente en esta literatura a partir de las mujeres, las mayores víctimas de este sistema (ver Gallazzi, Ana Maria y Sandro. "Mulher: fé na vida- 'tu és a glória de Jerusalém! Bendita sejas tu, para sempre, junto ao



Senhor, todo poderoso””, en: *A Palavra na vida*, Centro de Estudos Bíblicos, v. 35-36, São Leopoldo, 1990). Ahora quiero presentar un estudio de Judit 8-16, en un intento por mostrar cómo la base teológica y la práctica social del esquema templario son severamente criticados por este libro y por las mujeres que ciertamente deben haber contribuido para que esta novela apocalíptica llegase hasta nosotros. (No pretendo con ello reducir las propuestas y los objetivos de este libro, sino solamente enfocar un aspecto y una de las posibles claves de lectura).

3. La crítica a la teología retributiva individualista

Judit, la protagonista de la obra, sólo aparece en el capítulo 8, en un momento crucial y decisivo. Es el 34º día del asedio impuesto por el terrible Holofernes a la ciudad de Betulia (7, 20). Los jefes de la ciudad acababan de dar a Dios un plazo de 5 días para actuar y llenar las cisternas con agua (7, 30s). El 40º día será el día decisivo: de la victoria o de la derrota.

La decisión de los jefes ocurrió en respuesta al pueblo que los acusó de no haber hecho la paz con Holofernes, cuando todavía había tiempo. Ahora el pueblo les exige la rendición en nombre “de nuestro Dios... que nos castiga de acuerdo con nuestros pecados y con las faltas de nuestros padres...” (7, 28). Para el pueblo, la derrota es inevitable. Alguien debe haber pecado, y de ahí viene el castigo. Los jefes apenas consiguen presentar una postergación de la decisión. Judit interviene en esta hora.

Su sierva es enviada para convocar a los jefes de la ciudad. La reunión se realizará en casa de Judit, mejor, en la tienda que ella mandó erigir en la terraza. Es el espacio de la “casa”, de la “tienda”, el espacio de la mujer... allá va a ser escuchada la voz de Judit: “¡Escuchadme, jefes de los habitantes de Betulia!” (8, 11).

Es el inicio de muchos oráculos proféticos. ¡Por la boca de la mujer pasa ahora la profecía! Es la censura clara y sin temor del comportamiento de los jefes:

- ¿por qué ustedes tientan a Dios?;
- ustedes no conocen nada, ni del hombre ni de Dios;
- Dios no puede ser sometido a presiones (11-16).

La certeza de Judit proviene de la experiencia condensada en centenares de páginas proféticas: “Pidámosle más bien que nos socorra, mientras esperamos confiadamente que nos salve. Y él escuchará nuestra súplica, si le place hacerlo” (8, 17). ¡Así deberían haber respondido los jefes a las presiones del pueblo!

Judit, no obstante, va más lejos en su reflexión. No basta tener una actitud de confianza, sabiendo que Dios no va nunca a abandonar a



su pueblo (como no sea en el caso de seguir nosotros a otros dioses y otros proyectos (8, 18s). Es necesario asumir nuestra responsabilidad, cumplir nuestra parte, aceptar nuestra tarea:

- *nosotros seremos responsables* por la profanación del santuario;
- *de nosotros depende* la vida de nuestros conciudadanos;
- *en nuestras manos* está la defensa del santuario, del templo y del altar (8, 21b-24).

Para Judit, no es correcta una actitud pasiva de espera casi mágica de una intervención milagrosa por parte de Dios, ni es correcto afirmar la fe únicamente en la retribución: Dios es gratuito y soberano. La dificultad no quiere decir castigo o venganza por parte de Dios. Muchas veces es apenas una prueba que debemos agradecer (8, 25-27).

El discurso de Judit es claro: devuelve a Dios su autonomía, que el templo había vinculado a la ley y a su observancia, y al hombre su responsabilidad de acción, que el templo había vaciado en una actitud pasiva y casi mágica, vinculada a la lógica de la retribución.

Los jefes de la ciudad no entienden nada. Imbuidos de la mentalidad retributiva, ellos reconocen la sabiduría incontestable de las palabras de Judit, pero sólo saben pedir que ella, por ser llena de bondad, por ser piadosa, ruegue a Dios para que... ¡mande la lluvia! (8, 28-31). ¡Quién sabe si ella será atendida! ¡Tal vez Dios retribuya con la lluvia su bondad!

Judit, entonces, vuelve a hablar con la fuerza profética: “¡Escuchadme!”:

- *¡Yo voy a hacer algo!*
- *Yo voy a salir...*
- *¡El Señor socorrerá a Israel por mi intermedio!*
- *¡Yo voy a realizar!* (8, 32ss).

En la fe de Judit continúa clara la lógica profética capaz de unir el “Yo voy a descender para liberar” con el “ve tú al Faraón”, de la primitiva revelación de Dios (Ex. 3, 8. 10).

Los jefes no supieron nada, no pudieron hacer nada, permanecieron en la puerta para ver. Ellos solamente se pueden limitar a rezar. El 40º día será una vez más día de salvación: la salvación que Judit obrará y que Dios obrará. Los dos juntos, ¡indisolublemente juntos!

4. La oración vespertina

El capítulo nueve es una obra maestra de este libro. En el templo, en Jerusalén, está siendo ofrecido el incienso de la tarde. En la tienda de Judit se eleva otra oración. Es el clamor, en alta voz, capaz, desde siempre,



de llamar a Dios para la acción. La memoria popular, la memoria de las mujeres, va a buscar su fundamento lejos, en la historia de Dina, hija de Jacob, moza que sufrió violencia y profanación. Eso si fue “impureza”, “contaminación”, “profanación”, “vergüenza”, “deshonra” (9, 2). El cinto desatado, el cuerpo desnudado, el seno profanado, tuvieron el poder de provocar la ira de Dios.

Y ahora la historia se repite: como un día Dina, ahora es el templo el que va a ser violentado, profanado, contaminado (9, 8). El templo, como antes lo fue la mujer: ¡qué osadía! Y va a ser una mujer la que defenderá al templo de toda impureza; ella, a la que el templo cargó de pecado y de inferioridad.

Porque ella, la mujer, sabe que el nombre de Dios es *Señor (Yahvé)*. Sabe que Dios es el Dios que destruye las guerras; su fuerza no está en el número, ni su poder entre los fuertes. Pero, sobre todo, sabe que Dios es

Dios de los humildes,
socorro de los oprimidos,
amparo de los débiles,
protector de los abandonados,
salvador de los desesperados (9, 11).

Este es el Dios de los padres, el Dios de Israel. No es el Dios juez del templo que perdona los pecados a cambio de sangre y harina. La tienda conserva la memoria verdadera de Dios, y en nombre de él actúa. Judit no pide la lluvia (Yahvé no es Baal), ni pide milagros. Ella quiere fuerza para su brazo, astucia para sus labios, palabras seductoras para herir y matar, para abatir la arrogancia del opresor, por las manos de una mujer viuda. Eso sí hará que todo el pueblo, todas las “tribus” reconozcan que Dios es poderoso y fuerte, “y que no hay otro defensor del pueblo de Israel” (9, 14).

5. La belleza de la mujer

El arma de Judit es su propio cuerpo. Un cuerpo preparado para manifestar toda su belleza. Cuatro veces en el capítulo 10 se recuerda que Judit era extraordinariamente bella. Bella a los ojos de los jefes y ancianos de Betulia; bella para los centinelas; bella en frente de los que estaban alrededor de la tienda de Holofernes y, en fin, bella para Holofernes y todos los jefes asirios.

Esta belleza despierta la admiración por todos los israelitas: “¿Cómo despreciar a un pueblo que posee tales mujeres?” (10, 19). ¡Mujer, gloria del pueblo! ¡Otra osadía! La mujer, la víctima última del templo, que no podía entrar en el recinto sagrado, ni podía asistir a la celebración...



La mujer impura, pecadora y pagadora sólo por el hecho de tener cuerpo de mujer... La mujer, profanada por el templo, como Dina lo fue por los siquemitas... ¡Ella es bella! Lejos de ser causa de impureza, su cuerpo será causa de liberación y de orgullo para Israel y de exaltación para Jerusalén (10, 8).

Su cuerpo es el sacrificio agradable ofrecido para la vida del pueblo, para que todos tengan vida, inclusive el templo. Pero un templo que sea “casa que pertenece a tus hijos” (9, 13), y no lugar de poder, de concentración económica en las manos de unos pocos que, para lucrar, no dudarán en manchar el cuerpo de la mujer. La vida del sumo sacerdote Yoyaquim, de los sacerdotes, de los jefes, ¡depende del cuerpo bello de una mujer! ¡No hay otro medio de salvación!

6. La teología del templo: mentira para engañar a Holofernes

En frente de Holofernes, deslumbrado por su belleza, Judit se presenta como sierva y esclava y jura no mentir. Solamente que de sus labios saldrán palabras engañadoras, pero no sospechosas para Holofernes.

El texto condensa en el capítulo 11 la metira de Judit. Únicamente que ésta es una mentira especial, interesante, pues Judit no hace más que decir lo que los hombres del templo venían diciendo desde hacía mucho tiempo y, tal vez debido a ello, Holofernes le haya creído tan fácilmente. Veamos:

— ¡Viva Nabucodonosor, rey de toda la tierra, y viva su poder!
(Jd. 11, 5-7)

El imperialismo, antes persa, después griego, siempre fue aceptado por el templo de Jerusalén y por los judíos, quienes fueron súbditos fieles y estimados en el imperio. El favor del emperador siempre fue considerado una bendición de Dios (Esd. 7, 27s; 9, 9).

Lejos de criticar el despotismo y la crueldad opresora de los emperadores, el templo intentó siempre convivir de manera pacífica con ellos. El sacrificio en honra del emperador, era acostumbrado en Jerusalén (Esd. 6, 10; IMc. 7, 33). Y Judit expresa las razones de esta convivencia: todo poder viene de Dios, para el bien de los hombres.

Los hombres, los animales salvajes, el ganado y las aves del cielo, viven para Nabucodonosor y para su casa (11, 7).

— ¡Nuestro pueblo pecó, y entonces va a ser castigado! (Jd. 11, 8-15)

Es la lógica de la retribución, que ahora es usada para engañar a Holofernes. Dios está obligado a castigar porque el pueblo pecó. Interesante e irónico es el pecado cometido. Dios está con rabia porque algunas personas comieron la parte que era de los sacerdotes: rebaños, diezmos del vino y del aceite, las primicias del trigo. Todo lo que era



almacenado en el templo (Ne. 10, 39s; 12, 44-47) para sustento y riqueza de la clase sacerdotal sadocita dominante, y que venía de la explotación de la tierra. El pueblo no pagó, y Dios lo castigó. El pueblo comió, y Dios lo golpeó. Y, más aún, con la autorización de Jerusalén...

— *¡Tú serás el instrumento de la venganza de Dios! (Jd. 11, 16-19)*

Dios va a usar la fuerza de Holofernes para realizar su castigo. Holofernes y Judit harán hazañas inauditas. Holofernes se sentará como “juez” y como “pastor”, para cuidar y dirigir al pueblo.

Judit, que pretende acabar con el opresor, atiza su voluntad de poder, induciéndolo a creer que es el escogido por Dios, el Mesías (juez y pastor son palabras escatológicas y mesiánicas) enviado para salvar. Así pues, ¡el devastador es transformado en salvador! ¿Cuántas veces el templo, frente a los diversos emperadores, no hizo esta afirmación? Alejandro el Grande y Antíoco III (apenas para citar los dos nombres más famosos), fueron considerados por los sacerdotes, ¡los salvadores de Israel!

— *¡Tu Dios será mi Dios! (Jd. 11, 20-23)*

Es el máximo de la ironía: ¡Holofernes se convierte! El templo y la sinagoga recorrían el mundo atrás de los prosélitos. Aquí tenemos uno, el mayor, el enemigo. Por las palabras de Judit, ella encuentra al verdadero Dios. ¡Tu Dios será mi Dios!, como Rut 1, 16. Únicamente que Rut (otro texto crítico del proyecto del templo; otro texto con una mujer como protagonista) tiene, como su objetivo, la vida.

Holofernes quiere la destrucción y la ruina del pueblo. Por consiguiente, se trata del máximo de la denuncia: ¿es posible afirmar la fe en Dios y, al mismo tiempo, querer la muerte del pueblo! ¡También en el templo!

7. La oración nocturna

El capítulo 12 prepara el desenlace de la historia. De un lado Judit, que aunque viviendo en el campamento enemigo, procura observar los usos y las costumbres judíos, también para mostrar coherencia con las palabras que acaba de decir. Del otro Holofernes, que quiere abusar de la mujer, para no ser ridiculizado si no mantiene relaciones con ella. La ablución y la oración de un lado; la perturbación y el deseo intenso del otro. De un lado, la búsqueda del “camino para el resurgir de los hijos de su pueblo”; del otro, la voluntad de seducir y la borrachera abundante.

Los dos lados van a entrar en conflicto en el 39º día, en la víspera de la gran salvación del pueblo. Esa noche Judit no saldrá para la oración, sino que entrará en la tienda de Holofernes. En frente del opresor, caído borracho en la cama, Judit eleva su súplica al Señor de



todo poder. Es el resumen de su fe. Lo que va a acontecer será el fruto conjugado de la fuerza de Dios y de Judit:

Mira propicio lo que van a hacer mis manos... Socorre a tu heredad y realiza mi plan... ¡Dame fuerza, Señor, Dios de Israel... (13, 4b-7).

8. La gran celebración

El regreso de Judit es el inicio de una gran celebración que dispensa y hasta sustituye al templo. “¡Abrid, abrid las puertas!” (Jd. 13, 11), es el comienzo de la celebración, así como en el Sal. 24, 7. 9, o en el Sal. 118, 19: ¡abrid para mí la puerta de la justicia, y entraré para dar gracias al Señor!

“El Señor, nuestro Dios, está con nosotros...” (Jd. 13, 11). Es la antigua fórmula de fe en la poderosa protección de Dios, resumen de la fe del Exodo y de la caminata del pueblo (Gn. 26, 3; 28, 15; Ex. 3, 12; Jc. 6, 12). Así comienza la gran celebración liderada por Judit. Lo que ella hizo para salvar al pueblo, le da el derecho de presidir, de conducir la liturgia.

Y cuando la puerta se abre, cuando el pueblo se reúne alrededor del “fuego”, Judit convoca a la gran alabanza pública: “¡Alabad a Dios, alabadle! Alabad a Dios...” (Jd. 13, 14). Es la alabanza de la misericordia de Dios y de la victoria contra los enemigos “por mi intermedio”. “¡Viva el Señor que me protegió en el camino por donde anduve!” (Jd. 13, 16).

Los hechos de Judit provocan una sucesión de benditos. Es el bendito del pueblo para Dios, que derrotó a los enemigos (13, 17). Es el bendito de Ozías:

¡Bendita seas tú... más que todas las mujeres de la tierra! Y bendito sea Dios, el Señor... porque no vacilaste en exponer tu vida a causa de la humillación de nuestro pueblo (13, 18-20).

Es el bendito de Ajior, el jefe ammonita, quien se prostra a los pies de Judit y proclama: “¡Bendita seas tú en todas las tiendas de Judá y entre todos los pueblos!” (14, 7).

En todos estos benditos hay una certeza: Judit será recordada, será exaltada, será colmada de bienes, será admirada y su nombre incluso provocará espanto, porque celebró el verdadero sacrificio: ofreció su vida por la vida del pueblo y, al mismo tiempo, sacrificó la vida de Holofernes con la fuerza de Dios.

Este gesto convierte al propio Ajior quien, a pesar de ser ammonita y por eso excluido taxativamente del templo (Dt. 23, 4s), es circuncidado y “admitido en la casa de Israel” (14, 10). Las barreras creadas por el



templo caen por tierra: el conocimiento de Dios es abierto a todos, sin distinción. ¡Hasta un ammonita se puede volver de Israel, por la acción de Judit!

Sin embargo, el “bendito” más importante será colocado en la boca del sumo sacerdote Yoyaquim. Después de la derrota definitiva del enemigo, él y el Consejo de Ancianos de Jerusalén (las autoridades supremas) se desplazan hasta la “casa” de Judit. Allí, en esta casa, convertida en nuevo templo, ellos, juntos, proclaman la bendición:

¡Tú eres la *gloria* de Jerusalén!
¡Tú eres el *orgullo* de Israel!
¡Tú eres la *exaltación* de nuestro pueblo!

Todo lo que era dicho del sumo sacerdote, todo lo que era dicho del propio templo (Eclo. 50, 5. 11), es dicho ahora de Judit. Y es dicho por quien siempre guardó para sí esta honra. ¡Y es dicho de una mujer!: “Bendita seas tú eternamente con el Señor todopoderoso!” (15, 9s). Y el “Amén” del pueblo lo confirma.

En el centro de la celebración no está el culto, el templo, ni tampoco el sacrificio, sino Judit y su hazaña liberadora. Las cosas han sido recolocadas en los ejes. Primero el pueblo, después los jefes, y finalmente el templo, reconocen, afirman y bendicen: Judit y Dios, los dos inseparables en la búsqueda de la vida del pueblo.

9. La retomada del templo

Después de su bendito, el sumo sacerdote desaparece de nuestra historia. Judit y las mujeres conducirán la fiesta y la procesión a Jerusalén. Ramos, coronas de olivo, danzas, manifiestan la alegría por la victoria definitiva:

Judit iba al frente de todo el pueblo, dirigiendo la danza de todas las mujeres. Los hombres de Israel la acompañaban armados, coronados y cantando himnos (15, 13).

La situación se ha invertido. La mujer, que siempre estuvo en el fondo a causa de su situación de impureza constante, está ahora en el frente. Ella va a “retomar” el templo que había permanecido cerrado, va a reconquistarlo con el derecho de quien conoce quién es el verdadero Dios, y de quien luchó por la vida del pueblo.

Judit tiene ahora la autoridad para hacer lo que era permitido, una única vez en el año, al sumo sacerdote, y justamente en el día de la expiación (Eclo. 50, 20), el día del sacrificio por el pecado de todos los israelitas: invocar el *Nombre* (16, 1). Ella sabe y proclama que el lugar de Dios no es el templo, sino que: “El mantiene su campamento en medio del pueblo” (16, 2=II Sm. 7, 6; Is. 57, 15).



Por eso, ella, viuda y sin hijos (condición de extrema precariedad para una mujer israelita), se convierte en la *madre de todos*: de “mis” jóvenes, de “mis” hijos, de “mis” doncellas, de “mis” humildes, de “mis” débiles, de *mis* ... (16, 4. 11).

Por toda esta “casa” ella luchó, con su belleza, con sus perfumes, con diadema y vestidos de lino, con sus sandalias, con sus armas invencibles de mujer, que no vaciló en tomar la cimitarra y cortar el cuello de quien amenazaba la vida de su “familia”.

La conclusión, entonces, es clara:

Señor, tú eres grande y glorioso...
A ti te *sirvan todas las criaturas*...

Desde los tiempos del éxodo, desde los tiempos proféticos, lo que cuenta, el verdadero culto a Dios, es su servicio y la realización de su voluntad. En perfecta línea con el auténtico profetismo, conservado en el corazón de las mujeres del pueblo de la tierra, Judit proclama:

Los sacrificios de agradable olor *son bien poca cosa*;
la grasa ofrecida en holocausto *es casi nada*;
¡quien teme al Señor, es grande para siempre! (16, 16).

El templo será retomado; tres meses de fiesta en los atrios del templo sellan la victoria. Los holocaustos y las oblaciones espontáneas (falta el sacrificio por el pecado) son ofrecidas por el pueblo en señal de agradecimiento.

10. La nueva sociedad

La narración no termina así; no termina en el templo y sí en la “casa”, en la “heredad”, en la “tierra” (16, 21). Pues es allí, en el lugar de la producción, que debe llegar la libertad. No basta derrotar al enemigo, no basta retomar el templo. Todo eso tiene sentido si aconteciesen de verdad la justicia y el derecho.

Judit da el último y definitivo ejemplo, realizando el proyecto del *año de la gracia del Señor*, en sus elementos más importantes:

- la posesión de la tierra (16, 21);
- la libertad de los esclavos (16, 23);
- la distribución de los bienes (16, 24).

Ahora la espada puede descansar, ahora nada más va a atemorizar al pueblo. Porque nuestro Dios continúa siendo el Dios que: *no quiere sacrificios y sí misericordia, conocimiento de Dios más que holocaustos* (Os. 6, 6; Is. 1, 16s; 58, 6s; Am. 5, 24; Mq. 6, 8; Mt. 9, 13).



LA ECONOMIA EN EL LIBRO DE JOEL

Carlos A. Dreher

Este estudio nació del desafío de intentar presentar la economía en el Libro de Joel, como un abordaje inicial para una discusión metodológica acerca de la lectura bíblica, en el Encuentro Internacional de Biblistas patrocinado por el Consejo Mundial de Iglesias, celebrado en São Paulo, Brasil, a finales de julio de 1991. Me gustaría haber encontrado espacio para desarrollar algunos aspectos, muchos de ellos impulsos recibidos en la discusión del tema en aquella ocasión, antes de pensar en publicarlo. No obstante, arriesgo proponerlo aquí prácticamente inalterado, como una contribución para la discusión de un período de la historia de Israel y de su reflexión teológica, acerca del cual hemos trabajado poco todavía.

En el abordaje que sigue, busqué primeramente resolver las cuestiones referentes a la datación y estructura literaria del Libro de Joel, lo que, en gran parte, implica ya determinar su interpretación. Se trata, sin duda, de una materia controvertida y complicada. Más que una certeza última, hay aquí una propuesta de cómo interpretarlo.

La segunda parte se ocupa del tema de la economía, buscando bosquejarla a partir de los elementos contenidos en el propio texto. El telón de fondo histórico para aquella época del dominio persa es bastante oscuro y desconocido. Habría sido interesante poder contar con elementos más consistentes al respecto. Aun así, arriesgo algunas consideraciones que anoto a modo de conclusiones al final.

1. El Libro de Joel: datación y texto (1)

1. 1. Datación

Buscando puntos de contacto entre el Libro de Joel y la historia política en general, se percibe que en Jl. 4, 1-3 es propuesta la caída de

1. Me baso aquí principalmente en las conclusiones de Hans Walter Wolff, *Biblischer Kommentar Altes Testament XIV*, 5, Dodekapheton-Joel. Neukirchen-Vluyin, 1968.



Jerusalén en el 587 a. C., así como la deportación de buena parte de su población. No obstante, los babilonios no son mencionados en el libro, lo que lleva a creer que aquel desastre ya cuenta como recuerdo remoto. Esto es confirmado por la alusión explícita y natural al templo (1, 9.14.16; 2,17; 4,18), reconstruido en el 515 a. C. Además de eso, en 2, 7. 9 ya se cuenta con los muros de la ciudad, lo que presupone que la tarea llevada a cabo por Nehemías en el 455 a. C., también ya pertenecía al pasado.

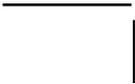
Para un límite posterior nos auxilia el texto de 4, 4, donde es presupuesta una alianza político-mercantil entre las ciudades fenicias de Tiro y Sidón con las ciudades filisteas, lo que nos sitúa en el final del período persa. En el 343 a. C., Artajerjes III destruyó Sidón, que después de eso no parece haberse aliado más a Tiro. Sidón se sometió sin resistencia a Alejandro, mientras que Tiro resistió por siete meses, siendo tomada sólo con el auxilio de la flota sidonia, que participó en la conquista con cerca de 200 navíos. A la par de esto, la mención de los griegos en Jl. 4, 6, que los presupone distantes y alcanzables únicamente con la mediación de los fenicios y filisteos, indica que los acontecimientos del 332 a. C. todavía son cosa del futuro. Si acatamos el amplio consenso de que 4, 4-8 representa un añadido al Libro de Joel (2), los datos expuestos nos permiten situar el texto más antiguo antes del 343 a. C.

Mirando hacia el campo de la historia interna de Jerusalén, se percibe que el liderazgo de la comunidad es ejercido por los *ancianos* (1, 2.14; 2,16) y los *sacerdotes* (1, 13; 2, 17). El rey y la corte están totalmente ausentes del texto. Eso solamente sería posible en un período pre-exílico, si 1, 2. 5-14; 2, 15-17 no indicaran que todas las capas de la población son convocadas a oír, a lamentarse y a hacer penitencia (compárese con Jon. 3, 6s). Durante la monarquía, los ancianos tenían apenas un papel subordinado a la corte. Ya en la reconstrucción del templo son los representantes responsables de la comunidad de Jerusalén (Esd. 5, 9; 6, 8. 14), inicialmente bajo el gobernador persa (Esd. 6, 7), hasta que, después de Bagoas, el sumo sacerdote pasa a dirigir la *gerousia*. Estamos, pues, en medio de la constitución de la comunidad pos-exílica, llamada por Josefo “teocracia”.

Además de eso, la mención de “oferta de manjares y libación” (1, 9. 13; 2, 14), así como la designación de los sacerdotes como “servidores de Yahvé” y “servidores del altar” (1, 9. 13; 2, 17), apuntan igualmente hacia la comunidad pos-exílica tardía. No por último, el lenguaje de Joel se encuentra en gran dependencia de los profetas anteriores. Muchos pasajes se presentan como citas parciales o totales de otros libros (compárese especialmente 2, 13b-14 con Jon. 4, 2; 3, 9).

Todo esto lleva a concluir que la datación del libro corresponde a la época de la comunidad cultural intacta de los tiempos posteriores a Esdrás y Nehemías, más específicamente al período de la primera mitad

2. Cf., además de Wolff, Sellin-Fohrer, *Introdução ao Antigo Testamento*, v. 2. Edições Paulinas, São Paulo, 1978, pág. 645.



del siglo IV a. C.

1. 2. El texto

Dejo de lado las discusiones más antiguas en torno de la unidad del Libro de Joel. Acompaño a Wolff (3) en la visión unitaria del conjunto, tomando como añadido únicamente 4, 4-8, que interrumpe el flujo del texto entre 4, 3 y 4, 9, y tal vez aun el final, 4, 18-21, visto como un agregado, posiblemente del mismo Joel.

Wolff parte de la constatación de que el capítulo 2 no habla de una dificultad igual o semejante a la expresada en el capítulo 1. En tanto los versículos 1, 4-20 se refieren a una catástrofe económica ya ocurrida, 2, 1-17 apuntan a un desastre futuro y definitivo sobre Jerusalén, del cual al principio no existe posibilidad de escapar (cf. 3b, 11b). Este desastre futuro es visto a la luz de la catástrofe ya ocurrida.

Esa relación es confirmada por las siguientes observaciones:

a) El capítulo 1 se refiere, en una convocación a la lamentación, y en oraciones de lamentación subsecuentes, constantemente en formas perfectas, a dificultades pasadas. Los versículos 2, 1-17 dirigen la atención, en un grito de alarma y de llamado al arrepentimiento, solamente a dificultades todavía por venir.

b) El capítulo 1 habla de una catástrofe económica fuera de lo común, causada por una plaga de langostas. Los versículos 2, 1-17 no hablan más de langostas, sino de un ejército enemigo devastador y nunca visto. Como consecuencia de ello, la oración de 2, 17 no habla más de alimentos, como las lamentaciones de 1, 16-20, sino de la relación entre el mundo de los pueblos y el pueblo de Dios, de la cual no se hablaba en el capítulo 1.

c) El capítulo 1 se concentra en observaciones acerca de la naturaleza. El capítulo 2 remite fuertemente a elementos de la tradición de la descripción del enemigo en las profecías sobre el “Día de Yahvé”.

No obstante, los dos bloques están interrelacionados. El desastre económico poco común ya ocurrido (capítulo 1) es presentado como preanuncio (1, 15) de la desolación escatológica inminente de Jerusalén, ya anunciada por los profetas y reformulada por Joel. El tema del “Día de Yahvé” liga los dos bloques y permite sospechar de la unidad del libro, pues las indicaciones escatológicas se encuentran en varios lugares (1, 15; 2, 1s. 10s; 3, 3s; 4, 14ss) (4).

En 2, 18-19a. 21-27 la situación económica de Jerusalén es

3. Wolff, *op. cit.*, págs. 5ss.

4. En diálogo con Severino Croatto, me llamó la atención una propuesta de interpretación distinta. El tema decisivo para Joel no serían las langostas, sino los invasores. Todo el

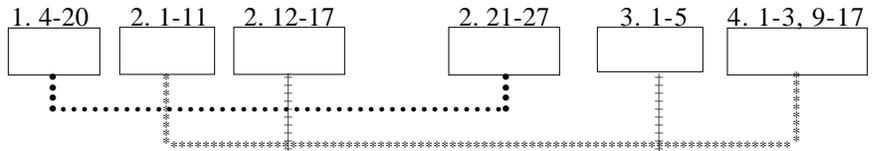


retomada, ligándose al capítulo 1. Los capítulos 3 y 4 guardan silencio a este respecto. Eso podría llevar a la conclusión de que los capítulos 1 y 2 presentan una profecía históricamente situada, mientras que los capítulos 3 y 4 apuntarían hacia una visión puramente escatológica. En ese caso, sin embargo, también la relación entre 2, 1-17 y el capítulo 1 caería por tierra.

No se puede, no obstante, dejar de observar que las promesas de reconocimiento a Yahvé paralelas en 2, 27 y 4, 17, interrelacionan los dos bloques mayores. Además de eso, ya en 2, 19b-20 ocurre un anuncio anticipado del alejamiento de la catástrofe escatológica. Por otra parte, contemplando el testimonio conjunto del libro, se verá que entre 2, 17 y 2, 18 acontece un viraje radical no sólo del capítulo 2, sino de todo el libro. Es ahí que se da el paso de la lamentación a las palabras de atendimiento.

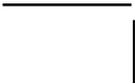
A partir de este centro es perceptible una interesante correspondencia entre las dos partes. A la lamentación sobre la presente carencia de víveres en 1, 4-20, corresponde la promesa de su alejamiento en 2, 21-27. Al anuncio de la catástrofe escatológica de Jerusalén en 2, 1-11, corresponde la promesa de su rescate en 4, 1-3. 9-17. Al llamado a la conversión a Yahvé como necesidad presente en 2, 12-17, corresponden el derramamiento del Espíritu y la salvación en Sión como necesidad escatológica en 3, 1-5.

2. 18, 19b-20



De esta forma, el Libro de Joel presenta dos partes principales.

bloque del capítulo 1 hasta 2, 11 estaría centrado en la estructura política. El capítulo 1 sería la descripción de los invasores, conocidos de la historia de Israel pasada, comparados ahí con la acción devastadora de las langostas. El capítulo 2 pasaría a hablar de Yahvé como un Dios guerrero, que comenzaría ahora a contratacar. La referencia al “Día de Yahvé” en 2, 1-11 estaría, entonces, en relación directa con el juicio sobre las naciones en el capítulo 4. El tema de 2, 1-11 sería, así, la descripción del ejército de Yahvé, cuya acción se dirige contra las naciones. En este caso, no obstante, sería necesario considerar 2, 12-17 como un agregado. Sin embargo, además de retomar la invitación a la lamentación en clara correspondencia con 1, 5-14, el llamado a la conversión contenido en 2, 12-17 tiene igualmente una clara relación con el derramamiento del Espíritu en 3, 1-5, los que me parecen motivos suficientes para considerar 2, 12-17 como parte integrante del Libro de Joel. Ahora bien, en este caso todo su contenido solamente tiene razón de ser si 2, 1-11 se refiere a una calamidad que está por venir sobre el pueblo. Este pasaje tiene como tema, sí, el Día de Yahvé, pero, al igual que en Am. 5, 18-19 y Sf. 1, 7-18, este día se abate sobre el propio pueblo de Dios.



Sin embargo, no se las puede separar en autorías distintas, ni tampoco como expresiones de momentos distintos. Una cuestión fundamental es que una calamidad presente evoca el tema del “Día de Yahvé”, delante del cual la comunidad cultural de Jerusalén se juzgaba protegida por la práctica ritual que desarrollaba. La calamidad actual por sí ya muestra que eso no es verdad, y recuerda las palabras de Amós, Sofonías y otros acerca “de aquel día”, del cual Jerusalén no escapará a no ser por una real conversión a Yahvé, en la cual no se razgue únicamente las vestiduras sino el corazón (2, 13). Entonces, ¡quién sabe!, Yahvé se volverá y se arrepentirá (2, 14). Sólo a partir de ahí es posible otro futuro, un futuro como el descrito en 2, 19-4, 17. Tal futuro no traerá solamente cosechas abundantes (2, 21-27), sino también el derramamiento del Espíritu de Yahvé en toda carne (3, 1-5), y el juicio de Yahvé sobre todos los pueblos.

A partir de estas constataciones, para efectos de análisis veo una estructura del libro, representada en las siguientes cuatro partes con sus respectivas subunidades:

- 1, 1-20: La catástrofe económica*
 - v. 1: Encabezado
 - vv. 2-3: Introducción-Convocación de los enderezados
 - v. 4: Motivación: las terribles langostas
 - vv. 5-14: Invitación a la lamentación
(4 subunidades, definidas por enderezados distintos)
 - vv. 5-7: A los borrachos
 - vv. 8-10: A la virgen.
 - vv. 11-12: A los labradores
 - vv. 13-14: A los sacerdotes
 - vv. 15-20: Lamentación
 - 2, 1-17: El Día de Yahvé viene sobre Jerusalén*
 - vv. 1-11: Alarma y descripción del enemigo
 - vv. 12-14: Exhortación al arrepentimiento
 - vv. 15-17: Instrucciones cúlticas-penitencia
 - 2, 18-3, 5: Nueva vida para los que invocan a Yahvé*
 - 2, 18: Yahvé se compadece
 - 2, 19-3, 5: Promesa de liberación
 - 2, 19-27: Restauración de la tierra
 - 3, 1-5: Derramamiento del Espíritu
 - 4, 1-3, 9-17: Juicio sobre los pueblos*
 - vv. 1-3: Anuncio del castigo a los pueblos
 - vv. 9-14: Exhortación a la lucha
 - vv. 15-17: Caos sobre el mundo de los pueblos
Yahvé habita Sión
- 4, 4-8 y 4, 18-21 son considerados agregados.

2. La economía en el Libro de Joel

Para un análisis de la economía reflejada en el Libro de Joel, dos subunidades son especialmente ricas en informaciones: 1, 4-20 y 2, 19-27. La primera describe la catástrofe ocurrida; la segunda promete la restauración de la tierra. Lamento y sueño hablan expresivamente de subsistencia, de comida proveniente de la producción agrícola. Es hacia ahí que dirijo mi atención inicial, complementando el análisis de la economía rural con los datos esparcidos por el resto del libro.

El capítulo 1 nos presenta una economía arruinada. La causa parece ser doble: una plaga de langostas devastó los campos (v. 4; cf. 2, 25), seguida de una sequía que arrasó con lo que eventualmente quedara (v. 10, 12, 17, 19, 20). Los versículos 2, 19-27 hablan de la restauración de esta economía devastada, y, en algunos momentos, de esperar una hartura hasta entonces no habida.

¿Cuál es la producción básica en el texto de Joel?

Lugar relevante tienen las plantas perennes. Sumadas la designación genérica “árboles (del campo)”, las especies específicas y su producto, encontramos 23 referencias. Son añadidas 8 más si tomamos en cuenta el trabajador, el instrumento de trabajo, el local de procesamiento y los consumidores.

Dentro de todas estas referencias, la *vid* viene en primer lugar. Tres veces es mencionada la planta (1, 7. 12; 2, 22). Otras tres veces como vino, aunque no fermentado (1, 10; 2, 19. 24). Dos veces como mosto (1, 5; 4, 18). Dos veces como vino (1, 5; 4, 3). Son citados aun los viñateros (1, 11), los borrachos (1, 5) por causa del vino, y los lagares (2, 24; 4, 13). A estas 14 referencias podríamos sumar otras tres, en el caso de que se tuviese la certeza de que las libaciones (1, 9. 13; 2, 14) eran hechas con vino.

Podrían ser realizadas con aceite de oliva, que es otra planta perenne de la que se debe resaltar su presencia. Tres veces se habla del aceite nuevo, producido en la cosecha del año (1, 10; 2, 19. 24), aparte de indicarse el lagar, lo mismo que para el vino (2, 24), para su procesamiento.

En tercer lugar aparece la higuera (1, 7. 12; 2, 22), seguida del granado, de la palmera y del manzano (1, 12). De manera generalizada se citan también los árboles del campo (1, 12. 19; 2, 22), con su fruto (2, 22) y el instrumento de podar (4, 10).

Al lado de las plantas perennes se presenta el cereal. Nueve veces es referido de manera directa. Súmense a ellas otras nueve, teniendo en cuenta el trabajador, los instrumentos de trabajo, el local de procesamiento, el almacenaje y los consumidores.

El trigo (1, 11; 2, 24) y la cebada (1, 11), son mencionados explícitamente. Debe ser también a ambos que se indica con los términos “cereal” (1, 10. 17; 2, 19) y “simientes” (1, 17). Claramente a ellos es la referencia la “mies” (1, 11; 4, 13). Además de éstas, hay todavía la



mención de graneros y silos (1, 17), labradores (1, 11) y las eras (2, 24). Dos instrumentos de trabajo ligados a los cereales también son mencionados: la reja de arado (4, 10) y la hoz (4, 13). No por último, se debe recordar el consumo del cereal, ciertamente presente en las oblaciones u ofrendas de manjares (1, 9. 13; 2, 14).

Los términos más genéricos como “comida” (1, 16; 2, 23), pueden referirse tanto a las plantas perennes cuanto a los cereales. Por ese motivo no los consideramos.

Pero no podemos olvidar aquí las referencias a los campos (1, 10-11) y a la “adamah” (1, 10; 2, 21) como tierra propia para el cultivo de los cereales.

Todavía un tercer grupo de referencias necesita ser señalado. Se trata de los animales. Ahí tenemos el término genérico para el ganado, al lado del cual son mencionados específicamente los bueyes y el ganado pequeño, esto es, ovejas y cabras (1, 18). ¿Serán los “animales del campo” una referencia económica (1, 20; 2, 22)? En todo caso, son igualmente importantes la referencia a la leche (4, 18), al pasto (1, 18) y a los pastos de la estepa (1, 19-20; 2, 22).

Toda esta producción campesina está en dependencia del agua, tanto de la lluvia (2, 23), como la de los riachuelos (1, 20; 4, 18) y de las fuentes (4, 18), y de que no ocurran plagas devastadoras como la de langostas (1, 4; 2, 25).

A pesar de haber todavía otros detalles económicos en el texto, es importante que nos detengamos un poco en los datos hasta aquí presentados antes de proseguir.

En la economía agraria que estamos visualizando, salta a la vista el predominio de la fruticultura sobre los demás sectores. Y eso parece corresponder exactamente a las condiciones agrícolas de Judea a partir del siglo V a. C.

Me permito a esta altura una cita bastante amplia de Hans Kippenberg (5), para aclarar la cuestión:

El mapa del Diccionario Bíblico-histórico nos informa que la provincia de Judea, durante la dominación persa, se encontraba casi totalmente en la región montañosa de Judea. Solamente en el nordeste, ella se extendía un poco por la planicie del Jordán. Allí era posible el cultivo del campo también mediante irrigación, mientras que en la región montañosa predominaba el cultivo de la tierra por aguas de lluvia. Este tipo de cultivo de la tierra produce generalmente rentas menores, toda vez que no es posible una irrigación regular. Las laderas escarpadas de las montañas en el este imposibilitaban el aprovechamiento de la tierra. Las condiciones en la dirección de

5. Kippenberg, H., *Religião e formação de classes na Antiga Judéia*. Edições Paulinas, São Paulo, 1988.



las planicies costeras eran mejores, ya que allí la diferencia de nivel es suave. Aquí, no obstante, la calidad de la tierra es otra. Mientras la tierra roja, rica en hierro, es principalmente adecuada para el plantío de cereales, en la tierra calcárea sólo se desarrollan plantas de raíces profundas como el olivo, la vid y la higuera.

Tenemos una palabra del profeta Ageo que brinda un esclarecimiento sobre el cultivo de la tierra en el tiempo de los aqueménidas. Como el templo aún continuaba en ruinas, así lo explicó el profeta en el final del siglo VI: Yahvéh mandó “una sequía sobre la tierra y sobre los montes, sobre el trigo, sobre el mosto y sobre el aceite nuevo, sobre todo lo que el suelo produce” (Ag. 1, 11).

Del mismo modo, trigo, viñas y olivos son citados en el siglo V (Nm. 5, 11 y 13, 15) como las principales plantas útiles en la región montañosa en Judea. Debe todavía ser recordada la crianza de ganado, que en las condiciones de la región montañosa de Judea era muy favorable.

A esta altura queremos tratar de dos relatos del tiempo del dominio griego (siglo II a. C.), ya que ellos presentan situaciones diferentes. De un trozo de Eupolemo (siglo II a. C.), citado por Eusebio, se desprende que la Galilea, Samaria, Moab, Amón y Galaad, eran consideradas proveedoras de cereales, en tanto que Judea suministraba aceite y otros productos. La carta de Aristeas, que procede de la misma época, acentúa que los habitantes de las montañas debían ser muy aplicados en la agricultura para poder tener gran beneficio (Aristeas, 107). *Los esfuerzos en la agricultura son enormes, y su tierra está densamente plantada de bosques de olivos, de trigo y legumbres. Además de eso hay todavía vino y mucha miel; frutas e higos ellos tienen en abundancia. Allí encontramos también toda especie de animales y pastos para ellos (Aristeas, 112).* Partiendo de estos dos textos, J. Jeremias tiene la impresión de que los terrenos calcáreos en la estrecha cercanía de Jerusalén, eran más apropiados para el cultivo de olivos, trigo y viñas. Este juicio me parece ser correcto. Al mismo tiempo se plantea la pregunta de si tal vez en la región montañosa de Judea, entre los siglos V y II, el campo se transformó en bosques de olivos y viñas. Aunque los indicios no sean suficientes, la posibilidad no puede ser descartada.

Las plantaciones de olivos podían ser hechas en terrenos que no eran muy ventajosos para el cultivo del trigo. Ellas exigían menos trabajo que el cultivo del campo. Por lo menos es lo que afirman los agrónomos latinos, que calculaban la relación de una persona para cada 6, 25 hectáreas de campo, pero una para cada 7, 5 hectáreas de plantaciones de olivos. Terrenos cuya producción era inferior a la relación de 1:4 (plantío/cosecha), producían más provecho si eran aprovechados como bosques de olivos o como viñedos. Por otra parte, este uso de la tierra exigía riqueza, ya que los olivos sólo dan ganancia 10



años después de plantados. Aparte de eso, el productor de olivos estaba obligado a vender su producto a cambio de alimentos, mientras que el agricultor producía en general, él mismo, su mantenimiento. Si un campo era usado para éste o aquel cultivo, dependía tanto del factor riqueza, como del factor trueque...

Tanto el progreso habido en Atica, como en Italia, nos enseñan que el tipo de aprovechamiento de la tierra dependía de otros factores: de la existencia de una aristocracia que dispusiese de dinero, así como de la posibilidad de intercambio de los derivados de la aceituna, y del vino, por trigo. Al menos este segundo factor ya existía en el tiempo de Nehemías. Nehemías (10, 32) supone que los pueblos de la tierra —quiere decir los habitantes de Palestina, exceptuando aquellos que volvieron del exilio— vendían en Jerusalén, al lado de mercaderías, también trigo, este último tal vez como consecuencia del uso de un tipo de trigo que creciera más de prisa. Quizá se pueda deducir que la producción de trigo de la región montañosa de Judea no fuese suficiente para la alimentación de la población. Si esta suposición fuese verdadera, entonces la población judaica estaría obligada a producir productos agrícolas o manufacturados de los que regiones productoras de excedentes de trigo tuviesen necesidad, y usándolos como mercadería de trueque trajesen más trigo del que la tierra jamás podría producir. Tales productos serían derivados de la aceituna, y vino. Las afirmaciones de Eupolemo y de Aristeeas podrían ser interpretadas así. Podrían servir como prueba de la evolución económica de la región montañosa de Judea. Sin embargo, estos indicios son muy débiles para confirmar esta hipótesis (6).

La hipótesis de Kippenberg, aparte de poder encontrar apoyo en el análisis de la economía agraria detectada en Joel, podría arrojar aún otras luces sobre el texto.

Por un lado, nos ayudaría a entender la mención de “labradores y viñaderos” (1, 11). Es interesante que en las únicas otras dos veces en que el *'ikar* y el *korem* son mencionados juntos (II Cr. 26, 10; Is. 61, 5), representan a trabajadores rurales sin tierra (cf. también Am. 5, 16). Están, pues, en una relación de dependencia. Y su terrible lamento, expresado en Jl. 1, 11, sería perfectamente comprensible: las langostas y la sequía acabarían con cualquier perspectiva de cosecha. Para el trabajador asalariado el hambre ha de ser más clamorosa, frente a la perspectiva del desempleo. ¡El labrador se cubre de vergüenza; el viñador grita desesperado! Es el fin de la degradación del trabajador. Bien diferente ha de ser el lloro del borracho (1, 5) y de los sacerdotes (1, 13), que ya no cuentan con el fruto del trabajo ajeno.

Esta oposición de consumidores y productores asalariados

6. *Ibid.*, págs. 42-45.



correspondería igualmente a la transformación ocurrida en la agricultura. El incremento de la fruticultura por parte de una población mejor situada, y resultante de una economía mercantil necesaria en la búsqueda del cereal, ciertamente habrá llevado al empobrecimiento creciente de los sectores marginados.

Por otro lado, la hipótesis nos llevaría a preguntar por la corrección de entender Jl. 4, 4-8 como añadido. ¡Así como otrora se vendían niños por meretrices y niñas por vino (4, 3), se podría partir para la comercialización de empobrecidos en el creciente mundo esclavista del Mediterráneo (4, 6)! Ya en tiempos anteriores, ocurrió una situación semejante (cf. Ne. 5, 1-5).

No obstante, a pesar de lo tentadoras, tales ideas todavía tendrán que permanecer cautelosamente como hipótesis.

Ahora bien, si ya por la mención de labradores y viñadores tenemos que suponer una sociedad dividida en clases, el mundo agrario expresado en Joel no puede ser visto más como una sociedad tribal. Pero no es éste el único argumento para ello.

La sociedad judaica de los tiempos de Joel cuenta ya con el templo. Explícitamente él es mencionado en 1, 9. 14; 2, 17; 4, 18 (cf. también 1, 13=casa de vuestro Dios). Aparte de ello, tenemos la mención a los sacerdotes en 1, 9. 13; 2, 17.

Y es en relación a este templo y a estos sacerdotes que parece dirigirse la crítica irónica de Joel. Tres veces (1, 9. 13; 2, 14) el texto enfatiza que la ofrenda de manjares y la libación han sido cortadas al templo. En la tercera ocasión parece resaltar la ironía, al proponer que tal vez Yahvé se arrepienta y deje que ocurra una oblación, y una libación.

Parece ser claro que la ofrenda de manjares u oblación, es una ofrenda vegetal (7). Igualmente la libación, aunque también pueda ser hecha con agua, ciertamente habrá sido realizada con vino o aceite (cf. por ejemplo, Ex. 29, 40). En este caso, pese a que en el texto de Joel puedan representar una parte del todo de los rituales sacrificiales, no deja de ser significativo que ambas formas sean totalmente dependientes de los productos consumidos por las langostas y arrasados por la sequía. No hay productos de los campos para esta práctica sacrificial. Las langostas y la sequía no liquidarán únicamente la economía agrícola. ¡Minarán también, si no destruirán, la economía del templo!

La sociedad agraria de los tiempos de Joel es, pues, una sociedad tributaria del templo. Eso corresponde exactamente a las determinaciones de las reformas administrativa y cültica de Esdras y Nehemías, que encontramos claramente expresadas en Ne. 10, 28-39 (cf. especialmente vv. 32 2, 35-37, 39).

No se puede dejar de notar, en este contexto, que a partir del

7. Cf. Rendtorff, R. "Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel". *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, v. 24. Neukirchen-Vluyin, 1967, págs. 197s.

viraje radical del Libro de Joel en 2, 18, sacerdotes, sacrificios y templo desaparecen de nuestra vista. Hay, sí, todavía una referencia al templo en 4, 18. No obstante, allí él apenas aparece como el local de donde emana una fuente de agua para regar el valle de las Acacias. ¿Una ironía más?

En lugar de sacerdotes, sacrificios y templo, Joel anuncia un pueblo de profetas en el cual se incluyen esclavos y esclavas (3, 1-5). ¿Estaría proponiendo Joel el fin de una teocracia tributarista?

Además de la economía agraria y el templo, Joel conoce la ciudad. Su referencia más clara es visible en 2, 7-9. Ella tiene muros. Tiene, por consiguiente, *status* político. Ciertamente, todavía es un centro administrativo subordinado al imperio persa.

No obstante, el libro guarda silencio acerca de su función. Es como si no interfiriese en la economía. Pero es en ella que se concentra el ataque devastador del enemigo, que vendrá en el Día de Yahvé (2, 1-11).

¿Permanecerá ella a salvo? La segunda parte del libro presenta con mucha fuerza el cuadro de la economía agraria devastada. Habla también de que el enemigo que viene del norte será alejado y aniquilado (2, 20). Sin embargo, así como no habla más de sacerdotes, sacrificios y templo, tampoco habla más de muros y de ciudad.

Sí es evidente que se menciona a Sión (2, 23; 3, 5; 4, 16. 17. 21) y a Jerusalén (3, 5; 4, 1. 6. 16-17. 20). Sólo que allí habita Yahvé con su pueblo, un pueblo de profetas, libre para siempre de todos los pueblos que lo subyugarán (4, 1-4). No veo motivo para no incluir ahí a los persas. A partir de Sión y de Jerusalén, Yahvé es refugio y fortaleza de su pueblo (4, 17).

¿Es la misma ciudad? ¿Aún tiene muros? ¿O es una Jerusalén como la preconizada otrora por Sofonías (Sf. 3, 11-13)?

3. Concluyendo

El análisis del Libro de Joel nos permitió verificar con claridad que, alrededor del 400 a. C., Judea presenta una economía basada en la agricultura y en lo pecuario. Se destacaba ahí el énfasis en la fruticultura, especialmente en la producción de vino y aceite. Es posible que el incremento de estos productos se haya dado a partir del siglo V, en función de la necesidad de poder comercializarlos en trueque por cereales de poca productividad en la región. En una economía de este tipo, no es difícil imaginar la existencia de ricos y pobres.

La situación de calamidad motivadora del libro, nos permitió igualmente verificar la interferencia del templo y de su cuerpo de funcionarios en la economía agraria. El templo se sustenta de los productos del campo.

Estamos, pues, en condiciones de afirmar, tan sólo a partir de



estos elementos, que nos confrontamos con una sociedad tributaria. Sería enriquecedor poder determinar la influencia de la tributación persa en la zona en esta época. Ciertamente tendríamos entonces claramente la visión de una sociedad doblemente tributaria. Permanece asimismo abierta la pregunta por el papel del templo y de la ciudad, en tanto centro administrativo, en la recaudación de impuestos para el gobierno imperial.

En todo caso, la historia anterior nos permite algunas consideraciones más. Tanto Esdras como Nehemías emprenderán sus reformas en Judá de común acuerdo con las autoridades persas. Desde el punto de vista de las reformas administrativas emprendidas por Nehemías, hay que considerar que “una Jerusalén fortificada y repoblada realzaba la administración y el comercio imperiales” (8). A pesar de algunas medidas saneadoras de graves problemas sociales (Ne. 5), Nehemías fortaleció el control administrativo e ideológico ejercidos por la ciudad y el templo sobre la población (Ne. 10). La actuación de Esdras consagró la propuesta.

Al introducir el Libro de la Ley como base para el derecho civil y religioso con el beneplácito del imperio, hizo de la ley de Dios la ley del rey, y de la ley del rey la ley de Dios (cf. Ed. 7, 26). Esa combinación entre política persa y autoridad religiosa judaica, habría de garantizar por mucho tiempo una situación de estabilidad en la región. La ideología del templo y de la ley garantizaban tanto la teocracia judaica como el poderío persa.

La fe, aparentemente imperturbable, en el templo y en la ciudad santa, se estremece en tiempos de Joel al ocurrir una calamidad. Las langostas y la sequía ofrecen la oportunidad de desenmascarar al templo y a su personal. Ahora es posible percibir la ideología sustentadora del sistema.

Es tentadora la idea de proponer más que eso a partir de algunos otros elementos contenidos en el texto. La perspectiva de que el templo no es inalterable parece permitir una nueva esperanza. Con el templo puede caer la ciudad, y con ambos, el propio imperio. Importante es que después de caídos, no se volvieran a levantar más. Y eso únicamente es posible sin sacerdotes que intermedien la palabra y la acción de Yahvé. Para ello es preciso que haya una noción del profetismo, de la cual hasta los esclavos participen. Cuando los labradores y los viñadores profeticen, entonces no habrá más imperios, ni templos, ni especialistas de la religión, ni explotación de una clase sobre otra.

Pero todo eso es un sueño apocalíptico, y quien sueña de esa forma sólo puede parecer borracho (Hch. 2, 13. 15).

8. Gottwald, N. K., *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Edições Paulinas, São Paulo, 1988.

LA CRITICA DE JESUS

Paulo Lockmann

1. El Templo y el sacrificio

Si queremos analizar la crítica de Jesús al sacrificio y al Templo, así como la clase sacerdotal que ejercía el poder en esta institución de la religión judaica, debemos también considerar, aunque no exhaustivamente, la institución del Templo y su papel económico, social y político, lo mismo que otras instituciones que se encuadran con cierta centralidad en la confrontación de Jesús con la religión judaica. Esto lo haremos más adelante en la forma de exposición exegética de textos específicos.

1. 1. El Templo de Herodes

El Templo de la época de Jesús fue mandado construir por Herodes, quien inició su construcción sobre lo que quedaba del Segundo Templo, el cual había caído ante el cerco de las tropas de Pompeyo en el 63 a. C. (1). Su estructura básica fue concluida después de diez años. El Templo de Herodes era tolerado por los judíos, dado que tenía señales visibles de la presencia pagana. A la fortaleza Antonia, en su esquina noroeste, era donde los sacerdotes iban a buscar sus vestimentas sagradas. Allí residía el procurador romano, y se alojaba también la guarnición romana. Además de eso, como bien apunta G. Theissen (2), su construcción de estilo helenístico no ayudaba a su plena identidad judaica. El Templo, como veremos, se había convertido en un instrumento ideológico-religioso de la dominación económica, social y política romana.

1. Véase Leitpold/Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1971, pág. 175.

2. Véase Theissen, Gerd, *Studien zur Soziologie des Urchristentums/Die Tempelweissagung Jesu*. Mohr, Tuebingen, 1983, pág. 152.



1. 2. La estructura del Templo

El Templo estaba constituido básicamente de la esplanada, que tenía dos atrios. El mayor y externo era el atrio de los gentiles, de ingreso permitido a todas las personas, sin distinción de raza ni religión. Este atrio se hallaba cercado de pórticos, siendo el más concurrido el de Salomón, donde se reunían los rabinos para ejercer su enseñanza. Allí se instalaban los cambistas, y del mismo modo los vendedores de palomas y otros animales destinados al sacrificio. En este espacio inicia Jesús su acto de purificación del Templo (Mt. 21, 12s).

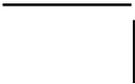
De este atrio se pasaba al atrio interior, donde había un límite en la entrada, en el cual estaba escrito, en griego y en latín, que se prohibía la entrada de gentiles, bajo pena de muerte (Hch. 21, 28). Este atrio interior, como se puede deducir, era un área considerada santa. Daba ingreso a ésta a través de nueve puertas. La mayor, y la más bonita, quedaba al este y era llamada Puerta Hermosa (Hch. 3, 2). A partir de esta puerta se iniciaban tres atrios interiores, descubiertos y separados: el primer atrio era el de las mujeres, el segundo era el atrio de Israel o de los hombres, y el tercero el de los sacerdotes. En una esquina a la izquierda del santuario estaba el Sanhedrín, o consejo de Israel, presidido por el Sumo Sacerdote, y lugar de profunda importancia política.

La construcción nos muestra ya una estructuración ideológica, pues el pasaje hacia cada una de estas partes del Templo se hacía subiendo cada vez más peldaños, hasta llegar al santuario, al igual que al Santo de los Santos, lugar de acceso al Sumo Sacerdote, quien en la época de Jesús era puesto y depuesto en diferentes momentos, tanto por Herodes como por los romanos. Con esto el Templo perdió la dignidad del período asmoneo, cuando los sumos sacerdotes eran sucedidos hereditariamente.

Aún más. Véase que la estructura ascendente indicaba que los sacerdotes estaban más próximos a Dios, y por eso ejercían el poder. Se trata de una mitificación religioso-ideológica que legitimaba el *statu quo*.

Así pues, el Sumo Sacerdote era el gran jefe religioso de la nación israelita. Líder de todas las actividades del Templo, y con innegable influencia en la vida nacional, presidía el Consejo Sanhedrín, al cual cabía dirigir y orientar al pueblo en la obediencia de la *Torah*. Cabía también a él la presidencia de los grandes cultos nacionales, como el Día de la Expiación, y con frecuencia en la Pascua. Caifás (18-36 d. C.) fue el Sumo Sacerdote del período del ministerio de Jesús.

Es realmente característico que los intereses del pueblo estaban sometidos al cumplimiento de los objetivos políticos de Roma, la cual a través del Sumo Sacerdote entraba en el Santo de los Santos y presidía el Sanhedrín, utilizando visiblemente la fe israelita como instrumento para legitimar un proyecto político de dominación. Sin duda, la clase sacerdotal y toda la jerarquía comían de la mano del dominador extranjero,



y a él servían. Nosotros, que vivimos en el continente americano, conocemos esto. El imperialismo del norte ha usado muchos movimientos de misiones cristianas para encubrir un proyecto de colonización y opresión, y bajo su bandera ha perpetrado un verdadero genocidio de naciones indígenas y de explotación del pueblo latinoamericano.

1. 3. La función económica del Templo

A partir de los veinte años, todo israelita debía pagar anualmente el llamado impuesto del Templo. Recaudadores recibían este impuesto, no sólo en Israel, sino también en todo el mundo greco-romano. El Templo poseía su propia moneda, de ahí la necesidad de los cambistas. Alrededor del Templo y sus actividades culturales y sacrificiales vivían, además de los centenares de sacerdotes, los levitas y sus familias. Había los profesionales que servían a la estructura y funcionamiento del Templo, como la familia Garmo que preparaba los panes de la proposición; la familia de los Entinos, a la cual cabía los perfumes y el incienso usados en el Templo, etc. Estas familias, de acuerdo con J. Jeremias (3), llegaron a hacer hasta huelga por mejores salarios y, según consta, tuvieron éxito. Aparte de ellos estaban los que trabajaban en la construcción del Templo, que sólo quedó concluido en el 64 d. C., y en esta obra, que tuvo diferentes momentos de intensidad, trabajaban desde orfebres hasta albañiles.

Además de estos trabajadores, estaban los comerciantes que vivían a costa del movimiento de los peregrinos, venidos no solamente de Israel, sino también de toda la diáspora. El Templo servía asimismo como gran granero para la acumulación de la producción de Israel. Todo labrador tenía que separar el 12 por ciento de su cosecha y crías para pagar el diezmo sacerdotal y la ofrenda, más un segundo diezmo para los “pobres” o como provisión depositada en el Templo (4). Esto sin olvidar que ellos mismos debían ofrecer sus sacrificios, para lo cual tenían que adquirir animales considerados sin mancha, y que únicamente eran vendidos en Jerusalén, principalmente en la explanada del Templo.

Con esto vemos que el Templo era usado también como instrumento de expropiación económica, todo en nombre de la fe israelita. De esta forma, la dominación política, económica y el control social, eran realizados fundamentalmente a través del Templo. Este control político-social se esparcía por las provincias a través de las sinagogas, formadoras que eran de la ciudadanía y de la conciencia histórica del pueblo judío.

La expiación de los pecados del pueblo, por medio del sacrificio, generaba no sólo una clientela económica cautiva, sino también una

3. Jeremias, J., *Jerusalém no tempo de Jesus*. Edições Paulinas, São Paulo, 1983, pág. 73.

4. Clévenot, M., *Lectura materialista de la Biblia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, pág. 97.



dependencia concreta, toda vez que la vida nacional y sus caminos de prosperidad económica dependían de la “bendición” que vendría del sacrificio expiatorio realizado en el Templo. De ahí el papel fundamental del sacerdocio y del culto como forma de dominación económica, social y política.

Es en este cuadro que se ubica la crítica de Jesús al Templo y al culto sacrificial, por lo que representaban en términos de infidelidad, dominación y explotación, como veremos en diferentes textos que ilustran esta crítica.

2. La purificación del Templo y la sentencia profética contra éste por Jesús (Mt. 21, 12s; 24, 1s)

La crítica de Jesús al Templo y al sacrificio ocurre de muchas maneras, pues la confrontación de Jesús con los fariseos y los saduceos es una de las principales tramas de los evangelios, trama que termina justificando su muerte, como signo inevitable, por la profundidad que este conflicto va adquiriendo en el Evangelio.

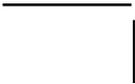
Es verdad que cada comunidad, base productora del texto, ve el conflicto de modo existencial, siempre a la luz de su testimonio y caminata de fe, de ahí las diferentes formas de abordaje que encontramos en cada Evangelio. Nuestro texto es el de Mateo, sin dejar de lado uno u otro abordaje de otros textos de los evangelios que nos ayuden a clarificar la crítica de Jesús a la sociedad israelita del siglo I, principalmente a la religión judaica, al Templo y al sacrificio, en aquello que ellos representaban de dominación económico-política al servicio de la opresión del imperialismo romano.

El primer texto es el de la purificación del Templo, en conjugación con la sentencia profética de la destrucción de éste. Ello por cuanto entendemos que, en este sentido, la secuencia narrativa correcta sería la que se encuentra en Jn. 2, 13-22, la purificación seguida de la sentencia sobre la destrucción escatológica del Templo. Pese a esto, hemos optado por el texto de Mateo por razones que veremos más adelante.

La cuestión del relato de la purificación del Templo y la profecía de la destrucción de éste, comienza antes que todo en una polémica histórico-literaria, ya largamente discutida (5). Nos limitaremos a identificar esta polémica, sin entrar a discutir largamente las diferentes posiciones de los exégetas, dado que nuestro abordaje, más que una investigación literaria, busca una interpretación sociológica.

La posición del relato en el contexto del ministerio de Jesús, ha sido uno de los temas más polemizados. ¿Cuándo habría procedido Jesús

5. Me refiero especialmente a los grandes comentaristas, más específicamente del Evangelio de Juan. Son ellos: C. H. Dodd, R. Bultmann, C. K. Barret, Bonsirven, Braum.



a la expulsión de los cambistas y comerciantes del Templo? ¿En el inicio de su ministerio, como sugiere el Evangelio de Juan, o al final, como lo presentan los sinópticos? Personalmente pienso que ella se debe localizar al final, y esto por razones que veremos a continuación.

En la propia redacción sinóptica existe una diferencia, ya que Lucas y Mateo no siguen a Marcos en la secuencia de los episodios, pues colocan el texto inmediatamente después de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, en tanto que Marcos sitúa el episodio un día después. Así pues, la manera de ubicar el relato en Lucas y Mateo parece más lógica.

El texto de la purificación debe ser ubicado al término del ministerio, por ser la culminación de una confrontación que comienza luego del inicio del ministerio de Jesús. Confrontación ésta con los escribas y fariseos, a la cual va a seguir la confrontación con la clase sacerdotal, y que ocurre por las críticas hechas por Jesús a la religión como un todo, al legalismo formal rabínico y al sacrificio en particular, como centro vital del culto judaico. Por lo tanto, la purificación del Templo se convierte en una confrontación vital, la cual va a ser una de las acusaciones hechas por los judíos contra Jesús (Mt. 26, 60-62); lo acusan de intentar destruir el Templo, o sea, de amenazar la estructura del poder político-económico que él representaba.

Esta crítica es antecedida de la crítica a una enseñanza desarrollada a partir de la sinagoga. El rechazo del Templo testifica el rechazo de la sinagoga, que en el Evangelio de Lucas ocurre inmediatamente después del discurso de la misión (Lc. 4, 16-21). Queda claro en los sinópticos que la misión de Jesús choca con la misión de la oligarquía religiosa de Israel, representada en el Sanedrín por sacerdotes, escribas y ancianos.

La purificación del Templo, con la expulsión de los vendedores y cambistas, debe ser vista en Mateo dentro de un orden literario y teológico muy intencional: 1) Mt. 21, 1-11: Jesús, el Rey y Mesías, entra y es aclamado en Jerusalén por el pueblo. Jesús, el Mesías, toma posesión de la ciudad; 2) Mt. 21, 12-17: Jesús, como Mesías y Rey, toma posesión del Templo. La purificación es un acto de posesión, pues un nuevo orden se inicia. El clima es el del Día del Señor, dado que la purificación es seguida de la curación en el recinto sagrado de los ritualmente impuros. En efecto, los ciegos y los cojos son curados, en un verdadero clima apocalíptico; es como si la revelación del Día del Señor ya comenzara a ocurrir.

Es interesante notar que toda la estructura teológico-ideológica que legitimaba el orden social y político es cuestionada por el Mesías-Jesús. Lo que era sustentado por la oligarquía religioso-política como puro tiene que ser purificado, por cuanto no lo era. Los hijos de Israel ciegos y cojos, eran clasificados como impuros por los mismos religiosos, y por eso tenían prohibido entrar en el santuario. Ahora ingresan en él y son purificados por el verdadero Señor, Jesús. Es, de hecho, el día de la visitación de Israel, de Jerusalén y del Templo, por el Señor. Este



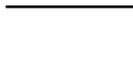
hecho es reforzado por la perícopa siguiente: Mt. 21, 18-22, que es una condenación profética a la “higuera”, que es Israel.

Ya la profecía sobre la destrucción del Templo inaugura, en Mateo, el sermón apocalíptico de Jesús, antecedido por los ayes proféticos contra los escribas y fariseos. Tal sentencia profética de Jesús contra el Templo, muestra que Jesús consigue percibir, a la luz de la interpretación de la comunidad cristiana de Mateo, que el Templo encerraba toda la sede del poder que se oponía al Reino de los Cielos (Dios), tema de la predicación del Mesías en Mateo. El Reino de los Sacerdotes se ha apropiado de lo sagrado y de la causa de Dios para servir a sus intereses. Es lo mismo que más tarde hicieron con la Iglesia los reyes de las potencias colonizadoras de Europa: en nombre de Dios perpetuaron la opresión y el engaño contra el pueblo al que debían servir.

En función de este cuadro, se puede entender la preocupación que la postura de Jesús generó en las autoridades judaicas organizadas en el Templo. La sentencia de la destrucción del Templo llevó a una asociación con las multitudes que aclamaban a Jesús, originando quién sabe qué temor de un levantamiento en Jerusalén. Eso no convenía a los romanos; tampoco a las autoridades judaicas. Algunos exégetas han apuntado esta acusación como la principal causa que esgrime Pilatos en el proceso contra Jesús. Luego, la destrucción del Templo levanta la sospecha de un levantamiento popular, y eso debía ser superado matando al profeta y líder.

3. Publicanos y pecadores, categoría de marginalidad: el sistema de pureza como forma de dominación (Mt. 9, 10-13)

Cafarnaún es el lugar y el cuadro histórico-social de este relato. Había allí un importante puesto de cobro de impuestos (*télos*), y los funcionarios, conocidos como cobradores de impuestos o publicanos (*telônes*), no gozaban de ningún respeto o consideración social. Eran más bien odiados. Estos cobradores de impuestos, en el área de Cafarnaún, estaban al servicio de Herodes Antipas, etnarca de esta región. Esto tornaba a los impuestos más opresivos, dado que los publicanos cobraban para Herodes, que a su vez lo hacía para Roma. En cada nivel, los impuestos eran aumentados con tasas. Estos impuestos podían ser de diferente naturaleza: uso de caminos y puentes, diferentes artículos comerciales (como artículos raros, venidos de lugares distantes), esclavos, ropas, etc. Los publicanos eran considerados impuros, principalmente por su relacionamiento con los gentiles, y frecuentemente se convertían en infractores de disposiciones legales rabínicas. Además de eso, eran tenidos como traidores del pueblo de Israel. La clasificación publicanos y pecadores era un sinónimo, cargado de sentido político-religioso. Dentro de esta gente Jesús convoca a Mateo (Leví), para ser su discípulo.



La postura de Jesús choca con los límites fijados por el fariseísmo. Nadie osaba traspasarlos. El Evangelio de Mateo trabaja ese texto en esa confrontación, extremadamente vital para el Evangelio: la norma farisaica no es sinónimo de justicia. La justicia quien la realiza es el Mesías Jesús. En Mateo y Marcos, Jesús es el gran acusado: ¿por qué come vuestro Maestro con los publicanos y pecadores? Ya en Lucas todos son acusados; no se distingue la postura de Jesús de la de la comunidad de los discípulos. Sin duda, quien se acercó a los publicanos y pecadores fue Jesús; es muy difícil creer que los discípulos hayan enfrentado las prescripciones rabínicas y sacerdotales de lo puro e impuro. Ciertamente, cuando se vincularon con publicanos y pecadores lo hicieron en seguimiento de la actitud de Jesús. Así, pues, la versión de Mateo preserva más de cerca la confrontación original.

Es importante subrayar que los publicanos eran siempre funcionarios, empleados públicos o de un beneficiario del uso del bien público (6). Tales beneficiarios del cobro de impuestos, incluso del impuesto personal, se volvían muy influyentes, hasta el punto de convertirse en una fuerza política. Los llamados herodianos estaban ligados a esta oligarquía político-financiera. Estos empresarios no participaban en el negocio “impuro” del cobro de los impuestos, sino que recurrían a esclavos y servidores en general (7). Entre ellos había una jerarquía de publicanos y jefe de publicanos, de *telônes* y *archi-telônes*, según atestigua el lenguaje de los evangelios. Zaqueo es llamado *archi-telôn*, un jefe de publicanos.

La verdad es que el pueblo es usado contra él mismo, para ejercer la opresión y la discriminación establecida por los gobernantes. En este sentido, cargamos todavía hoy con esta contradicción en nuestra tierra latinoamericana: el pueblo siendo utilizado contra sí mismo, contra sus intereses sociales. Jesús actúa para dar conciencia al pueblo de esa situación. No endosa el estigma de que los publicanos eran impuros y debían ser odiados. El intenta reunir al pueblo acogiendo a todos en una nueva comunidad, la comunidad del Reino, donde el criterio es la misericordia y la justicia, en oposición a la opresión y a la discriminación. Tal opresión era legitimada por el sistema religioso, amparado en la sinagoga y en el Templo.

Lo que ciertamente representa un desafío especial en el texto es el uso del profeta Oseas, lo que ocurre específicamente en Mateo. Existe, sin duda, una relación directa entre la religión de pompa, sacrificios y fiestas solemnes, y la no-conversión al pobre, al huérfano y a la viuda. Aquí, como en los profetas, el judaísmo es acusado de ser una religión de rituales, pero sin justicia. Este tema era uno de los propósitos especiales de la crítica de los profetas (Os. 6; Am. 5, 20-25; Is. 1, 10-17; Jr. 7, 21-

6. Sand, Alexander, *Das Evangelium nach Matthus*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1986, pág. 541.

7. Schottroff, Luise-Stegemann, Wolfgang, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*. Verlag W. Kohhammer, Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz, 1978, pág. 26.



27). En este círculo de rituales se insertan las celebraciones cristianas después del desembarco de las fuerzas invasoras en tierras de América. Un ritual que no está al servicio de Dios, tampoco del pobre, sino al servicio del opresor. Jesús estaba anunciando que faltaba el amor, la justicia, la misericordia.

Junto a la crítica al culto y al sacrificio, hallamos la crítica al sistema de lo puro y de lo impuro establecido en el Templo. La designación *amartolôî* (=pecadores), traduce la forma práctica de la dominación del sistema de lo puro y de lo impuro en la vida del pueblo. Los “pecadores” eran la expresión que designaba a un grupo específico de personas con características sociológicas propias. Ya no se trataba solamente de los que ejercían profesiones consideradas impuras, conforme a la clasificación encontrada en los diversos escritos rabínicos. Según estos textos, los pobres e incultos también eran calificados de pecadores, lo que en verdad designaba su impureza ritual (=religiosa) e, ideológicamente, los colocaba en la sociedad en posición inferior. Económicamente, esto significaba igualmente una condición de opresión, estableciéndose así una situación irreversible toda vez que la causa era religiosa y el responsable, según el fariseísmo, Dios.

Este sistema era legitimado a partir del Templo. Por lo tanto, la explotación y la dominación del pueblo pobre se explicaban desde una ideología procedente de la élite religiosa establecida en la sinagoga y en el Templo. En la conquista colonial de América, el genocidio y la opresión encontraron justificaciones religiosas, pues fueron perpetradas en nombre de la evangelización y de la jerarquía cultural del “rabinismo cristiano” con sede en Europa.

Conclusión

Hoy, en vísperas de la “conmemoración” de los 500 años de evangelización de América, nos cabe a nosotros, cristianos latinoamericanos, una reflexión y discusión acerca de hasta qué punto, en este proceso, la Iglesia no ha sido utilizada como si fuese el Templo en Jerusalén, para legitimar intereses colonialistas e imperialistas. “Jerusalén” adquirió en América otros nombres, que pueden ser España, Inglaterra, Francia, Portugal. Actualmente el colonialismo sigue siendo perpetuado, siempre en perjuicio de los pueblos indígenas, pero no solamente, pues los latinoamericanos y trabajadores en general siguen dando su sangre para mantener la orgía inicua de “Jerusalén”. Por ello, conserva plena vigencia la palabra del profeta Oseas en las expresiones de Jesús: “Aprende lo que significa: misericordia quiero y no sacrificio”.