



OFICINA DE
COMUNICACIONES

1002046

30 OCT. 1992

RECIBIDO

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 11

SAN JOSE, COSTA RICA
1992

 **Rebue**



Contenido

| | |
|---|-----|
| EDITORIAL | 5 |
| <i>Pablo Richard</i> | |
| HERMENÉUTICA INDIA | 9 |
| <i>Pablo Richard</i> | |
| LA BIBLIA, LA REFORMA Y LOS INDIOS | 25 |
| <i>Jorge Luis Rodríguez</i> | |
| LA DESTRUCCIÓN DE LOS SÍMBOLOS DE LOS DOMINADOS | 37 |
| <i>José Severino Croatto</i> | |
| OPRESIÓN Y PROFANACIÓN DEL SANTO NOMBRE DE DIOS | 49 |
| <i>José Roberto Arango</i> | |
| LA SANGRE DERRAMADA POR MANASES | 65 |
| <i>Alicia Winters</i> | |
| ¡QUÍTATE DE MI SOL! ECLESIASTÉS Y LA TECNOCRACIA HELENÍSTICA | 75 |
| <i>Stephan de Jong</i> | |
| MIS HIJOS Y YO CAMINAREMOS EN LA ALIANZA DE NUESTROS PADRES..... | 87 |
| <i>Sandro Gallazzi</i> | |
| LA MUJER EN SAN LUCAS | 105 |
| <i>José Cárdenas Pallares</i> | |
| LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA DE DIOS EN LA HISTORIA | 113 |
| <i>Paulo Augusto de Souza Nogueira</i> | |
| LAS ESCRITURAS NO TIENEN DUEÑO: SON TAMBIÉN PARA LAS VÍCTIMAS..... | 123 |
| <i>Jorge Pixley</i> | |

EDITORIAL

Milton Schwantes

Pablo Richard

En un manifiesto indígena dirigido a los obispos con ocasión del V Centenario se dice:

«En los pueblos indígenas se cumple al pie de la letra lo que San Pablo decía a la comunidad cristiana de Corinto: somos muy aguantadores; soportamos persecuciones, necesidades, angustias, azotes, cárceles, motivos, fatigas, noches sin dormir, días sin comer... En nosotros está la verdad y la fuerza de Dios. Luchamos con las armas de la justicia, tanto para atacar como para defendernos. Unas veces nos honran y otras, nos insultan; recibimos tantas críticas como alabanzas; pasamos por mentirosos, aunque decimos la verdad; afirman que nos desconocen, aunque todo el mundo nos conoce; nos creen muertos, aunque estamos vivos; nos llueven los castigos, pero no nos pueden aniquilar. Nos toman por afligidos, pero estamos contentos; nos tratan como a pobres, pero somos causa de enriquecimiento de muchos; pareciera que ya no tenemos nada, pero seguimos poseyendo todo (II Cor. 6,4-10)» (Aportes de los Indígenas a las Iglesias con ocasión del V Centenario. N° 3. Documento recopilado y sistematizado por el padre Eleazar López, sacerdote zapoteca de Tehuantepec).

¡Después de 500 años de conquista y colonización, los pueblos indígenas de América Latina aún están vivos! Han sido fundamentalmente las religiones indígenas las que han permitido a los pueblos indígenas resistir y sobrevivir, muchas veces a pesar y en contra de la «evangelización cristiana». La Biblia, a menudo, fue utilizada como instrumento de conquista espiritual. Las religiones indígenas

fueron consideradas como demoníacas o idolátricas, o simplemente fueron despreciadas o ignoradas. Todavía hoy muchas Iglesias y Sectas fundamentalistas siguen «convirtiendo» a los indígenas, destruyendo su cultura y su religión, en nombre de la Biblia. Los indígenas, además de ser víctimas de la colonización, han tenido que sufrir una hermenéutica bíblica colonial equivocada. Con todo esto también la misma Biblia ha sufrido un proceso interno y externo de manipulación y corrupción. Después de 500 años es un imperativo urgente leer la Biblia de una manera diferente y con una hermenéutica liberadora. Más aún: es imperativo crear espacios bíblicos y mediaciones hermenéuticas que hagan posible una apropiación directa de la Biblia por parte de los mismos indígenas y que sean ellos mismos los que la interpreten a partir de su propia cultura y religión. Durante 500 años hemos leído la Biblia al pueblo indio; ha llegado el momento que sea el mismo pueblo indio el que lea directamente la Biblia, para sí mismos y para todos nosotros. Este proceso de lectura de la Biblia desde los indígenas ya se inició desde el momento mismo de la conquista, pero ahora debe hacerse público, enérgico, con autoridad y legitimidad.

Los indígenas de Abya Yala (nombre indio de América Latina) están leyendo la Biblia, a partir de la experiencia de Dios en su propia cultura y religión. También, a partir de la Biblia, están haciendo un discernimiento de sus propias tradiciones religiosas. En muchos lugares de nuestro continente escuchamos el testimonio de indígenas que dicen entender mejor la Biblia cuando la leen a partir de sus propia tradiciones religiosas; y viceversa, dicen entender su propia religión y cultura, cuando hacen una lectura e interpretación liberadora de la Biblia. Se establece así un diálogo fecundo entre la Revelación de Dios en las religiones indias y la Revelación de Dios en las tradiciones bíblicas. Es este diálogo con los mismos indígenas los que evangelizan a los indígenas y también nos evangelizan a todos nosotros que no somos indios. Urge crear, en teoría y en ejemplos concretos, una hermenéutica bíblica india, hecha por los mismos teólogos indios o desde su perspectiva. Este número de Ribla que ahora presentamos, quiere ser un aporte y colaboración en este sentido. Todavía escriben en ese número de Ribla exegetas no-indios, esperamos que en un futuro no lejano irruman en nuestros trabajos y publicaciones teólogos y exégetas indígenas, creando directamente una hermenéutica bíblica india.

Quisiéramos terminar citando otro párrafo del documento que citábamos al comienzo de este editorial. Dice así:

«Los pueblos indígenas somos profundamente religiosos, mucho más que los mestizos y los modernos; porque entendemos la globalidad de la existencia en relación armónica con la naturaleza y en radical vinculación con la divinidad. Por eso en nosotros han encontrado mayor resonancia los planteamientos evangélicos transmitidos por los misioneros y que nosotros hemos inculturizado,

en medio de no pocas contrariedades con los miembros no-indígenas de las *iglesias*. En el futuro próximo quizá seamos los indígenas el único espacio donde las iglesias seguirán teniendo resonancia, pues, al paso que van las cosas, las sociedades post-modernas, por su ateísmo teórico y práctico, seguramente en poco tiempo, habrán echado de su seno a la religión y a Dios mismo».

«Con esto no queremos idealizar o mitificar a los pueblos indígenas, ya que también en nosotros existen muchas lacras humanas: unas, producto de nuestros yerros personales y colectivos; otras, interiorización de los pecados de la sociedad. También nosotros necesitamos de conversión para acercarnos más plenamente al ideal de vida sembrado por Dios en nuestras culturas y planteado explícitamente por el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. Por esto estamos atentos a las interpelaciones que vienen desde dentro de nuestras culturas y al llamado de plenificación que nos llega del Evangelio» (idem. N° 6 y 8).

El próximo número de Ribla N° 12, (segunda entrega de 1992), continuará y profundizará los esfuerzos de este N° 11 de Ribla que aquí presentamos.

HERMENÉUTICA BÍBLICA INDIA

Revelación de Dios en las Religiones Indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación)

Resumen

El artículo busca elaborar algunos elementos teóricos para construir una hermenéutica bíblica india, que rompa los esquemas colonizadores y nos permita descubrir toda la riqueza de la Revelación de Dios en las religiones indias. Nuestro marco teórico será la misma teología india, desarrollada por los teólogos indios de nuestro continente. Al final hacemos un esfuerzo práctico de lo que podría ser esta nueva hermenéutica.

1. El trauma indígena frente a la Biblia

La primera experiencia de los indígenas con la Biblia fue traumática. En la conquista y colonización de América la Biblia fue normalmente utilizada como instrumento de dominación y de muerte. Un dicho popular en Guatemala dice así: «Cuando llegaron los españoles nos dijeron a nosotros, los indígenas que cerráramos los ojos para orar. Cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos su Biblia y ellos tenían nuestra tierra». Este trauma histórico de los indígenas con la Biblia se expresa también en aquella famosa carta abierta que varios movimientos indígenas escribieron a Juan Pablo II cuando éste visitó el Perú:

«Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia.

Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala de nuevo a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se

impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa.

La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio cultural impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba el alma india».

Este es un texto duro, pero expresa bien ese trauma que experimentan los indígenas frente a la Biblia. Este trauma se profundiza hoy en día con la experiencia de las sectas fundamentalistas, y las manipulaciones que todavía hacen muchas Iglesias de la Biblia, contra la religión y la fe de los indígenas. A menudo también el trabajo bíblico mejor intencionado ignora o subvalora las tradiciones religiosas indígenas y la Biblia misma llega a ser la causa de esa ignorancia o falta de interés por la Revelación en las tradiciones indígenas. Una vez un indígena panameño me dijo: «Uds. con su Biblia nos han dañado el alma». Es triste escuchar esto, pero es muy real.

También nosotros, biblistas o agentes de pastoral no-indígenas, vivimos también un trauma con la Biblia, cuando hemos tenido la posibilidad de una inserción profunda en la cultura y religión indias. Quedamos tan maravillados con la tradición religiosa indígena, con la experiencia de Dios en esa tradición y con la fuerza religiosa indígena que los ha hecho sobrevivir 500 años, a pesar del cristianismo, que nos parece *inadecuado* hablar de nuestra Biblia, tan distante en el tiempo y en el espacio, y tan enajenada culturalmente por la interpretación colonial occidental.

Todo lo anterior nos exige conversión y el compromiso de elaborar una Hermenéutica liberadora en el contexto de estos 500 años de evangelización, colonización y conquista espiritual.

2. La Revelación de Dios en la tradición religiosa india

a) *Insuficiencia de los instrumentos teológicos y magisteriales tradicionales de discernimiento*

En un principio la opinión dominante de los misioneros fue considerar la religión indígena como pagana, idolátrica, e incluso demoníaca. Todavía hoy la actitud hacia las religiones indígenas es de ignorancia, sospecha o menosprecio. Sin embargo, estas opiniones están por lo menos *oficialmente* superadas. El *Concilio Vaticano II* exhorta así a los fieles que trabajan entre los pueblos no-cristianos: «familiarícense con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen» (Ad Gentes 11). Pide igualmente «un diálogo sincero y paciente para descubrir las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes» (ibidem). «Con su trabajo (la Iglesia) consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de esos pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se

purifique, se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre» (Lum. Gen. 17). El Concilio reconoce una preparación de la revelación evangélica: «Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Io. 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom. 1,19-20)... después cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras... De este modo fue preparando a través de los siglos el camino del Evangelio» (Dei Verbum, 3 cf. también Lum. Gen. 16). Habla también de la Revelación en forma universal y optimista: «El Santo Sínodo profesa que el hombre ‘puede conocer ciertamente a Dios con la razón natural, por medio de las cosas creadas’ (cf. Rom. 1,20), y enseña que, gracias a dicha revelación, todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer fácilmente, con absoluta certeza y sin error las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón» (Dei Verbum, 6; cf. también GS 58 sobre la relación entre Evangelio y cultura). *Pablo VI* en esta misma línea, decía refiriéndose a las religiones no-cristianas, texto que también podríamos aplicar a nuestras religiones indígenas milenarias: «La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables «semillas del Verbo» y constituyen una auténtica «preparación evangélica» (Ev. Nuntiandi, 53). He escuchado también a algunos agentes de pastoral, en su intento de valorizar las religiones indias, decir que ellas representan en América Latina lo que significó el Antiguo Testamento para el Nuevo Testamento.

Todo lo anterior significa un avance enorme sobre las posiciones colonizadoras y fundamentalistas anteriores de las Iglesias. Son referencias útiles y necesarias, pero nuestra experiencia y reflexión actual nos lleva más allá de ellas, sin negar para nada el valor que ellas en sí mismas tienen.

Hoy, después de 500 años de intentos diversos de evangelización, descubrimos que la experiencia de Dios de los pueblos indios, es una experiencia milenaria (los testimonios remontan al menos a 10 mil años atrás, si bien es en los tres últimos milenios que se da ya una teología expresa y elaborada), cuyo desarrollo y profundidad hoy nos llena de admiración y respeto. Las religiones indígenas, además de vivificar durante milenios la vida de los pueblos indígenas, han sobrevivido a 500 años de agresión política, cultural y teológica. Más aún: han sido las religiones indias las que han permitido a los pueblos indios resistir y sobrevivir, muchas veces a pesar y en contra de la evangelización cristiana. La tradición religiosa indígena ha mostrado también una inmensa vitalidad para asumir lo mejor de la tradición cristiana, incorporándola e interpretándola en sus propias estructuras religio-

sas y culturales. La fe indígena ha sido creadora y portadora de las mejores tradiciones de la religiosidad popular y ha logrado síntesis teológicas propias (de las cuales hablaremos más adelante). Por eso que la designación de la tradición religiosa indígena como «preparación evangélica» o como portadora de «semillas de la Palabra» es correcta, pero insuficiente. Creo que en las religiones indígenas no sólo encontramos «semillas» de la Palabra, sino que la Revelación se ha desarrollado en ellas como un árbol entero, con raíz, tronco y amplio ramaje. También es insuficiente hablar de «preparación evangélica», pues los sabios y teólogos indígenas tuvieron mayor capacidad que los misioneros para re-conocer e identificar el Evangelio cuando éste llegó confundido y mezclado en la conquista y colonización de América. No sólo fueron capaces de apropiarse correctamente del Evangelio, sino que han sido capaces de rescatarlo y de salvarlo contra todas las manipulaciones que la Conquista y la «evangelización» hicieron de él. Con esto no estamos canonizando ni sacralizando a las religiones indígenas, sino sólo cuestionando los criterios con los cuales las discernimos y juzgamos.

b) Algunos elementos teóricos para una Hermenéutica Bíblica India

Es necesario construir un instrumento hermenéutico diferente para interpretar las tradiciones religiosas indígenas. Un primer elemento para ello es la distinción tradicional y muy ortodoxa entre Biblia y Palabra de Dios. La Biblia es un instrumento para la revelación de la Palabra de Dios. Esta Palabra de Dios es una realidad mucho más amplia que la Biblia: está en la Biblia, pero también antes y después de ella. Dios es un Dios vivo, que se comunica con nosotros desde la creación del mundo y sigue comunicándose hoy. La Biblia nos transmite de una manera plena, inspirada y con autoridad la Palabra de Dios, pero la Biblia no agota toda la Palabra de Dios. La Biblia ciertamente nos revela la Palabra de Dios, pero también nos revela dónde y cómo Dios se ha revelado en toda la humanidad y dónde y cómo se revela hoy en nuestra historia. Esta fuerza del texto bíblico era llamada por los Santos Padres «*Sentido Espiritual*»¹.

Citemos dos textos patrísticos que nos pueden iluminar en esta búsqueda. El primero de San Agustín dice así:

«La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios»²

¹ Este es el tema central de mi artículo «Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación», publicada en *RIBLA*, (Revista de Interpretación bíblica latinoamericana), N° 1, 1988, 30-48.

² Citado por Carlos Mesters en *Flor sin Defensa*. Ediciones CLAR N° 16 Bogotá 1984, p. 28.

El segundo texto es de Casiano:

«Instruidos por aquellos que nosotros mismos sentimos, ya no percibimos el texto como algo que sólo oímos, sino como algo que experimentamos y tocamos con nuestras manos; no como una historia extraña e inaudita, sino como algo que damos a luz desde lo más profundo de nuestro corazón, como si fuesen sentimientos que forman parte de nuestro propio ser.

Insistimos: no es la lectura la que nos hace penetrar en el sentido de las palabras, sino la propia experiencia nuestra adquirida anteriormente en la vida de cada día»³.

Apliquemos ahora lo anterior a las tradiciones religiosas indígenas. A la luz del texto de San Agustín podríamos decir que el cosmos, la cultura y la religión india es el *primer* «libro» de Dios⁴. Allí los indios descubren la Revelación de Dios y se comunican con él. La Biblia es el *segundo* libro de Dios, para ayudarnos a descifrar ese primer «libro» indio de la Revelación de Dios. La lectura de la Biblia nos devuelve la mirada de la fe y de contemplación (que hemos perdido por la conquista y la ideología dominante occidental) para captar esa realidad cósmica, cultural y religiosa india como una gran Revelación de Dios. Esta lectura espiritual de la Biblia no subvaloriza, ni mucho menos destruye la Revelación de Dios en el mundo religioso indígena, sino muy por el contrario la considera el *primer* libro de Dios y la descubre como una gran epifanía de Dios. Este tipo de lectura es antagónica a la lectura fundamentalista y colonizadora de la Biblia, que ignora y destruye la Revelación de Dios en el libro de la vida y finalmente también en la misma Biblia.

El texto de Casiano nos lleva más lejos todavía y responde mejor a la experiencia religiosa de los indígenas. El mundo religioso indígena es tan rico y profundo, que cuando los indios leen la Biblia, no solamente la leen o la oyen, sino que la construyen, la dan a luz, a partir de su propia experiencia religiosa. No es solamente la lectura de la Biblia la que los lleva a penetrar en el sentido de las palabras, sino la experiencia religiosa india anterior a la Biblia y a la lectura de la Biblia. En la interpretación india de la Biblia hay una producción de sentido que viene de la experiencia religiosa anterior, que los indios han desarrollado durante miles y miles de años.

La hermenéutica clásica nos habla de la Biblia como *Canon*. Esto se puede entender en un sentido pasivo y activo. En un sentido pasivo la Biblia es Canon, porque contiene todos los libros aceptados por la Iglesia como libros inspirados. Cuando terminó el período apostólico se cerró el Canon de

³ Collationes X, 11.

⁴ Usamos la palabra «libro» en un sentido analógico, comparativo, simbólico. Las tradiciones religiosas indígenas se expresan a veces en textos, pero sobre todo en ritos, símbolos, mitos y en la tradición oral.

los libros inspirados. Pero también la Biblia es Canon en un *sentido activo*. Canon significa medida. Un metro, un litro, un kilo son medidas o cánones establecidos para medir o pesar las cosas. De manera semejante la Biblia es también un canon, es decir, una «medida», para «medir» la Palabra de Dios. La Biblia es el criterio establecido para discernir la Palabra de Dios en la historia: en la humanidad y en el cosmos. No podemos discernir la Revelación de Dios de cualquier manera o en forma arbitraria, lo debemos hacer de una manera canónica, es decir, de acuerdo a la Biblia como canon establecido. Por lo tanto, hablar de la Biblia como Canon, no es reducir toda la Revelación de la Palabra de Dios al texto de la Biblia (como hace el fundamentalismo), sino utilizar la Revelación que se contiene en la Biblia como criterio de discernimiento y de interpretación de la Palabra de Dios en toda la historia humana, desde la creación hasta el fin del mundo. Si aplicamos lo anterior al mundo religioso indígena, podemos afirmar que la lectura de la Biblia no sustituye o anula la tradición religiosa indígena, sino que es un instrumento para discernir la presencia y revelación de Dios en esa tradición religiosa indígena. La Biblia recupera así la *autoridad espiritual* que le es propia y deja de ser el instrumento autoritario de represión religiosa y cultural, tal como fue utilizada en la conquista y destrucción espiritual de América.

El principio hermenéutico que hemos expuesto (sentido espiritual de la Biblia como libro segundo de Dios, la Biblia como Canon activo de discernimiento), es un principio hermenéutico liberador para la tradición religiosa indígena, a condición que se combine con otro principio hermenéutico igualmente importante: el principio de la apropiación del texto y de la interpretación bíblica por parte del evangelizado, que lo transforma simultáneamente en sujeto evangelizador. Es el principio que reconoce en el indígena la posibilidad y capacidad de ser sujeto de la lectura y de la interpretación bíblica. La Biblia nos permite descubrir en la tradición indígena la Revelación de Dios, condición que la Biblia sea leída e interpretada por los mismos indígenas y en las estructuras culturales y religiosas indias que les son propias. La Biblia es Canon o criterio de discernimiento de la Palabra de Dios en la tradición religiosa indígena, a condición que la Biblia sea apropiada por la misma comunidad indígena. Las condiciones o mediaciones de esta apropiación son varias. En primer lugar, esta apropiación india de la Biblia se hace en la comunidad eclesial, lo que supone la construcción y existencia de una *Iglesia local indígena*. En segundo lugar, la apropiación india de la Biblia supone una apropiación adecuada por parte de los indígenas de los *instrumentos teóricos* (históricos, lingüísticos, culturales) necesarios para que los indígenas mismos puedan apropiarse del texto (sentido literal) y de la historia detrás del texto (sentido histórico), para rescatar así directamente la Biblia de todas sus interpretaciones perversas. En tercer lugar, la apropiación india de la Biblia supone que la lectura e interpretación de la Biblia se haga al interior del *proceso histórico*

de liberación india (proceso político, cultural y religioso). Estas tres condiciones o mediaciones (la eclesial, la teórica y la histórica) hacen posible que el indio sea sujeto activo y creador de la interpretación de la Biblia. Esta apropiación india de la Biblia transforma al indígena, de objeto evangelizado en sujeto evangelizador, y crea un método propio indio de lectura e interpretación de la Biblia.

3. Teología india: marco teórico para una Hermenéutica Bíblica India

La presencia y revelación de Dios en la cultura y religión indígenas es la raíz de una Teología India, que es tan antigua como los mismos pueblos indígenas⁵. Empecemos diciendo muy claramente que el *sujeto* de esta Teología India en la misma *comunidad indígena*:

«El *sujeto* de la Teología India es la *comunidad indígena*, enraizada en la tierra de donde surgen y crecen sus ritos y mitos.

Esta comunidad vive la experiencia de *Dios Padre-Madre* en su caminar, la reflexiona junto con sus sabios y sabias -intérpretes legítimos de sus creencias- y la expresa y celebra en su vida cotidiana y en sus ritos.

El ordenamiento de esta *experiencia teológica* corresponde a los miembros de la misma comunidad y a aquellas personas que insertadas en ella sintonizan con sus proyectos»⁶.

La *creación* de una Hermenéutica bíblica India, que nos permite leer e interpretar la Biblia desde la cultura y religión india, debe tener esta Teología India como marco teórico de referencia. La Teología India nos debe dar la teoría, el método, el objetivo y las formas de expresión de esta Hermenéutica India. Veamos ahora algunos rasgos generales de la Teología India, especialmente los elementos específicos para construir una Hermenéutica India. Aquí trataré únicamente de reflexionar sobre los textos de los teólogos indios y hacer desde allí, como exegeta no-indio, algunas reflexiones hermenéuticas. Estoy muy consciente de lo que dice el texto citado arriba sobre la *comunidad indígena* como *sujeto* de la Teología India. El mismo texto citado, sin embargo, me permite entrar al final del proceso, en el ordenamiento de la

⁵ Literatura reciente sobre Teología India: *Teología India. Primer Encuentro taller latinoamericano. México México* (CENAMI) Ecuador (ABYA YALA) 1991. 329 p.

EL Dios de nuestros Padres. Christus. Nº 7, Sept. 1991. Número de la revista dedicado al tema de la Teología india.

Eleazar López H. *La Teología en el istmo de Tehuantepec*. Mimeo. Julio 1991.

Eleazar López II. *500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresión*. Mimeo 1991.

M. Marzal/Robles/Maureri/Albé/Meliá. *Rostros Indios de Dios. Los amerindios cristianos*. Ecuador (Abya Yala) 1991. 332 p.

Clodomiro L. Siller. *Religión Indígena en Mesoamérica. Esquila Misional* Oct. 1991.

Elsa Tamez *Quetzacoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioses. Pasos* nº 35, Mayo-Junio 1991.

Diego Irarrázaval. *Teología Aymara. implicancias para otras teologías*. Mimeo 1991.

⁶ Conclusiones y Consensos. Teología India. Primer Encuentro (ya citado) p. 315. Subrayado en el texto original.

experiencia teológica indígena, en la medida que me siento realmente inserto en la comunidad indígena y en sintonía profunda y solidaria con todos sus proyectos.

a) Definición de la Teología India

Los teólogos indios distinguen entre una teología india-india y una teología india-cristiana. La primera es la que hacen los pueblos indios para rescatar su propio pensamiento teológico, cuya existencia se remonta a los orígenes de estos pueblos, hace por lo menos diez mil años atrás⁷; la segunda es la que hacen los teólogos indios al interior de la Iglesia y en diálogo con el cristianismo. Hay una identidad y continuidad esencial entre las dos, pero para los fines de este artículo sobre todo nos interesa la Teología india-cristiana, que se desarrolla desde la conquista hasta nuestros días.

E. López, teólogo indio, define la Teología India como un «dar razón de nuestra esperanza milenaria». Más precisamente: «es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia»⁸. Luego enumera las características de esta Teología: es una teología concreta, pues es la compañera inseparable del proyecto de vida de los indígenas. Es una teología integral, pues reflexiona globalmente sobre la vida del pueblo, donde Dios está radicalmente comprometido. Es una teología con un lenguaje marcadamente religioso, que se hace sobre todo con símbolos, mitos y ritos, que expresan en forma radical y total el sentido que se da a la vida. Por último, es una teología que tiene como sujeto al pueblo mismo, que elabora su pensamiento en forma colectiva.

El nombre «indio» no es el nombre de los pueblos aborígenes. Estos se llaman nahuas, zapotecas, mayas, bribis, etc. Indios hay desde 1492, pues fueron los conquistadores los que los hicieron indios, al someterlos y oprimirlos. La Teología India asume conscientemente este adjetivo de «indio», no como un nombre, sino como indicación de la condición de oprimido:

«La condición de indios, aunque ofensiva, nos hace estar cerca de los demás pobres de América y del mundo. Nosotros no escogimos ser indios, como tampoco los demás explotados escogieron serlo. Fue la maldad de algunos hombres la que nos hizo indios a nosotros, y esclavos a los negros, y explotados a todos los pobres. Por eso en cuanto indios, tenemos que pugnar por nuestra liberación y la de todos los pobres de la tierra. En este sentido, la teología india forma parte de la teología latinoamericana, que es teología de liberación. Es más, la teología latino-americana actual es la

⁷ Sobre la Teología India antes de la Conquista véase los dos artículos citados de E. López.

⁸ El López: *Teología India Hoy*. *Christus* N° 7, ya citado, p. 22.

continuación de la teología de resistencia comenzada hace 500 años por nuestros antepasados»⁹.

Veamos ahora las diferentes actitudes y respuestas frente a la conquista y colonización, tanto por parte de los indígenas como por parte de la Iglesia, y especialmente aquella respuesta que hizo posible el surgimiento de una teología india-cristiana¹⁰.

Por parte de los indígenas se dieron las siguientes respuestas a la conquista:

- (1) *lucha frontal*, sobre todo militar, contra los ejércitos invasores;
- (2) *resistencia pasiva*: aguantar en silencio para no morir (lo que no significó claudicar, pero sí sumergirse en la clandestinidad);
- (3) *alianza con el dominador*, para resolver conflictos inter-étnicos entre pueblos indios dominadores y otros dominados;
- (4) *suicidio colectivo* y
- (5) *reformulación de la cultura y religión india en el contexto del sistema colonial*. El método empleado en ese tipo de respuesta fue el diálogo, para conseguir una síntesis vital, donde la tradición cultural y religiosa indígena pudiera seguir siendo ella misma, sin traicionar su identidad, asumiendo los valores culturales y religiosos del cristianismo dominante. No sólo se oculta lo propio con una cubierta occidental y cristiana, sino que se arrebató al conquistador sus armas ideológicas y sus armas culturales y religiosas, para demostrar que son los indios, con sus tradiciones propias, los que viven y piensan los valores del evangelio con más coherencia que los mismos cristianos europeos. Con esta metodología los indios se apropiarán de la misma Biblia, para leerla e interpretarla desde su propia experiencia de Dios y sus tradiciones religiosas.

Por parte de la Iglesia europea se constatan las siguientes propuestas:

- (1) *identificación total* de la Iglesia con la conquista y la dominación colonial (fue la actitud mayoritaria);
- (2) *colaboración* de la Iglesia con el sistema colonial, para obligar a éste a ponerse al servicio de la evangelización (la evangelización es concebida como la razón de ser de la conquista, por eso la Iglesia lucha para que la conquista se haga según los valores del evangelio): esta actitud termina legitimando la conquista y sigue considerando a los indios como paganos o idólatras.
- (3) *marginalización* de la Iglesia de la estructura colonial (la Iglesia actúa al margen del sistema, aceptando con resignación sus brutalidades como inevitables); esta actitud llevó a la construcción de obras de caridad para los indios y a la formación de reducciones indígenas.

- (4) *denuncia profética* del sistema colonial como contrario a la evangeli-

⁹ Ibidem p. 24.

¹⁰ Para lo que sigue véase el artículo ya citado de E. López: 500 años de resistencia.

zación (línea lascasiana que ha sido muy significativa, pero que no tuvo grandes éxitos y fue muy pronto silenciada), y, finalmente

(5) *inculturación* del evangelio en el mundo indígena o *apropiación* indígena del evangelio (a través de la formación de intelectuales indígenas, que hicieron posible el re-encuentro del pueblo con su pasado y la re-formulación del Evangelio a partir de las tradiciones indias).

La propuesta indígena del diálogo (arriba n° 5) y la propuesta eclesial de la inculturación y apropiación (arriba igualmente n° 5) se complementaron e hicieron posible el surgimiento de una teología india-cristiana. Lo fundamental en esta propuesta, tanto indígena como eclesial, era la transformación del indio en evangelizador. El indio poco a poco deja de ser *objeto* de evangelización, para transformarse en *sujeto* de evangelización. El mejor y más antiguo ejemplo de esta propuesta es el relato conocido como Nican Mopohua, relato indígena de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, que analizaremos a continuación. Pero hay muchas otras expresiones de esta propuesta: relatos indígenas de la conquista, creación de mitos, símbolos y ritos con existencia propia y muchos otros diseminados en la tradición cristiana latino-americana, creación de una religiosidad popular de raíz indígena y todo el desarrollo de la teología india hasta el día de hoy.

b) Nican Mopohua: ejemplo privilegiado de teología india¹¹

El evento guadalupano es del año 1531. La aparición y el mensaje de la Virgen María en el monte del Tepeyac es una historia indígena, que hace una crítica profunda a la conquista espiritual y que propone al mismo tiempo un proyecto indígena de evangelización. La historia es una tradición que primero se contaba, se danzaba, se transmitía de boca en boca, de pueblo en pueblo. Tuvo vida autónoma antes de ser escrita y antes de ser aceptada por la Iglesia. El paso de la tradición oral a la tradición escrita está muy ligado a la fundación en 1536 del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. En este colegio se va a formar toda una generación de teólogos indios de la más alta calidad intelectual. De 1546 a 1566 el Colegio estuvo dirigido por rectores indios. El texto original del relato guadalupano está escrito en náhuatl clásico, en un lenguaje simbólico. El escrito se llama Nican Mopohua, que son las dos primeras palabras («en orden y concierto») con las que comienza el libro. La creación de este relato escrito y su transmisión es ciertamente una obra colectiva, pero C. Siller propone como tesis bastante aceptada que el autor sería Don Antonio Valeriano, indio, alumno y después maestro del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, que fue traductor e informante de Sahagún. El Nican Mopohua es una obra de síntesis de la cultura y religión india con el evangelio cristiano, realizada por intelectuales indios

¹¹ Para lo que sigue: Clodomiro L. Siller (ed.) 1981 *Flor y Canto del Tepeyac. Historia de las Apariciones de Santa María de Guadalupe*. Versión al castellano de Don Primo Feliciano Velázquez. Introducción y comentario sobre el texto náhuatl de Clodomiro L. Siller (CENAMI y Servir) 1981, 110 p.

Clodomiro L. Siller: *El Método teológico guadalupano*. Christus, N° 7, Sept. 1991. 37-41.

cristianos, que contiene un proyecto de evangelización de los indios para los mismos indios. En el Nican Mopohua el indio llega a ser evangelizador y teólogo en la sociedad colonial y en la Iglesia.

El evento guadalupano es una experiencia nueva. Lo que ahí se narra, no formaba parte de la predicación cristiana. Su mensaje nace de la experiencia religiosa del pueblo indígena, que conservando su tradición cultural y religiosa, acepta la fe cristiana. El texto se dirige fundamentalmente a los indios, pero también de una forma crítica a los predicadores cristianos. Todo el discurso guadalupano se realiza dentro de la lógica y del pensamiento indio. Dice C. Siller: «Lo que se dice en el Nican Mopohua no es simplemente una traducción del anuncio evangélico al idioma y la idiosincrasia del indígena. Tampoco es la versión india de lo que los evangelizadores estaban haciendo. Este discurso es la comprensión india de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de coloniaje y evangelización. El Nican Mopohua es en definitiva la comprensión india de la evangelización»¹². El texto está en náhuatl, el idioma de los aztecas y la lengua dominante en toda Mesoamérica. Pero más importante es que la estructura del texto, su marco mítico y su lenguaje simbólico es náhuatl. La fe cristiana va a ser vivida y pensada en náhuatl. «Más aún -dice C. Siller- nuestro texto trae y hace contemporánea una teología que era la misma que usaban los teólogos mexicas y, en general, la mayoría de aquellos que, durante milenios, habían atisbado el fondo de sus corazones y de su historia para descubrir la presencia y la acción de Dios. Por ello la manera de hablar de las cosas, de las personas, de la trascendencia, de lo que nos sobrepasa, es la misma que encontramos en la mayoría de los textos religiosos que han llegado a nuestros días procedentes de la cultura y religiones prehispánicas»¹³.

El sujeto de la teología india es el mismo indio, es el empobrecido, es el oprimido, el que ha sido psicológicamente destruido. Este sujeto, ya evangelizado y creyente, no tiene credibilidad dentro del sistema colonial cristiano y por eso fracasa inicialmente en su misión dentro de la Iglesia. Todo el relato guadalupano es la reconstitución, hecha por el mismo indio, de este sujeto oprimido, humillado y fracasado y su transformación en sujeto libre, digno y creador. Este es el sujeto creador de una nueva evangelización y de una nueva teología, creador también de un nuevo modelo de Iglesia, coherente al mismo tiempo con la tradición india y con la tradición cristiana¹⁴.

El Nican Mopohua permitió a los pueblos indígenas de Mesoamérica iniciar la reconstrucción de su cultura, su religión y su fe, después de la destrucción total provocada por la conquista y «evangelización». El Nican Mopohua es la reconstrucción de la conciencia india, cuando el mundo económico, político, cultural y religioso indígena estaba casi completamente destruido. A partir de esta reconstrucción de la conciencia india en el Nican

¹² C. Siller: *El Método teológico*, p. 38.

¹³ Idem p. 39.

¹⁴ Todo lo que hemos dicho sobre el Nican Mopohua lo prueba de una manera brillante y convincente Clodomiro Siller en su comentario lingüístico y teológico del texto publicado con el título *Flor y Canto del tepeyac* (ya citado).

Mopohua, los pueblos indios irán reconquistando sus tierras, su cultura, su identidad y su religión, dentro de la cual irán integrando el Evangelio y la fe cristiana. Con el Nican Mopohua se inicia la evangelización del indio para el indio, la creación de una Teología India y la posibilidad de una Hermenéutica Bíblica India.

Quisiera terminar esta sección citando un texto de teología india y del mundo indígena del sur andino. Es una síntesis profunda y poética de todo lo que hemos intentado decir hasta ahora. El texto dice así:

«Entre nosotros se sembró
 -ya van a ser quinientos años-
 la ambición junto con la doctrina,
 la destrucción junto con el bautismo.
 Y nosotros supimos resistir sin impaciencia,
 soportando las guerras, las mentiras,
 las heladas, los despojos, las lluvias y sequías,
 las mil plagas de insectos y enemigos.
 Hemos sembrado vida en nuestra tierra,
 escogiendo y cuidando los granos de Evangelio
 en medio de los terrones duros del saqueo
 y del desprecio que sufrimos.
 Hicimos germinar nuestras ideas
 para saber sobrevivir en medio de tanta hambre,
 para defendernos de tanto escándalo y ataque,
 para organizarnos en medio de tanta confusión,
 para alegrarnos a pesar de tantísimas tristezas
 y para soñar más allá de tanta desesperación.
 No soñamos con abundancia para acumular:
 nuestra única abundancia será la vida del Reino de Dios.
 Soñamos con lo suficiente para repartir,
 porque somos hermanos gracias al amor de Dios»¹⁵.

4. Punto de partida y primeros pasos de una Hermenéutica Bíblica India

El Vaticano II nos dice que: «La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita» (Dei Verbum 12). El problema es que la Biblia cristiana durante 20 siglos ha sido fundamentalmente leída e interpretada con otro espíritu, con un espíritu ajeno: con el espíritu de la filosofía abstracta helenística, con el espíritu imperial de Constantino, con el espíritu europeo de la conquista y de la colonización, con el espíritu occidental patriarcal e ilustrado, con el espíritu individualista del liberalismo moderno. Es necesario rescatar la

¹⁵ Tomado de la *Proclama final del Congreso Teológico-Eucarístico y Mariano en el sur andino*. Publicado en *Pastoral Andina* N° 63, Oct. 1987.

Biblia de este cautiverio para poder otra vez leerla e interpretarla con el Espíritu con la cual fue escrita. Para esto necesitamos *un punto de referencia no-occidental* (no-helenista, no-imperial, no-colonial, no-ilustrado, no-patriarcal, no-liberal, no-moderno). Debemos rescatar la Biblia desde *el reverso de esta historia occidental de dominación*. Nuestra opinión es que los pueblos indígenas, con su cultura y religión, nos pueden dar ese punto de referencia no-occidental o ese reverso de la historia desde el cual podemos leer e interpretar la Biblia con ojos nuevos y limpios, y re-encontrar el Espíritu con el que fue escrita.

Nos dice el teólogo indio Eleazar López: «Los anhelos más profundos de nuestra gente son también de Cristo. Las diferencias son superficiales, de forma; no de contenido. Más aún, muchos de estos contenidos están mejor conservados en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres, que en muchos recipientes contaminados de la Iglesia»¹⁶. Los pueblos indígenas, con su historia milenaria, con su tradición cultural y religiosa, y, recientemente con su propio método indio de evangelización y con su Teología India, están mucho mejor capacitados para leer e interpretar la Biblia que el Occidente europeo cristiano, con su historia milenaria de violencia y conquista, impregnada del espíritu ilustrado, liberal y moderno. Personalmente he llegado a esta misma conclusión después de trabajar desde hace seis años en talleres bíblicos con los indios Kunas, de Kuna-Yala (Panamá), aplicando rigurosamente los principios hermenéuticos teóricos enunciados en este artículo. Los indígenas se han ido apropiando de la Biblia, inculturándola en su propia tradición cultural y religiosa. Con la Biblia en la mano, en su mente y en su corazón, también han hecho un discernimiento crítico de la Revelación de Dios en su propia tradición religiosa. Como decíamos más arriba, los indígenas han leído e interpretado la Biblia (segundo libro de Dios), para discernir en la tradición religiosa indígena (primer «libro» de Dios) la gran epifanía de la Revelación de Dios.

Hay un principio teológico en la Teología India que es fundamental para la creación de esta Hermenéutica india. Lo expresa el teólogo Kuna Aiban Wagua: «Paba es muy grande, es inmenso; Nana es muy grande, es inmensa»¹⁷. No se deja atrapar por un solo pueblo, un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo. Por eso, Paba creó sobre la tierra a muchos pueblos. Paba no creó un solo pueblo, Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso mismo, cuando un pueblo dice ‘Lo que yo sé de Paba es mejor y más exacto’, ese pueblo no conoce a Paba; está lejos de entender su mensaje; está creyendo que Paba es poca cosa, que Nana es poca cosa. Los Kunas decimos que Paba está en lo alto, que Nana está en lo alto»¹⁸. Eleazar López dice algo semejante. Después de constatar la diversidad de pueblos y teologías indias pre-hispánicas, agrega: «ningún pueblo se consideraba dueño absoluto de Dios, sino

¹⁶ Eleazar López: *Teología india hoy*. En *Christus* N° 7, ya citado, p. 25.

¹⁷ Los Kunas designan siempre a Dios como Paba y Nana, que analógicamente podríamos traducir como Dios Padre y Madre.

¹⁸ Aiban Wagua: *Las Teologías Indias ante la globalidad de la Teología Cristiana*. En *Christus* N° 7, ya citado, p. 34.

sólo participe en la visión de una realidad trascendente que era igualmente compartida por otros pueblos. Por eso con admirable facilidad podían entrar en contacto con la fe de otros pueblos y sumar sus creencias y símbolos religiosos a los de sus vecinos»¹⁹. Este principio indio permite un contacto directo de los pueblos indígenas de hoy con los pueblos y culturas históricas que están detrás de los textos de la Biblia. Se establece un diálogo de los indígenas con la Biblia, que es en el fondo un diálogo inter-étnico e inter-religioso, como punto de partida para leer e interpretar juntos toda la Biblia.

La estructura profunda de la Historia de la Salvación la podemos descubrir tanto en las tradiciones religiosas indígenas como en la Biblia. Es sorprendente el estudio de las coincidencias, las convergencias, la sintonía y el espíritu común que anima a ambas tradiciones. No podemos agotar aquí el tema, pero sí dar algunas líneas para orientar un trabajo futuro²⁰. En primer lugar, tenemos el tema del Exodo, que es el eje para entender toda la Biblia y la clave para interpretar la situación del pueblo indígena especialmente en su enfrentamiento durante 500 años con el sistema colonial de dominación. La lucha del Pueblo de Dios con el Faraón y luego su oposición constante con la Monarquía es fundamentalmente el mismo marco histórico de la vivencia religiosa de los pueblos indios en estos 500 años. Los indígenas reconocen en Yavé a su propio Dios, como el Dios de las tribus, como el Dios de los antepasados, que escucha el clamor del Pueblo y decide liberarlos. Dios es reconocido definitivamente como el Dios de la Vida, como el Dios del Pueblo de Dios, y no como el Dios de la ley o de las estructuras, ni siquiera de las estructuras religiosas. Los pueblos indios reconocen en el esfuerzo bíblico del Pueblo de Dios por mantener sus tradiciones, su identidad y su conciencia histórica contra las instituciones de la ciudad y de la monarquía, su propio esfuerzo por mantener sus tradiciones indígenas contra las estructuras de dominación colonial. El pueblo de Dios en la Biblia mantiene su identidad y fidelidad a Yavé, recordando las historias de sus antepasados (Génesis 12-50) y los mitos primigenios de la creación (Génesis 1-11). De manera muy semejante proceden los pueblos indios, que continuamente están recordando la historia de sus antepasados y los mitos fundantes para afianzar su identidad y conciencia histórica frente a las instituciones opresoras.

Tanto en la tradición bíblica como en la tradición religiosa indígena es fundamental la lucha por la tierra. La tierra es un punto de encuentro de ambas tradiciones. También el carácter histórico y narrativo de la Teología es común a la Biblia y a las tradiciones indígenas. En ambas tenemos fundamentalmente Teología narrativa. En ambas también la tradición o el texto es la «memoria histórica de los pobres». Los métodos de tradición oral y escrita son también muy semejantes en la Biblia y en las tradiciones indígenas. Las historias y los oráculos de los profetas, su función en la historia de Israel, y especialmente su mensaje social, es liberador e iluminador para entender la función profética al

¹⁹ Eleazar López: *Teología India hoy*. art. citado p. 25.

²⁰ Lo que sigue es un resumen casi simbólico de muchos años de talleres bíblicos con los indios Kunas de Panamá los que aludí más arriba.

interior mismo de una tradición religiosa. Llama siempre la atención la distinción entre verdaderos y falsos profetas. También al interior de las tradiciones indígenas se dan contradicciones sociales y espirituales, que necesitan de un discernimiento crítico y profético. Existen largas historias sobre profetas indios y líderes espirituales famosos. Toda la literatura sapiencial bíblica también está en sintonía directa con la tradición sapiencial india. La función de los sabios es similar en ambas tradiciones. Pero lo que más apasiona a la tradición religiosa india es la literatura apocalíptica, por su interpretación de la historia a través de símbolos y mitos.

No estoy de acuerdo cuando se dice que la tradición indígena es como el Antiguo Testamento para la comprensión del Nuevo Testamento. En primer lugar, el Antiguo Testamento no es «antiguo» en el sentido de arcaico o pasado, que debe ser superado por otro «nuevo». El A.T. no se supera nunca y nunca puede ser abandonado para entender el N.T. Mejor es hablar de la Biblia Hebrea o de las tradiciones del pueblo de Israel. Tampoco la tradición religiosa indígena puede ser considerada como «antigua», como algo que debe ser superado por el N.T. cristiano. Todo lo contrario, la tradición cultural y religiosa indígena deben ser la matriz de lectura y comprensión del Antiguo y Nuevo Testamento. El diálogo de la Biblia con la religión indígena es del Génesis al Apocalipsis. No podemos relegar la tradición indígena únicamente al A.T., aunque ahí se encuentre *más* a gusto, se susciten menos contradicciones y donde sea más fácil encontrar un punto de partida común. El diálogo religión india-Biblia debe llegar al corazón mismo del Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento el punto de partida de la lectura india cristiana es siempre el Jesús de la Historia, el Jesús judío, el Jesús «antes del Cristianismo»²¹. Impresiona mucho en la teología india el misterio de la Encarnación: «El Verbo se hizo indio y habitó entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria»²². La comprensión india de los hechos y dichos de Jesús, y sobre todo de su proyecto del Reino de Dios, es directa y casi con-natural a la tradición india. En todos los pueblos indígenas existe alguna tradición análoga a la de Jesús profeta y maestro, como Quetzalcóatl en toda mesoamérica o Ibeorgun entre los Kunas. La comprensión de la cruz de Jesús se hace desde los indios que son los crucificados de la historia. La historia de la misión cristiana, como historia fundada en la Resurrección del Mesías y en la experiencia del Espíritu, es apropiada a partir de la experiencia profundamente religiosa y espiritual de todos los pueblos indígenas. La experiencia religiosa indígena es una experiencia Espiritual, una «Vida según el Espíritu». Finalmente, el Apocalipsis apasiona, como ya dijimos, por su visión de la historia y por el uso de símbolos y mitos, lo que permite una reconstrucción de la conciencia de los oprimidos en tiempos de crisis, opresión y persecución²³.

Los indígenas tienen mucho interés en conocer el Nuevo Testamento, para

²¹ Como dice el título del libro de Albert Noland: ¿Quién es este hombre? Jesús antes del Cristianismo. Santander (Sal Terra) 1981.

²² Así un indígena kuna parafraseaba Jn. 1,14.

entender cómo nació el Cristianismo y poder juzgarlo críticamente en su evolución posterior. Interesa saber cómo era el movimiento de Jesús *antes* del cristianismo; cómo era la misión apostólica y la fuerza de Espíritu *antes* de la organización institucional de la Iglesia, y cómo finalmente se organizaron las Iglesias que los apóstoles nos dejaron *antes* de la constitución de la Cristiandad occidental y colonial. Este recuerdo de los orígenes tiene mucha fuerza en la tradición indígena para la recuperación de su propia identidad, pero también la recuperación de los orígenes del cristianismo tiene mucha fuerza para reconstruir en forma crítica una identidad india-cristiana auténtica.

El diálogo de la tradición cultural y religiosa india con la Biblia se hace respetando profundamente las distancias y las diferencias. No tiene nada de concordismo o fundamentalismo. Es un diálogo donde el pueblo indio se apropia de la Biblia, donde la Biblia se entiende a partir de la tradición india y al interior de sus categorías, y donde la Biblia se lee para entender y discernir mejor las mejores tradiciones indias. Esta lectura de la Biblia es una práctica constante hoy en muchos lugares de América Latina. Aquí hemos dado algunos rasgos de esta práctica simplemente para hacer sentir su realidad. Habrá que esperar todavía muchos años más para que esta práctica produzca todos sus frutos. Por el momento escuchamos cada vez más nítidamente el testimonio de los indígenas que dicen: «*A partir de nuestras tradiciones indígenas entendemos mejor la Biblia; a partir de una lectura e interpretación india de la Biblia entendemos mejor nuestras propias tradiciones indígenas*». Mientras sigamos escuchando este testimonio, es un signo de que vamos caminando bien y que en la práctica, estamos construyendo una Hermenéutica India. Es un diálogo con respeto mutuo, de mutua apropiación e inculturación, donde nadie destruye a nadie y todos se enriquecen en la búsqueda de la Palabra de Dios. El proceso de apropiación de la Biblia por parte de los indígenas está superando el trauma indígena con la Biblia, que comentábamos al comienzo de este artículo. Ya los indígenas no hablan de *devolver* la Biblia al Papa, sino exactamente de lo contrario: *apropiarse* de la Biblia para trabajar con ella en la evangelización liberadora de los indígenas, pero también en la evangelización de los cristianos todavía colonizados y en la evangelización de la Iglesia todavía demasiado cautiva de todas las idolatrías y perversiones coloniales. El encuentro de la Teología India con la Biblia y el surgimiento de una Hermenéutica india liberadora es ciertamente un signo de esperanza, finalmente, después de 500 años.

Pablo Richard
Apdo. 389
2070 San José, Costa Rica

²³ El ya citado texto náhuatl llamado Nican Mopohua es un texto en gran medida apocalíptico, que cumple en la historia india la misma función del Apocalipsis: reconstruir la conciencia de un pueblo oprimido, por medio de símbolos y mitos, en tiempo de caos y crisis.

LA BIBLIA, LA REFORMA Y LOS INDIOS

Resumen

La conquista de América y la Reforma fueron eventos contemporáneos. Dos intelectuales sobresalieron: Martín Lutero y Bartolomé de Las Casas. El primero representó el pensamiento reformado, el segundo el de los conquistadores sensibles al sufrimiento de los indios. El que llegó primero a América fue el pensamiento católico escolástico: las acciones tenían que estar de acuerdo con la ley natural y la ortodoxia cristiana. En las conquistas, llevadas a cabo por los descendientes de las Reformas, prevaleció el pensamiento burgués moderno: la razón económica fue suficiente. La Biblia ocupó un lugar central en la reflexión, tanto de los teóricos católicos como de los protestantes. En el caso de Las Casas, el pensamiento bíblico hizo frente a los argumentos aristotélicos predominantes, sea para utilizarlos como para cristianizarlos. Lutero inauguró una nueva interpretación bíblica, crítica de la tradición aristotélica.

1. Conquista y Reforma: Acontecimientos Contemporáneos

En 1492 Colón divisó América. Este hecho, que tendría consecuencias importantísimas para la historia de la humanidad, es contemporáneo a otro: la Reforma Protestante. Así, por ejemplo, cuando Colón desembarcaba en el «Nuevo Mundo», Martín Lutero ya tenía casi 10 años de edad. En el mismo momento que Bartolomé de Las Casas presentaba ante la Corte española sus memorias de «denuncia y remedios»¹, en las cuales delataba con vehemencia los crímenes cometidos por los conquistadores, Martín Lutero se encontraba

¹ Las Casas, Fray Bartolomé. *Tratados*. México. Fondo de Cultura Económica. 1965. Tomo I. p. 435-436.

divulgando sus 95 tesis (1517); los dos separados por una distancia geográfica menor de la que separa São Paulo de Salvador de Bahía. Ambos criticando radicalmente *la práctica de la Iglesia Católica y ambos buscando* reformas profundas. Y la interpretación de Martín Lutero de Rom. 1,17 aconteció el mismo año en que Bartolomé de Las Casas interpretaba Ecl. 34,18-22 (1512.). La Dieta de Wormia (1521) -excomunió de Martín Lutero- sucedió casi simultáneamente con la «segunda conversión» de Bartolomé de Las Casas -en que viste los hábitos de monje dominico (1522). En esos mismos años el terrible conquistador Hernán Cortés se encontraba sometiendo el Imperio de los Aztecas (1519-1521). Bartolomé de Las Casas era solamente 9 años más viejo que Martín Lutero. Cuando Martín Lutero murió en 1546, Bartolomé de Las Casas estaba comenzando su mayor lucha teórica: la Controversia de Valladolid. Su oponente era Juan Ginés de Sepúlveda: el mayor representante del humanismo filosófico español y el principal defensor teórico del uso de la fuerza y de la violencia en la «cristianización» de los indios. Años antes, en 1542, Bartolomé de Las Casas había entregado al Rey su «Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias», texto que a su vez es contemporáneo a la edición francesa de las «Instituciones de la Religión Cristiana» de Juan Calvino (1541), que tuvo la primera edición en latín en Basilea en 1536. A la muerte de Juan Calvino, en 1549, Bartolomé de Las Casas se encontraba en plena lucha contra Sepúlveda. El Dominicano vivió 92 años: lo suficiente para ver consolidada tanto la Reforma como la invasión de América.

Por los pocos ejemplos vistos hasta aquí, podemos notar que la Reforma y la Conquista de América fueron contemporáneas. Sin embargo, a pesar de la proximidad cronológica y geográfica de los actores de ambos acontecimientos, ellos realizaron su misión sin conocerse, prácticamente, uno a otro. Sabemos que Bartolomé de Las Casas conocía algo a Martín Lutero, pues en la Controversia de Valladolid, en su «Duodécima Réplica» contra Sepúlveda, se refirió a Martín Lutero. En esta réplica, en su parte final, Bartolomé de Las Casas dice que:

«Y por lo dicho resulta falso un supuesto que más adelante toca el doctor (Sepúlveda), a saber, que los indios, por sus pecados de idolatría, merecen ser privados de su libertad y señoría...»

En este texto, posiblemente el único en que se refiere a algún reformador, Bartolomé de Las Casas colocó a Martín Lutero junto a los grandes herejes e infieles de la historia. No sabemos si Martín Lutero escuchó, alguna vez, hablar de Bartolomé de Las Casas. Es menos probable que Martín Lutero haya podido conocer los escritos del fraile, pues éstos comenzaron a ser impresos en 1552, o sea, varios años después de su muerte. Hasta entonces, algunos de ellos circulaban en forma manuscrita. Para Bartolomé de Las Casas, él y el Reformador se encontraban en barricadas opuestas. A su vez, el célebre teólogo-jurista Francisco de Vitoria se refería a Martín Lutero

diciendo que: «Él (Lutero) no puede imponer su modo de ver a los alemanes que nacieran para la guerra (...)»².

2. 1492: La Llegada del Catolicismo

En el próximo año se cumplen los 500 años de la llegada a América de los conquistadores españoles. Ellos trajeron en una mano la cruz y en la otra, la espada. Sacerdotes y militares, frailes y aventureros, obispos y capitanes, todos ellos llegaron juntos y con un mismo propósito: llevar a todos los habitantes de este continente al catolicismo, lo que en la práctica significaba que debían aceptar la dominación política y la cultura de los invasores. Entre Iglesia y Estado existió una asociación casi perfecta. El Estado contribuyó con la fuerza, la Iglesia, con la ideología. Esto no significa que la Iglesia y el Estado fuesen entidades distintas, por el contrario, estas dos instituciones estaban unidas de tal forma que siempre era difícil determinar dónde comenzaba una y dónde la otra. En la práctica, ellas formaban un todo que se complementaba y que traía enormes beneficios para ambas. El catolicismo era la religión oficial, siendo su discurso también el discurso oficial, considerándose a sí misma como superior a cualquier otra. En otras palabras, la filosofía, la economía, el derecho, etc. debían subordinarse a las razones de la teología católica, lo que en la práctica significaba que un argumento de cualquiera de estas disciplinas, para ser aceptado por el Estado, primero debía ser aprobado por los intelectuales de la Iglesia. En general, por los doctores de las Universidades de Salamanca y Alcalá. Cualquier falta de entendimiento con la Iglesia era interpretada como una falta de entendimiento con el propio Estado. Lo que la Iglesia desaprobaba era ratificado por el «brazo armado» del Estado; y aquello que el Estado desaprobaba (o aprobaba) era reafirmado y «sacramentado» por el fuerte aparato ideológico de la Iglesia; ella poseía los mejores intelectuales y los únicos capaces de elaborar ideologías eficientes. Lo que era peligroso por la Iglesia lo era también por el Estado y viceversa. Por eso, cuando personas, como Juan Ginés de Sepúlveda, tentaron escribir con independencia frente al discurso oficial, aunque fuera para justificar la conquista y los crímenes, fueron censurados, o sea, se prohibía la publicación de sus obras.

La presencia, en gran número, de eclesiásticos junto a los conquistadores, fue suficiente para dar legitimación ideológica que los conquistadores necesitaban. El hecho de plantar una cruz y rezar una misa constituía mucho más que un acto religioso, era también un acto de toma de posesión. Con esto, se aseguraba un título de propiedad para el Rey de España del cual serían beneficiados indirectos los invasores. Esta será una característica de la modernidad que se expandirá por Europa en el siglo XVI y a la que España no será del todo impermeable. El hombre «moderno» de Europa llegaba

² In: Chaunu, Pierre. *Conquista e Exploração dos Novos Mundos: século XVI*. São Paulo, Pioneira. 1984. p. 148.

orgullosos a los nuevos territorios y con los títulos de propiedad en las manos. En el caso de América, eran las bulas papales. La lucha por la conquista y el dominio del espacio eran las características del hombre moderno del siglo XVI: «Para los modernos, por tanto, descubrir significa sobre todo conquistar espacios y, a partir de la conquista, dominar a sus habitantes. Los lugares de los que se toma posesión, esto es, los lugares que en la concepción de los modernos, ellos ‘descubrieron’ recibían nombres, en portugués, español, francés, inglés, etc.»³. La presencia de la Iglesia junto con los conquistadores, además de dar legitimidad a las invasiones, les daba también legalidad. Por lo tanto, esta presencia se constituyó también en una fuente de derecho en la toma de posesión de los nuevos territorios de los indios.

Al comienzo de la invasión del Nuevo Mundo, la incorporación de la Iglesia a la empresa de la conquista fue esencial. Sin ésta, la llegada de los españoles a los nuevos territorios habría parecido lo que realmente fue: la invasión, de una potencia imperialista, de un territorio extranjero, con la consecuente masacre de su población, robo de sus bienes y la posterior esclavitud de los que quedaran con vida. Las palabras evangelizar y conquistar fueron términos sinónimos.

La Reforma fue contemporánea a la Conquista de América, pero lo que llegó al Nuevo Mundo fue el catolicismo, y, más precisamente, el catolicismo en su versión española. Por esta razón es importante resaltar que en 1992 se cumplirán 500 años de la llegada del catolicismo y de los conquistadores ibéricos, y no del protestantismo: esta modalidad del cristianismo tardará algún tiempo en llegar. Destacar esto es fundamental puesto que la Iglesia de España tenía características que la hacían diferente de otras Iglesias europeas y que tuvieron gran influencia sobre el proyecto de conquista y evangelización de los indios. Una conquista llevada a cabo por Alemania u Holanda, por ejemplo, habría tenido características muy diferentes, como de hecho sucedió, tiempo después, cuando conquistadores cristianos-protestantes invadieron territorios de África, Asia y otros lugares. Por tal razón, decir que el pensamiento protestante estuvo ausente en la invasión de América no significa que él fuera más humano, menos cruel, arrogante o prepotente. En este aspecto conquistadores católicos y protestantes no se diferenciaban.

El año 1492 marca el inicio del imperialismo europeo. Católicos y protestantes de las potencias europeas se lanzan, como buitres, sobre todos los continentes para conquistar y obtener materias primas y riquezas para financiar su propio lujo y exhuberancia. Los católicos fueron los primeros, luego los seguirían los protestantes: tanto en uno como en el otro caso las consecuencias fueron desastrosas para los pueblos «evangelizados».

Con todo, hubo una diferencia entre las invasiones de los protestantes y las de los católicos; y las razones de esta diferencia deben ser buscadas en las características de la sociedad española y en su contexto económico.

³ Santa Ana, Julio. Teología e Modernidade. In: A Maioridade da Teologia da Libertação. Estudos da Religião, n. 6., São Bernardo do Campo. Abril. 1989. p. 18.

Una de las primeras afirmaciones que deben hacerse a este respecto es que:

A diferencia de otras naciones europeas donde el período de acumulación del metal sólo fue una temporada que permitió el desarrollo posterior del capitalismo industrial, en España el mercantilismo se arraigó en el centro de su propia economía, impidiendo que ésta siguiera más adelante en su desarrollo⁴.

España aniquiló sistemáticamente los grupos que habrían podido transformarse en burguesía nacional (como por ejemplo judíos y moros). El capitalismo fue bloqueado y esto trajo como consecuencia la ausencia de una burguesía, o sea, la ausencia de una clase capaz de transformar la gran cantidad de oro que llegaba desde América en capital reproductivo. Hay que hacer notar que esto acontecía en España cuando estaba surgiendo la burguesía como nuevo agente social en casi toda Europa occidental. Esto tiene como consecuencia, a su vez, el peso absoluto del Estado sobre la sociedad, lo que fortaleció las clases ociosas. A nivel internacional, se produjo un endeudamiento de España con los bancos y casas de crédito, o sea, una casi total dependencia económica de España de otras naciones. El resultado de todo esto fue que la conquista española del Nuevo Mundo no pudo ser realizada dentro del espíritu capitalista, aunque parte de la conquista fuera confiada a empresas capitalistas, como por ejemplo, la empresa de los Fugger y los Wessler. La conquista fue en gran parte financiada por capital extranjero, capital que podríamos llamar pre-capitalista.

Esta ausencia de pensamiento capitalista en la conquista, por lo menos en su forma más pura, fue lo que possibilitó algunos desvíos extra-económicos. El capital fue extranjero pero la responsabilidad formal de las conquistas continuaba siendo de España y, más precisamente, de la Corona. Una conquista bajo formas capitalistas habría provocado un daño mucho más terrible para los indios, pues una conquista de tal naturaleza «no necesitaba de mayor legitimidad que la que resultara de sus lucros»⁵, o sea:

Los españoles fueron instrumento del proceso de acumulación del capital que precede al capitalismo como sistema. Como nación donde el capitalismo estaba bloqueado por causas sociales, políticas e institucionales, no era posible que España cumpliera ese rol sin producir desviaciones «extra-económicas» en la lógica pura de la expansión. Los alemanes, en cambio, como los ingleses después, ejecutaron el cometido encargado sin ninguna desviación. Si el objetivo era acumular oro y plata, ellos se concentraron, sin detenerse en contemplaciones teológicas o filosóficas relacionadas a la naturaleza de los indios. Estos fueron simplemente sacrificados a los nuevos dioses: el dinero y los metales preciosos⁶.

⁴ Mires. Fernando. En Nombre de la Cruz, discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios. San José, DEI. 1986. p. 28.

⁵ Idem. p. 20.

⁶ Idem. El negrito es nuestro.

En España no pudo prevalecer la lógica de la expansión. Desde el inicio hubo desviaciones extra-económicas, o sea, una preocupación para que las conquistas fueran realizadas de acuerdo a los principios del derecho, de la teología y de la filosofía, como también una preocupación para definir cuál era la naturaleza ontológica de los indios. En los países protestantes las razones económicas fueron suficientes. Por eso, en España existían amplios debates sobre la justicia de la conquista y fue necesario justificarla con argumentos válidos: una de las fuentes a la que recurrían los teóricos fue la Biblia. Esto es fácilmente comprensible si consideramos que la teología, como dijimos antes, era considerada como la más importante de las actividades intelectuales y sus razones estaban por encima de cualquier otra. Sin embargo, es en este punto donde quedaron más en evidencia las contradicciones de la conquista: teóricamente la causa de los indios ganó, ya que el naciente derecho internacional europeo estaba a su favor, pero reconocerlo significaba la ruina moral y económica de España. Es así que, entonces, las miles de páginas escritas y las miles de horas gastadas en debates y controversias han servido poco o nada. Teóricos como Bartolomé de Las Casas exigían que España se retirase inmediatamente de los territorios de los indios, y que reconociese la soberanía de los gobernantes indios, que indemnizara el daño causado y que pidiera perdón a Dios por los graves pecados cometidos en el «Nuevo Mundo». En España se formó toda una escuela de teólogos juristas que defendieron la causa indígena. Teóricamente, éstos triunfaron, pero en la práctica triunfaron los conquistadores. La Iglesia tuvo una teoría sin práctica y los conquistadores una práctica sin teoría⁷.

3. Del Único Modo de Atraer Todos los Pueblos a la Verdadera Religión

En 1537 Bartolomé de Las Casas escribió su libro *De unico vocationis modo*. Esta obra fue **publicada** por primera vez en edición bilingüe latino-española en 1942 (México, Fondo de Cultura Económica) bajo el título *Del Único Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión*. La tesis central del fraile es que:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de las razones y el convencimiento y la suave remoción de la voluntad. Tratase, indudablemente, de un modo común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de secta, error o corrupción de costumbres⁸.

Para demostrar esa tesis el fraile recurrió a los argumentos de la razón, a ejemplo de los antiguos Padres, a los preceptos y formas que Cristo estableció (o sea, la Biblia), a la autoridad de los santos doctores, a las

⁷ cf. Idem. p. 54.

⁸ Las Casas. Fray Bartolomé. *Del Único Modo de Atraer todos Los Pueblos a la Verdadera Religión*. México, Fondo de Cultura Económica. 1975. p. 65-66.

costumbres de la Iglesia y de los decretos eclesiásticos. Para él el modo de enseñar la verdadera religión a los pueblos debe ser delicado, dócil y suave⁹.

Bartolomé de Las Casas sacó sus argumentos de la razón, preferentemente, de Aristóteles. Pero, cuando llegó a los argumentos bíblicos recurrió principalmente a Mt. 18,19 y Rom. 10,17 y dice:

Pero, según nos enseña la fe, los hombres se mueven y se encaminan a la verdadera religión únicamente en virtud de una ley común, como se infiere de estas palabras del último capítulo de Mateo: «Id, por tanto, e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todas las cosas que les he mandado»; y de lo siguiente de la Epístola de los Romanos (cap. 10): «La fe llega el oído y el oído depende de la predicación de la palabra de Jesucristo». En consecuencia, el modo de enseñar a los hombres la verdadera religión debe ser delicado, dócil y suave. Y este modo no es sino la persuasión del entendimiento y la moción de la voluntad, como se probará más adelante. Luego la Providencia divina tiene establecido, para todo el mundo y para todos los tiempos, un mismo y sólo modo de enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber, la persuasión del entendimiento y la convicción o excitación de la voluntad¹⁰.

En el texto anterior de Bartolomé de Las Casas podemos detectar más de una diferencia entre él y Martín Lutero: si este reformador proclamaba «sola scripta», el fraile recurre a Aristóteles, a los Padres, a la Tradición y a la Biblia: esta última es una de las muchas fuentes de autoridad, no la única. Martín Lutero nunca habría concordado con el aristotelismo de Bartolomé de Las Casas. Conocidas son sus opiniones sobre el filósofo y su convicción de que la Biblia es la única fuente que contiene las verdades universales. Él, hablaba mal del aristotelismo diciendo:

Aristóteles está tan de moda que apenas hay tiempo en las Iglesias para interpretar el Evangelio¹¹.

Martín Lutero era de la opinión que los libros de Aristóteles debían ser abolidos. Para él, las Sagradas Escrituras eran suficientes y era posible encontrar en ellas cosas, de las cuales Aristóteles nunca siquiera había oído hablar. La opinión que Martín Lutero tenía de Aristóteles no era de las mejores y lo trataba de «ciego e idólatra» y de «maldito, presuntuoso, astuto idólatra y desgraciado»¹².

Aquí tenemos, tal vez, la mayor diferencia entre los teóricos reformados y los teóricos españoles. En las invasiones de las potencias protestantes y católicas, la Biblia estuvo al servicio de los invasores y de ella fueron extraídas las ideologías justificadoras. Pero, además de la Biblia, los católicos colocaron al servicio de sus invasiones, también a Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, los Concilios, etc.

⁹ Idem. p. 67.

¹⁰ Idem. p. 66-67.

¹¹ In: Bainton. Roland. Lutero. Buenos Aires. Edit. Sudamericana. 1955. Nota de rodapié N. 10.

¹² Reale, Giovanni e Antiseri. Darla. Historia da Filosofia. São Paulo. Paulinas. 1990. Vol. II. p. 104.

Las opiniones de Bartolomé de Las Casas sobre Aristóteles cambiaron a lo largo de su vida: cuando él comienza su lucha a favor de los indios su opinión es casi idéntica a la de Martín Lutero. De hecho, en su controversia pública contra el obispo Francisco de Quevedo, en 1519, realizada delante del propio rey Carlos V, él opinaba que:

El filósofo era un gentil y está ardiendo en los infiernos y por eso sólo debe ser usada su doctrina en la medida que con nuestra fe y costumbres de la religión católica sea conveniente¹³.

Quevedo estaba fuertemente influenciado por Aristóteles, y específicamente por aquellos textos de política en los cuales el filósofo habla de que existen hombres que son naturalmente esclavos. Ante los argumentos aristotélicos de Quevedo, Bartolomé de Las Casas colocó los ejemplos bíblicos de Jesucristo:

Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente recibe y a ninguna quita su libertad ni su señorío ni coloca bajo servidumbre, sólo con el motivo de que son siervos por naturaleza o libres, como el reverendo obispo parece entender, y por tanto, de Vuestra Real Majestad será propio desterrar en el inicio de su reinado de aquellas tierras tan grandes y horrendas, delante de Dios y de los hombres, tiranía que tantos males y daños irreparables causa en pérdida de la mayor parte del linaje humano, para que Nuestro Señor Jesucristo, que muere por aquellas personas, su real Estado prospere por muchos y largos días¹⁴.

Pero, 30 años más tarde, cuando Bartolomé de Las Casas enfrentó a Sepúlveda, tenía un gran respeto por el filósofo y lo citaba con frecuencia. Esto, tal vez, porque su adversario era uno de los mejores conocedores de Aristóteles y del siglo XVI y prácticamente toda su fundamentación teórica provenía de las obras del filósofo, especialmente de la Política. Por eso, en los debates contra Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas dejaba en claro su posición de que la Biblia tiene supremacía sobre Aristóteles, y en el caso de existir discrepancia entre el filósofo y las Sagradas Escrituras, ése debía ser simplemente descartado. Así ante la doctrina de Sepúlveda de que los indios eran inferiores -y que el superior debía dominar sobre el inferior, o sea, los españoles sobre los indios, y que de acuerdo con el texto aristotélico los indios eran naturalmente esclavos-, Bartolomé de Las Casas colocó el texto bíblico:

Mandamos a pasear en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es la verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt. 22); y nuevamente el apóstol San Pablo dice: (Epístola a los Corintios 13): «La caridad no procura lo que es suyo, sino lo que es de Jesucristo»¹⁵.

¹³ Las Casas, Fray Bartolomé. Historia de Indias. México, Fondo de Cultura Económica. 1965. Lib. III. Cap. CIL.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Las Casas, Fray Bartolomé. Apología. Madrid. Editora Nacional. 1975. Folio 232-233v. El negro es nuestro.

Bartolomé de Las Casas, además de hacer aportes teóricos a la lucha por la justicia en los territorios ocupados por España, hace también propuestas concretas para llevar adelante sus proyectos de evangelización pacífica. Para él, la predicación a los infieles debe reunir cinco condiciones para tener éxito¹⁶:

1. Los oyentes deben comprender que los predicadores no tienen intención de dominarlos.

2. Los oyentes deben estar convencidos de que ninguna ambición de riqueza mueve a los predicadores.

3. Los predicadores deben ser tan «dóciles y humildes, afables y apacibles, amables y benévulos al hablar y conversar con los oyentes, y principalmente con los infieles, que hagan nacer en éstos la voluntad de oírlos gustosamente y tener su doctrina en mayor reverencia».

4. Los predicadores deben sentir el mismo amor y caridad por la humanidad que el que sintió San Pablo, permitiéndoles llevar adelante tan gran misión.

5. Los predicadores deben llevar sus vidas en forma tan ejemplar que esté claro para todos que su predicación es santa y justa.

Bartolomé de Las Casas puede exponer sus ideas frente a las más altas autoridades de España y puede hablar frente a los más importantes juristas. Nunca fue censurado durante su vida. Inclusive, poco después de haber presentado ante la Corte su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, fue ordenado obispo. La tragedia fue que sus ideas no consiguieron hechos concretos de las autoridades para la defensa de los indios: no obtuvo, prácticamente, nada. Los casi 50 años de lucha en favor de los indios, las miles de páginas escritas, las cinco veces que atravesó el océano, los muchísimos días de debates, los memoriales, sus gritos de protesta, su inteligencia y su salud de fierro casi nada pudieron ante la codicia y avidez de los salvajes conquistadores.

4. 1992: El Medio Milenio del Cristianismo

Uno de los pensamientos que Bartolomé de Las Casas colocó en varios de sus escritos fue de que los cristianos en nada eran mejores que los turcos o los bárbaros; y que el cristianismo no fue de ningún beneficio para los indios: los únicos que se beneficiaron fueron los conquistadores. Para el fraile, si por lo menos los indios hubieran conocido la verdadera religión (el catolicismo) habría valido la pena tanto sacrificio.

Estos mismos cuestionamientos que el fraile se hacía casi medio milenio atrás, podemos repetirlos hoy día. Especialmente porque en nuestra época el catolicismo ha abandonado gran parte de su vieja arrogancia y violencia, y en su lugar está surgiendo la arrogancia de los «creyentes», que

¹⁶ Hanke, Lewis. Introducción. In: Las Casas. Del Único Modo..., Op. Cit. p. 33.

si bien no llegan a las aldeas indias con ejércitos ni con «Requerimientos» (ese curioso documento que era leído a los indios antes de que los invasores iniciasen las hostilidades), el daño que producen es casi tan grave como el producido por los invasores del siglo XVI.

5. Y ¿Entonces?

Terminaremos este artículo resaltando cuatro puntos que nos parecen importantes para pensar el problema de los indios, y en general el problema de la conquista-evangelización, en la actualidad:

1. La historia de los indios no es una historia concluida, se está todavía escribiendo. Y miles de ellos, a lo largo de todo el continente, siguen resistiendo y preservando lo poco que les queda. Los medios de comunicación traen noticias sobre la lucha por la tierra, por la preservación de las reservas, de la muerte de los indios, etc. Y las iglesias hasta hoy siguen reclutando misioneros para ir a evangelizar a los indios. Hoy día las aldeas de los indios están sufriendo un verdadero furor de predicadores y de iglesias que quieren formar congregaciones entre ellos. Varias docenas de indios ya son pastores y dirigen sus propias iglesias. Algunas de ellas, como muestra frecuentemente la televisión, con características grotescas y morbosas. La mayoría está facturando buenas cantidades de dinero con la recaudación del diezmo. Las aldeas indias todavía sufren la arrogancia de los evangelizadores. La triste historia comenzada por los conquistadores/evangelizadores en el siglo XVI se ha prolongado por medio milenio. Y la lucha por la sobrevivencia, por sus vidas, cultura y territorios, iniciada por los pueblos nativos de América hace 500 años, todavía sigue. Desgraciadamente, algunas de ellas ya están casi al final de su capacidad de resistencia y muchas ya desaparecieron para siempre. Pero, la victoria de los conquistadores/evangelizadores hasta hoy no fue completa y todavía hay esperanza para algunas naciones indígenas. Muchos pueblos indígenas, desilusionados con el cristianismo, están pidiendo el retorno de sus antiguos Dioses.

2. Como bien es sabido, en 1992 se cumplirán 500 años desde el inicio de la llegada de los colonialistas europeos a América. Por este motivo se están organizando en varios países algunos eventos tales como juegos, debates, exposiciones, simposios, publicaciones, etc. Y, como en el siglo XVI, hay algunos que están a favor de las conquistas y otros en contra. Muchos de estos eventos cuentan con el patrocinio oficial del Gobierno de España y de otros gobiernos: la mayoría de los que participan en los eventos oficiales están a favor de las conquistas. Pero hay también, a través de todo el continente, eventos alternativos, que de alguna manera intentarán revivir la historia a partir de una perspectiva indio-afro-americana. Los temas que serán tratados son casi los mismos que los de las controversias y debates de España en el siglo XVI: fe y cultura, la evangelización de otras culturas, la evangelización de los indios, cómo convertir los indios al cristianismo, etc.

Esos temas ya fueron tratados por Bartolomé de Las Casas frente al obispo Quevedo en 1519, en *Del Unico Vocationis Modo* (cf. supra) y en la importante Controversia de Valladolid en 1550, frente al Dr. Juan Ginés de Sepúlveda. Nos parece que 500 años después la Iglesia está discutiendo casi las mismas cosas y nuevamente son invitados para debatir eminentes teólogos, historiadores, antropólogos, etc.: son los modernos Bartolomé de Las Casas, Sepúlvedas, Vitorias y otros que, como en el siglo XVI, discuten en reuniones públicas cómo evangelizar a los indios y, en general, cómo evangelizar a pueblos de otras culturas. Hoy, como hace 500 años, toda evangelización contra los indios acarrea una fuerte carga de violencia (no necesariamente física) y de arrogancia. Tal vez por eso, actualmente, muchos misioneros no hablan más de evangelización, sino de «pastoral de convivencia».

Una de las acusaciones que hizo Bartolomé de Las Casas contra Sepúlveda fue que éste nunca había visto un indio en su vida, ni mucho menos conocía las tierras de los indios. Bartolomé de Las Casas decía que si él hubiese conocido a los indios nunca habría podido decir lo que dijo de ellos. Por eso, tal vez, mucho más importante que hablar «de los» indios o hablar «para» los indios, sea conocerlos y escucharlos. Posiblemente, descubramos, perplejos, que son ellos los que, en muchos aspectos, tienen que evangelizarnos y civilizarnos.

3. También es importante resaltar que varias Iglesias se preparan para elaborar documentos sobre los 500 años y la cuestión indígena. Por eso es importante recordar que hoy en el *Archivo de Indias*, en España, se encuentran depositados varios documentos sobre los indios, la gran mayoría de éstos fechados en el siglo XVI. Esa inmensa cantidad de papel no consiguió evitar la tragedia de los indios. Mucho menos lo van a conseguir ahora algunos documentos: porque la lucha por los indios no pasa por los documentos, sino por la lucha política y comprometida día a día. El documento puede ser un elemento de esta lucha, pero nunca se podrá reducir o agotar la lucha por los indios en la emisión de documentos.

Lo dicho en el párrafo anterior adquiere mayor importancia si se toma en cuenta el hecho de que en el siglo XVI los conquistadores estaban obligados, al menos formalmente, a cumplir el contenido de los documentos emitidos por la Iglesia. Los documentos eclesiásticos tenían fuerza de ley. La Iglesia siempre se esforzó para que sus documentos fueran lo más cristianos posible y lo más favorables para los indios. El problema fue que esos documentos nunca fueron llevados a la práctica, o sea, como dijimos anteriormente, la Iglesia tuvo una buena teoría pero casi nada de práctica, y *los conquistadores* tuvieron una práctica pero sin ninguna teoría. Ese distanciamiento entre lo que era el documento oficial y lo que era la práctica concreta de los conquistadores fue una de las contradicciones más importantes de la conquista de América.

Hoy, los documentos emitidos por las iglesias, con excepción de

algunos documentos de la Iglesia Católica, difícilmente son conocidos por la inmensa mayoría de la población: la mayoría de ellos es conocida solamente por miembros de la propia Iglesia, generalmente, sólo por los más instruidos. Difícilmente los modernos conquistadores, tomarán conocimiento de esos documentos, y aunque lo hicieran, no se sienten obligados a cumplirlos.

De las iglesias cristianas no católicas, principalmente en Brasil, las únicas que tienen un trabajo importante entre los indios son los pentecostales y ellas no están interesadas en cambiar su práctica. Lo que todo indica, este trabajo continuará teniendo las características groseras y morbosas que tiene en la actualidad (sobre esto es importante el documentario de la TV Manchete hecho sobre los pentecostales en las reservas indígenas).

4. Muchos grupos e intelectuales desde dentro de las Iglesias están proponiendo algunas medidas para el próximo año. Como, por ejemplo, que sea un año de perdón de la deuda externa: el año de la gracia y del jubileo. O, tal vez, un año de perdón y arrepentimiento, etc. Tal vez, debería ser agregado a todas esas propuestas «un año de término de las evangelizaciones», una especie de moratoria evangelizadora: dejar a los indios descansar de toda la tormenta de cristianismo que los tienen acosado en este medio milenio. Año de descanso para los indios, año de reflexión y humildad para los evangelizadores.

Jorge Luis Rodríguez
Caixa Postal 5151
09735 São Bernardo do Campo - SP
Brasil

LA DESTRUCCIÓN DE LOS SÍMBOLOS DE LOS DOMINADOS

Resumen

Breve mención de las prácticas de los «extirpadores de la idolatría» en el proceso de la evangelización en América Latina. La Biblia sirve de instrumento legitimador de la destrucción del universo simbólico religioso. ¿Cómo entender este lenguaje bíblico negador de otras experiencias religiosas? Se intenta responder contextualizando dicho lenguaje, para superarlo, y recurriendo a la fenomenología de la religión (sentido del simbólico). Por fin, se alude a nuevos descubrimientos epigráficos que muestran la adopción por Israel de símbolos de la cultura del lugar, lejos de destruirlos. Después del exilio culmina, sin embargo, el proceso de dogmatización que niega las otras expresiones religiosas y sus símbolos.

1. Las prácticas de evangelización

Cuando el autor del libro de la Sabiduría afirmaba «que es el culto de los ídolos sin nombre ¿vanos? ¿innombrables?) principio, causa y término de todos los males» (14,27) no sospechaba en qué medida su reflexión habría de servir a los extirpadores de la idolatría en el Nuevo Mundo. El A.T. debió inspirar y legitimar la destrucción de las religiones nativas, ya que el Dios de los misioneros (y por supuesto de los conquistadores) era el mismo que la Biblia presenta como enemigo de todos los Dioses del entorno. En su excelente investigación documental sobre *La destrucción de las religiones andinas* (durante la conquista y la colonia), Pierre Duviols cita en el prólogo esta frase de un sermón de Hernando de Avendaño: « ¿Quién podrá contar los castigos que impuso Dios a los hombres porque antiguamente adoraron las huacas?» Oíd, hijos: dice la Sagrada Escritura que cuando los judíos adora-

ron al becerro mandó Moisés, que era su caudillo, a los levitas que matasen a todos los que habían adorado la *huaca* y, sin reparar que eran sus hermanos y parientes, mataron de una vez 23 mil hombres: ¿qué dices a esto, indio? Si Dios mandara matar a todos los indios que han adorado la *huaca* en el Perú ¿quién quedará con vida?»¹.

De aquí a considerar «demoníaca» la idolatría, sólo había un paso. Bartolomé de Las Casas hablaría de «idolatría natural», tratando de comprenderla como un hecho histórico, pero su carácter demoníaco era afirmado comúnmente. Era evidente entonces lo que había que hacer para salvar al indio.

Ahora bien, la idolatría a extirpar tenía que ver con los *símbolos*, y con algunas *prácticas*, simbólicas a su vez. Según la clasificación de José de Acosta en su *De procuranda Indorum salute* (1588), hay una idolatría natural que versa sobre los astros, ríos, montañas, árboles u otros elementos de la naturaleza, y otra artificial o imaginativa que tiene que ver con la adoración de objetos hechos por el hombre (estatuas, *huacas*, etc.) o con el culto a los muertos. Por otro lado, se dice que hay una idolatría superior, la adoración del sol (el Inca Garcilaso de la Vega menciona el «monoteísmo del sol») ² y otras inferiores, que llegan hasta la adoración de animales, aun repugnantes. El demonio es, en realidad, el enemigo personal de cada evangelizador, de cada extirpador; está en las *huacas*, en los ídolos, en el alma de los indios, en los oráculos de los caciques y brujos, en los sueños, en toda manifestación religiosa autóctona. Expulsado del Viejo Mundo por la Iglesia se había refugiado en las Indias, reinando allí hasta la llegada de los españoles, según Acosta³. En su *De natura Novi Orbis* manifiesta que «aunque no esté permitido compeler a los súbditos bárbaros al bautismo y a la profesión cristiana, es lícito y aun conveniente apartarlos del culto idolátrico aun por mal, esto es, *destruirl sus simulacros y templos*, desterrar la superstición diabólica que no sólo impiden la gracia del Evangelio, sino que también se opone a la ley natural⁴. Este principio es asumido por el Primer Concilio de Lima, que ordena así la destrucción de las *huacas*: «pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tornarse cristianos»⁵. En 1541 se producía el primer manual eclesiástico de la extirpación, por sugerencia del vicario general del Cuzco, Luis de Morales; entre 1545 y 1549 se redacta una *Instrucción*, de manos del arzobispo Loayza del Perú, sobre la práctica de la evangelización; una de las prioridades es la búsqueda y destrucción de los monumentos religiosos de los

¹ *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* (Lima 1649), citado por P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas* (durante la conquista y la colonia) (UNAM, México 1977) p. 16.

² *Comentarios reales* 1, ix (P. Duviols, p. 21).

³ J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590) (P. Duviols, p. 25).

⁴ *Id., De natura novi orbis...* p. 301 (P. Duviols, p. 53s.).

⁵ Constitución III (contra la idolatría).

aborígenes, así como la indoctrinación, sobre todo en cuanto a los ritos funerarios y al culto relacionado con elementos de la naturaleza.

Los concilios de Lima (1551, 1567 y 1582-3) destacan y profundizan el tema de la extirpación de la idolatría, que se llevó a cabo sistemáticamente en todo el Tawantinsuyu, con el apoyo de manuales del extirpador, revestidos del género literario de catecismos y sermones⁶. Recuérdese que en el siglo XVI había nacido en el Perú central el movimiento extático, mesiánico, liberacionista, anticatólico y antiespañol llamado *Taqui Ongoy*, un enfrentamiento entre las huacas y el Dios de los españoles. Por supuesto que fue reprimido.

A mediados del siglo XVI, la mayoría de los templos habían sido destruidos en el Tawantinsuyu. Según Cieza de León, conocedor del Perú, «ha placido a nuestro Dios y redentor que merezcan tener nombres de hijos suyos y estar debajo de la unión de nuestra santa madre Iglesia, pues es servido que oigan el sacro Evangelio..., y que los templos destos indios se hayan derribado..., los templos antiguos, que generalmente llaman guacas, todos están ya derribados y profanados, y los ídolos quebrados, y el demonio, como malo, lanzado de aquellos lugares... y está puesta la cruz»⁷.

El gesto de implantar la cruz sobre las ruinas de antiguos templos o *huacas* tiene un gran valor simbólico, significa borrar la memoria anterior, ocupando su espacio.

Estas descripciones son apenas un somero repaso, pero significativo, de las prácticas de destrucción de las religiones autóctonas durante la conquista y la colonia. Lo que vimos del Perú, para tomar un ejemplo, tiene sus correspondencias en otras regiones de América Latina y Central, visto el origen común en España (y Portugal) del pensamiento iconoclasta.

No hay que olvidar, por otro lado, las connotaciones económicas de la extirpación de la idolatría: las propiedades del clero incaico (para proseguir con la misma región) pasaban a poder de la Iglesia, si no de la Corona o de particulares. Había destrucciones llevadas a cabo también por buscadores de oro ajenos al programa evangelizador. Por último, estas campañas de extirpación de la idolatría no siempre resultaban eficaces: las montañas, los ríos, el sol, etc., no podían ser destruidos... Tampoco la fe profunda de los nativos, a pesar del bautismo forzado o inducido. Hay testimonios, de hasta 200 años después de organizada la extirpación, de que las mayorías seguían practicando sus cultos tradicionales en el ex-imperio incaico⁸ lo único erradicado fue el culto oficial de la nobleza incaica. De cualquier manera, las religiones tradicionales tuvieron que transformarse, por dos motivos al menos:

1. No había la libertad de antes; muchos cultos debían hacerse clandestinamente, por miedo a los extirpadores y doctrineros. Por su parte, la

⁶ P. Duviols, p. 199ss.

⁷ Citas de *La crónica del Perú* en P. Duviols, p. 112.

⁸ Ver una vez más P. Duviols, p. 430ss.

imposición pública de la doctrina católica llevaba a adoptar formas rituales o doctrinales como ropaje exterior de una fe originaria. En muchos casos, la Iglesia abandonaba la persecución religiosa y admitía cierta coexistencia de los dos cultos, lo que llevaría en algunos casos a una integración pacífica, generando lo que después sería la «religiosidad popular».

2. La otra razón, la más importante, creemos, se debe al sentido mismo de las prácticas religiosas. Ninguna experiencia religiosa es un universo autónomo, incólume a las vicisitudes históricas. La experiencia religiosa es ante todo una experiencia *humana*, experiencia de lo numinoso y trascendente *en la vida* propia, del grupo, de la sociedad en que la persona está integrada. Lo religioso es un componente esencial de la identidad sociocultural de un pueblo. Los mitos surgen de la vida real, y son el «sentido» trascendente de las instituciones, de las normas, de la misma «memoria» histórica de una comunidad. Son -como las «doctrinas» o los credos de las grandes religiones- los estructuradores de la cosmovisión; pero más ricos que las «doctrinas» por su carga simbólica e instauradora de la realidad. Es un dato de la fenomenología de la religión.

Ahora bien, la evangelización española/portuguesa pretendía destruir el universo simbólico religioso de los aborígenes, colocando en su lugar un cristianismo de aculturación hebrea y europea. Se imponía la destrucción directa de los símbolos religiosos, materiales (*huacas* y objetos de culto) e ideológicos (creencias), vividos en estas culturas. Pero el problema de base no era la fe o el modelo doctrinal, atrayente o impuesto, sino el despojo y el genocidio que desintegraron buena parte de las comunidades originarias de estas tierras. En esta nueva «situación», los símbolos y mitos tradicionales dejaban de «sintonizar» con la realidad, dejaban de ser instauradores y generadores de sentido. Se conservaban como memoria inerte (como para los cronistas), o debían transmutarse en nuevos símbolos y mitos para acoger, a nivel de sentido, la nueva realidad. Esto último, a su vez, pudo producir una simbólica de resistencia (como el *Taqui Ongoy*) o una absorción de expresiones cristianas (como en la religiosidad popular). Cuando los símbolos, los mitos y los gestos rituales permanecen intactos, es porque el grupo portador no ha sufrido de manera directa el despojo material y cultural y -en caso afirmativo- porque aquéllos se convierten en tradición fosilizada que no da respuestas a la realidad vivida. Podemos afirmar, por tanto, que aun *sin* la evangelización masiva de la Iglesia, el universo simbólico de los autóctonos se habría desmoronado igualmente: Puede ser que la evangelización, por los métodos usados, más bien haya contribuido a una resistencia allí donde era posible.

2. LOS TEXTOS BÍBLICOS

Para adentrarnos ya en la consideración bíblica del tema, debemos hacer una observación importante. Si los símbolos religiosos, si todo el

discurso religioso, interpretan una determinada experiencia de lo sagrado en la vida, mídase el grado de oposición entre la religión bíblica y el cristianismo de la conquista y de la colonia. Los hebreos elaboraron su discurso de fe a partir de su experiencia de liberación política, social y económica (cf. Ex. 14,31) y pudieron esperar la salvación aun del Dios que los enjuiciaba por sus pecados. Los habitantes de nuestro continente, por el contrario, escucharon un discurso religioso asociado, por el lugar de origen y muchas veces por la connivencia, con los conquistadores de las tierras, del oro y otras riquezas. Ese cristianismo no pudo ser sentido como liberador. Era la religión de los opresores. Esa fue una falla fundamental de la evangelización, por muy bien intencionada que haya estado. Por eso el énfasis en lo doctrinal y racional para la conversión de los «paganos» (término poco feliz, por eso entrecomillado); mejor se hubiera evangelizado a partir de las *prácticas* evangélicas de los cristianos, lo que habría ahorrado la necesidad de destruir los símbolos religiosos.

A. Habíamos comenzado diciendo que la Biblia daba legitimación a las prácticas de extirpación de la idolatría. Este es un punto muy serio, que conviene dilucidar. Es lógico que el hombre religioso piense que *su* Dios (o dioses) sea(n) superior(es) al de otro grupo o pueblo. Desde admitir la existencia de otros dioses para otros pueblos, Israel llegó poco a poco a una afirmación monoteísta que excluía la entidad o existencia de los otros dioses, como en el caso del 2-Isaías⁹ y en textos subsiguientes. Tal afirmación tiene un sentido muy profundo: preservar y afirmar el proyecto-de-Yavé, referido a una sociedad humana no compatible con las de los pueblos vecinos, legitimadas por sus propios dioses. A nivel de discurso, con su componente retórico y querigmático, esa afirmación era impactante para un pueblo sometido tantas veces a proyectos imperiales apoyados por dioses «poderosos» (este epíteto ya es usado en inscripciones del tercer milenio a.C. por reyes conquistadores...).

El discurso religioso hace, sin embargo, un paso más: se ironiza sobre los otros dioses tematizando sobre sus símbolos (estatuas, estelas, representaciones teriofórmicas, astrales, telúricas, etc.). Aquí tocamos el tema crítico de la idolatría, caballo de batalla de toda evangelización no sólo la de los «500 años», y no sólo católica.

El lenguaje de la idolatría tiene sus raíces, y su formulación, en la Biblia. Son conocidos los textos de este tenor que se refieren a los otros dioses:

«Los ídolos de ellos, plata y oro / obra de mano de hombre.
Tienen boca y no hablan / tienen ojos y no ven,
tienen oídos y no oyen / nariz tienen y no huelen.

⁹ Is. 41.24.29; 43,10; 44,8; 45,6b.14.21; 46,9.

Tienen manos y no palpan / tienen pies y no caminan;
ni un solo susurro en su garganta.»
(Salmo 115,4-7, resumido en 135,15-17).

El 2-Isaías desacredita a los fabricantes de estatuas u otros objetos cúl-ticos (Is. 40,19s.; 41,6s.; 44,9-20) y se burla especialmente de los ritos procesionales (46,1-7, vale la pena observar allí el juego de palabras). En una forma más pensada y elaborada, el autor alejandrino del libro de la Sabiduría o el redactor final al menos, discurre sobre la necedad de la idolatría en los cap. 13-15; su eco se siente en Romanos 1,21ss.

No vale la pena multiplicar textos bíblicos que están en la misma línea. Mejor es hacer una reflexión acudiendo a la fenomenología de la religión. Podemos «entender» el lenguaje bíblico como propaganda interna, o sea, como retórico, orientado a convencer a los destinatarios que el proyecto de Yavé es el único válido y que hay que sostener a toda costa. Eso hacía posible «creer» en Yavé en situaciones de crisis como el exilio. El Dios de los oprimidos y de los débiles ha de ser más poderoso, que el de los opresores; si no, no hay esperanza. Y sí es el único, la seguridad es absoluta, con la responsabilidad añadida de dar cuenta del sufrimiento, ya que no se lo puede atribuir a otro Dios. Esa es la desventaja del monoteísmo. La teología expresada en las numerosas «confesiones de los pecados» (Salmo 78 y 106; Nehemías 9,5b-37; Baruc 1,15-3,8; Daniel 9,4b- 19; Esdras 9,6-15) manifiesta y pretende solucionar ese problema.

Pero no podemos «entender» aquel lenguaje burlesco sobre los otros dioses como afirmación dogmática. El culto a Dios se expresa en símbolos, sean éstos palabras o gestos, que necesariamente son parte de nuestra experiencia humana. Aun el místico debe recurrir a esas dos expresiones simbólicas: el «silencio» (*sunya*) es en la India, por ejemplo, el símbolo fundamental de Brahman. Ahora bien, el símbolo verbal o gestual remite siempre a realidades de nuestra experiencia, de donde surge. Que yo diga que Dios camina, ve, oye nuestra oración, se enoja, usa sus manos como artesano o para castigar, que se sienta en su trono o entre los querubines, que anda en carro sobre las nubes (Salmo 68,5; Deuteronomio 33,26); que lo llama «montaña» (Deuteronomio 32,4.15.18.31 .37; Salmo 18,32, etc.) -usando representaciones bíblicas-, tiene el mismo valor simbólico que si lo represento en una estela (como la de Jacob, Génesis 28,18), habitando en un templo o *huaca*, en una estatua, en una gruta, en un árbol, o en lo que sea. Que sean «hechuras» humanas, literarias o escultóricas, nadie duda. Aún los fenómenos o realidades naturales (los astros, las montañas, etc.) son asumidos como símbolos religiosos a través de una «elaboración» humana.

Ahora bien, la diatriba bíblica contra los Dioses, usada profusamente en toda evangelización (no sólo en la de los «500 años»), se basa en una confusión elemental, *que anula el símbolo mismo*. Se confunde el significante con el significado; o en términos más precisos, el segundo sentido del objeto

simbólico con su primer sentido, que *no* es simbólico. Si digo que Dios es «luz» y lo identifico con la luz de una vela, de una lámpara o del sol, lo convierto en una vela o en una lamparita que ha fabricado el hombre, y puedo destruir a Dios...

No creo que alguna vez haya existido un *horno religiosus* tan ingenuo, un inca o un toba tan necios que hayan creído «fabricar» una divinidad al dibujarla en una pared o al hacer una *huaca*. Ingenuos y necios son quienes hacen tal lectura. El objeto simbólico remite a un *segundo sentido* que -como admirablemente expresara P. Ricoeur- es captado «en transparencia» a través del primer sentido, o sea, del *objeto* simbólico, o mejor, del objeto *convertido* en simbólico. Las cosas no son simbólicas de por sí, sino que son elevadas a ese nivel de significación en cuanto expresan una experiencia religiosa que tiene que ver con lo trascendente. Son simbólicas justamente porque son parte de este mundo (un astro, la luz) o fabricadas por el hombre.

Repetimos: el lenguaje bíblico que ironiza los símbolos religiosos de otras culturas es retórico y, si se quiere, querigmático, pero no doctrinal, y nunca puede legitimar una práctica misionera de extirpación de la «idolatría», o sea, de destrucción de los símbolos religiosos. El vocablo mismo de «idolatría» (como el de «paganos») debería desaparecer de nuestro lenguaje teológico. De hecho es ignorado en la fenomenología religiosa. Para el hombre religioso de todos los tiempos y lugares, los «ídolos» no son nunca lo que pensamos que son. Recordemos de paso que también el racionalismo griego se ha burlado de los dioses de la mitología, más cuando ésta contenía representaciones teriomórficas de la divinidad, como en el caso egipcio.

El modelo bíblico de la extirpación de la «idolatría» -que legitimó la destrucción sistemática de todo símbolo religioso y, por tanto, de un aspecto significativo de la cultura de los pueblos autóctonos de América- no está sólo en el lenguaje antes mencionado. Hay que añadir las *prácticas* iconoclastas de Israel, especialmente en la línea del deuteronomista (cf. Deuteronomio 16,21-17,3; 4,19.25; 7,25). Para este intérprete de la historia de Israel, Josías es el gran extirpador de la «idolatría», o sea, de los símbolos de los dioses de otros pueblos, si no del mismo Yavé. Para el cronista, su modelo antecedente había sido Ezequías (2 Crónicas 29-32, esp. 31,1 y cf. 2 Reyes 18,4).

Lo rescatable de la reforma de Josías es su intención de preservar la figura del Dios de Israel como diferente y válida; por eso aquélla no se plantea en términos de idolatría sino de los «otros dioses» (cf. 2 Reyes 2,17; 23,4ss.; cf. también el paradigma de Deuteronomio 7,25 «quemaréis las esculturas de sus *dioses*»). Esta expresión revela el conocimiento del valor simbólico de tales esculturas, como es el caso de la prohibición del decálogo de hacer imágenes *de otros dioses*, no de Yavé (Éxodo 20,3-6; Deuteronomio 5,7-10)¹⁰. Lo otro rescatable, en la tradición deuteronomista, es la exclusión

¹⁰ J.S. Croatto. Ver «La exclusión de los 'otros Dioses' y sus imágenes en el decálogo», en *Revista Bíblica* 48:3 n. 23 (1986) 129-139.

explícita de destruir símbolos religiosos por apetencia del oro (Deuteronomio 7,25 citado, que continúa diciendo «y no codiciarás el oro y la plata que los recubren»), intención frecuente en los conquistadores que «colaboraron» con los misioneros en la extirpación de las religiones originales de este continente.

B. Los descubrimientos arqueológicos de los últimos lustros nos están mostrando que el Israel de la época monárquica -hasta la reforma de Josías o aun después- era mucho más expresivo en su simbólica religiosa y más abierto en su cosmovisión. Señalemos algunos datos:

1. La arqueología constata cada vez más la presencia de símbolos religiosos, especialmente en forma de figurinas o estatuillas, que representan diosas de la fecundidad, o un dios adulto (de pie o sentado como rey, o como guerrero), o jóvenes (el Dios hijo que resucita). En algunos casos se trata de áreas predominantemente fenicias como el caso de Tell Dor, donde Efraín Stern descubrió en 1980 y 1982 *favissae* con un riquísimo lote de figurinas rotas¹¹. Pero los moldes para figurinas cúlticas halladas en Tell Batash (Timna), en territorio judaíta, pertenecen a dos estratos (III, siglo VIII y II, siglo VII) del tiempo de hegemonía judaíta, no ya filistea como en el siglo IX. Los excavadores aluden al arte filisteo¹², o por no reconocer que se trata de la religiosidad israelita, o porque de hecho se trata de modelos filisteos difundidos en Judá.

De cualquier manera, en numerosos sitios indudablemente israelitas de la época del Hierro (c. 1200-600) se han encontrado tales figurinas. Así en Arad, Beerseba, Laquis, Meguido, Ta'anak, Hazor, en Jerusalén (un conjunto del siglo VIII-VII). Por supuesto, hay continuidad con la religión del BR (cananea). El dato sobre Jerusalén es sumamente elocuente, por tratarse del centro yavista por excelencia.

2. Con todo, el descubrimiento más llamativo para muchos desconcertante, es el de Kuntillet Ajrud en la región sinaítica a 90 km al NO de Elat, en un cruce de caminos entre Elat y Qades Barnea, o hacia el Sinaí meridional. El establecimiento es del siglo IX. Aparte del hallazgo de un Bes (Dios protector típico) se identificó, inscrita en un jarrón de depósito, y en letras paleohebreas, esta invocación: «bendito seas por Yavé y por su Aserá»¹³. La lectura es segura, corroborada además por otras inscripciones de Jirbet el-Qom (a unos 15 kil. al O. de Hebron, en territorio de Judá). En Kuntillet Ajrud la expresión aparece más de una vez, por ejemplo:

¹¹ Cf. E. Stern, What happened to the cult figurines? Israelite religion purified after the exile: *BAR* 15:4(1989) 22-29, y 53s.

¹² G.L.Kelm-A.Mazar, «Excavating in Samson's country»: *BAR* 15:1 (1989) 36-49.

¹³ A. Lemaire, «Who or what was Yahweh's Asherah? Startling new inscriptions from two sites reopen the debate about the meaning of Asherah» *BAR* 10:6 (1984) 42-51, cf. p. 44ss.; DA. Chase, «A note on an inscription from Kuntillet Ajrud» *BASOR* 246(1982) 63-67; J.A. Emerton, «New light on Israelite religion. The implication of the inscriptions from Kuntillat Ajrud»: *ZAW* 94 (1982)2-20; P.J. King, «The contribution of archaeology to Biblical studies»: *CBQ* 45 (1983) 1-16, cf. p. 12s.

«Os bendigo de parte de Yavé de Samaria, y de su *Aserá*»¹⁴;
 «Te bendigo de parte de Yavé de Temán, y de su *Aserá*»¹⁵.

Las inscripciones son datadas paleográficamente de principios del siglo VIII¹⁶, de antes de la reforma de Ezequías. Sabemos por los textos de Ugarit que la Diosa Atiratu (en hebreo ‘*Aserá*’) era la consorte de El, el Dios supremo y creador; ella misma es llamada «creadora de los dioses» (*qny ‘ilm*).

¿Qué implicaciones pueden tener estos hallazgos? A Lemaire cree poder probar que no se trata de la diosa cananea/fenicia sino de un nombre común, como otras veces en la Biblia, en que se habla de *la ‘aserá* (los nombres propios no llevan artículo ni, por tanto, sufijos de pertenencia) como cipo, tronco, o tal vez bosquecillo. En el lenguaje bíblico una ‘*aserá*’ puede ser plantada (*nt*’ Deuteronomio 16,21), quemada (*srp*, 12,3), cortada (*krt*, Éxodo 34,13), arrancada (*nts*, Miqueas 5,13), y generalmente está de pie (*md*, cf. 2 Reyes 13,6). Se trata entonces de un objeto vegetal o de madera. Sin embargo, este lenguaje se refiere a los *símbolos* de la diosa, ya que llevan su mismo nombre (nosotros también trasladamos a los símbolos el nombre de lo simbolizado: «un Cristo» de madera, etc.). Por otro lado, las invocaciones mencionadas ponen en el mismo nivel a Yavé y su *Aserá*. ¿Quién puede decir: «que te bendiga Yavé y su cipo»? ¿Y por qué su *Aserá*? ¿Qué tiene que ver con Yavé, si es un símbolo religioso cuyo nombre se asocia inconfundiblemente con el de la diosa cananea/fenicia? Creo que más bien debemos releer los textos bíblicos que aluden a la ‘*aserá*’. Como las estelas (*massebot*) y las esculturas (*pesel / ‘eseb*, etc.) o las pinturas murales o rupestres (*‘eben maskît*, Lv. 26,1), también las ‘*aserá*’ se asocian a *dioses*, cuyos símbolos son (Éxodo 23,24; 34,13-16; Deuteronomio 7,4-5; 12,2-3; como en el primer mandamiento, Éxodo 20,3-6)¹⁷, pero también a *Yavé*, como es el caso de Deuteronomio 16,21: «no plantarás cipo (*‘aserá*) de cualquier árbol *junto al altar de Yavé* tu Dios que construyas». En el relato de la reforma de Josías en 2 Reyes 23, ‘*Aserá*’ es una diosa, tanto como Baal, cuyos símbolos estaban nada menos que en el propio santuario de Yavé (v. 4); el autor le dedica luego un extenso párrafo señal de su importancia:

«Sacó a ‘*Aserá*’ de la casa de Yavé fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, y la quemó en el torrente Cedrón, la redujo a polvo arrojando su polvo sobre la tumba de los hijos del pueblo; derribó las casas de los «consagrados» que estaban en la casa de Yavé, donde las mujeres tejían casas para ‘*Aserá*’» (vv. 6-7).

No es el lugar para explicar esta traducción del texto hebreo (generalmente entendido de otra manera); baste observar que solamente se asocia de una manera especial a *Aserá* con Yavé.

¹⁴ *brkt ‘tkm lyhwh smrn wl ‘srth*.

¹⁵ *brktk lyhwh tmn wl ‘srth*.

¹⁶ A. Leniaire, art. cit. (nota 13) p. 44.

¹⁷ Ver J.S. Croatto, art. cit. en nota 10, p. 131.

Para volver ahora a las inscripciones de Kuntillet Ajrud y de Tell el-Qom, debemos asumirlas como testigos no literarios ni elaborados (como los textos bíblicos) sino directos de una religiosidad todavía no monoteísta, o tal vez sí, si pensamos que lo femenino complementa lo masculino del único Dios Yavé. Estas inscripciones nos dan que pensar.

3. El otro hecho llamativo en la reforma de Josías es la supresión de «los caballos que los reyes de Judá habían dedicado (lit. «habían dado») al Sol en la entrada de la casa de Yavé, cerca de la habitación de Natan-Melek el prefecto¹⁸ que (estaba) entre las dependencias; a los carros del Sol los quemé en el fuego» (v. 11). En las excavaciones de Jerusalén, K. Kenyon encontró fuera del muro de la ciudad un centro cúlctico, con dos *favissae* que guardaban miles de objetos, entre ellos figurinas de la fertilidad y modelos de caballos con un disco entre las orejas (en la frente), sin duda un símbolo solar. Recordemos que Samas es representado en Mesopotamia como auriga. El carro tirado por caballos lo caracteriza, como el becerro se asocia a Yavé¹⁹.

4. El otro hecho arqueológico llamativo se refiere a la época post-exílica. En los estratos correspondientes a la época persa no se han encontrado nunca objetos cúlcticos como figurinas²⁰. Nos referimos a Palestina, obviamente. Tanto las reformas de Ezequías y de Josías como el espíritu deuteronomista triunfaron a distancia con el apoyo de los grupos provenientes del exilio. Las numerosas condenas proféticas de los cultos a otros Dioses, o de sus imágenes o símbolos tienen a menudo un carácter redaccional (relecturas) en los libros de profetas pre-exílicos (cf. Isaías 2,6b.8.18; 17,8; Jer. 10,1-5; Miqueas 5,9-13; Oseas 14,4), pero son muy numerosas en los dos profetas del exilio (cf. Isaías 40,19s.; 41,6s.; etc.; Ezequiel 6,4-6; 7,20; 8,3ss.; 14,3ss.; etc.). La exclusividad de Yavé tiene que afirmarse frente a los dioses poderosos que veneran los conquistadores y opresores de Judá.

C. Pues bien, esta última reflexión nos lleva a otro punto importante, cual es constatar la capacidad que tuvo Israel para integrar en su propia fe la simbólica de otras religiones, haya sido al principio un pueblo conquistador (representación del libro de Josué) o un grupo de campesinos cananeos rebeldes contra sus señores feudales. El cuadro anterior nos advierte que no hubo un yavismo puro, luego contaminado por los cultos y las prácticas de los pueblos contemporáneos; sino que el Yavé de la conquista (si la hubo) tuvo que ser «completado» y hasta actualizado con tantos atributos de los Dioses de las culturas de los pobres, que Israel iba experimentando. El yavista de Génesis 3 critica la fascinación del conocimiento y de la sabiduría de los pueblos vecinos, pero Oseas trata de transferir a Yavé los atributos de Baal, haciéndolo un dios también de la agricultura (Oseas 2,7 con 10), como

¹⁸ *Sarís* suele traducirse por «eunuco» en cuanto funcionario de palacio, pero en realidad es vocablo es la transformación del acádico *sa resi* «el que (está) en la cabeza/al frente (del palacio)», o sea prefecto. Cf. *Ugaritica* III (París 1958) p. 149.

¹⁹ Cf. *BAR* 4:2(1978)95 (resumen de K. Kenyon. *Digging up Jerusalem*. Washington 1974,131 ss).

²⁰ Cf. Stern art. cit. (nota 11) p. 53s.

el Salmo 29 hace de Yavé un dios de las tormentas (Baal). El núcleo retórico del 2-Isaías es la transposición a Yavé de los títulos y representaciones que el *Enúma elis* otorga a Marduc, al Dios de los conquistadores de Judá. En los Salmos 46,5; 48,2-3; 68,5 y otros se describe a Jerusalén o a Yavé con símbolos tomados de las religiones del entorno (ciudad junto aun río; situada en el «extremo norte»; Yavé que «anda en carro sobre las nubes»). Se pueden multiplicar los ejemplos con las fiestas, con los símbolos cosmogónicos (cf. Isaías 51,9s.), etc.

Este fue un proceso inteligente. Para rechazar a los otros dioses, Israel primero los acepta (a lo que parece, bajo la hegemonía de Yavé, el Dios de la experiencia matriz del éxodo) y poco a poco los deja, una vez evacuados de sus atributos y de su fuerza que transfiere a Yavé. Lo mismo hizo con los santuarios cananeos al crear leyendas «yavistas» sobre su origen (como Génesis 28,10ss.) ¿Se hizo algo así en nuestra América? ¿Qué se permitió a Quetzalcoatl, a Wiracocha, a Inti, etc. aportar a la expresión *cristiana* de Dios? En algunos casos, la religiosidad popular ha mantenido modelos o símbolos originarios, pero en lo marginal. Los sacramentos, la misa, la doctrina, han permanecido intactos (como venían de Europa), sin recibir elementos autóctonos. El rito del bautismo, por ejemplo, fue siempre el importado de ultramar. La religión «oficial» no se dejó tocar ni siquiera por símbolos equivalentes. Con tanto prejuicio «idolátrico» y demoníaco respecto de las religiones de aquí, ¿cómo iba a enriquecerse el credo de la doctrina cristiana! En cambio, los intentos más recientes de la llamada «pastoral indígena» en AL van mostrando el poder fecundador de estas religiones respecto a la expresión de la experiencia religiosa en los ritos, en la simbólica, aunque muy poco aún en lo doctrinal (¿por qué?). Esto es posible si el cristiano pasa de creerse evangelizador a sentirse evangelizado. Hermosa tarea para otros 500 años, aunque sea con las migajas que quedan de la gran riqueza religiosa de estos pueblos originarios.

3. Reflexiones finales

1. La evangelización es un *ofrecimiento*, no una compulsión. Y el mejor ofrecimiento se basa en el testimonio; el testimonio, a su vez, es antes una praxis que una proclamación;

2. El nuevo discurso de la fe debe ser elaborado *por los sujetos* que adhieren a la buena nueva del testimonio cristiano, y sólo pueden hacerlo con los símbolos de su propia cultura. Los símbolos religiosos son *culturales*, y por eso no pueden ser universales. Cuando se pretende universalizarlos, se exporta cultura en desmedro del mensaje, y «evangelizar la cultura» puede ser una forma solapada de invasión cultural²¹;

²¹ La fe debe ser inculturada como una semilla que es *enterrada* para germinar y dar fruto. El contacto entre dos culturas produce una aculturación, que es un efecto que no tiene que ver con la evangelización.

3. Cambiar la religión es un hecho muy serio, nada fácil, y a veces desintegrador de la persona o de la comunidad. Tenía razón el profeta Jeremías cuando se preguntaba desconcertado: «pensadlo bien y ved si aconteció cosa tal: si los pueblos cambian de dioses» (2,10). Mejor era transferir a Yavé los atributos de Baal o Marduc, si la realidad lo pedía, que hacerse adorador de aquellas divinidades, desintegrándose de las propias raíces. Era una alienación voluntaria, aquélla; la producida por la evangelización anti-»idolátrica», fue un acto de injusticia para con los aborígenes.

4. De hecho, esta evangelización -aparentemente masiva- muchas veces fue resistida: o por una reconversión a la religión propia²² o adoptando externamente el ropaje cristiano pero manteniendo la cosmovisión autóctona. Muchas figuras de santos, en el catolicismo latinoamericano, son -en el fondo- Dioses originarios con vestidos cristianos²³. Otra manera de resistencia es usar los símbolos del invasor, o sus templos, sus mitos y leyendas, para construir símbolos, mitos, leyendas o lugares santos y fiestas que resultan «propios»: Génesis 5 usa una famosa tradición mesopotamia para elaborar una tradición «propia» sobre diez figuras antidiluvianas; Sirac 44-50 construye una lista de personajes ilustres, que saca de la misma Biblia pero los celebra con lenguaje griego, en la época del climax de la invasión cultural helenística con sus héroes; los primeros cristianos absorbieron la fiesta de solsticio del *dies natalis solis invicti*, convirtiéndolo en la Navidad (diciembre en el hemisferio norte, pero debería ser en junio en el meridional), y trasladando el descanso semanal del sábado al domingo, día del sol.²⁴

5. Muchos celebrarán en 1992 los 500 años de la conquista, del descubrimiento de América (¿un nombre europeo?) o del oro de este continente; muchos otros no podremos celebrarlo, pero sí podremos imaginar utópicamente otros 500 años de evangelización *por los evangelizados...*

José Severino Croatto
Camacua 282
1406 Buenos Aires
Argentina

²² Ver una vez más P. Duviols, p. 176ss., 203sa.

²³ CV. las descripciones de este fenómeno en J. Monast. *Los indios aimaraes* (Cuadernos Latinoamericanos, BA 1972).

El subtítulo es indicador «¿evangelizados o solamente bautizados?».

²⁴ Cf. S. Bacchiocchi, How it carne about: from saturday to sunday: *BAR* 4:5 (1978) 32-40.

OPRESIÓN Y PROFANACIÓN DEL SANTO NOMBRE DE DIOS

Estudio del vocabulario de Am 2,7b

Introducción

Existe una gran unanimidad entre los estudiosos en la identificación de los delitos que el profeta Amós denuncia a Israel en el oráculo que dirige en su contra (Am. 2,6-16; concretamente en 6b-7a.8); se trata de injusticias sociales que representan transgresiones concretas de la ley de Israel¹. Tal unanimidad desaparece al interpretar la segunda mitad del v. 7: «Un hombre y su padre van donde la (misma) muchacha para profanar el nombre del Señor». Han sido varias las especificaciones que se le han dado a este delito; las detallaremos más adelante. Lo dicho nos basta por ahora para precisar el particular interés que tenemos: tratar de aclarar cuál es el pecado que el profeta echa en cara a Israel con la acusación arriba citada.

Antes de entrar en materia, presentamos algunos datos sobre la época, la persona y la obra del profeta; para ello seguiremos los comentarios de Alonso-Sicre² y de Soggin³.

El tiempo de Amós

La noticia que trae Amós en 1,3: «... por los tres crímenes de Damasco y los cuatro...» se coloca posiblemente en la primera mitad del siglo VIII. Los arameos (Damasco) son liberados de los asirios por un ataque que viene del norte: el reino de Urartu (la actual Armenia); entonces invaden los territorios

¹ Cfr. ALONSO SCHOEKEL, L.-SICRE D., J.L., Profetas, Comentario, Vol. II, Ed. Cristiandad, 1987, p. 966; SOGGIN, J.A. II profeta Amos. Traduzioni e commento. Breda. Paideia Ed., 1982. p. 73-76; WOLFF. H.W. Joel und Amos, Neukirche, 1969, p. 200-203.

² Cfr. op. cit., p. 951-959.

³ Cfr. op. cit., p. 13-37.

transjordánicos de Israel (Galaad), durante el segundo cuarto de siglo (775-750 a.C.)⁴. La situación en que queda Israel es calamitosa, pero a comienzos del siglo VIII comienza a mejorar cuando Joás reconquista las ciudades que les habían sido quitadas y vence a Judá. Con Jeroboam II el reino del norte alcanza gran prosperidad y bienestar: expansión del territorio, aumento del comercio.

Al mismo tiempo se produjo una gran descomposición social: dura situación de las personas modestas, un Estado casi indiferente ante ello, grandes diferencias entre ricos y pobres, usura y abuso por parte de los prestamistas que exponían a los pequeños agricultores a la hipoteca, al embargo y a la esclavitud. De esta forma los ricos iban aumentando sus lujos, mientras los pobres iban quedando cada vez en peores condiciones.

A lo dicho anteriormente se unía la corrupción religiosa: cultos magníficamente provistos convivían con la desatención a la pureza de la religión. Se llegó a fomentar cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Muchos santuarios eran abiertamente paganos. La historia de salvación que Dios había hecho con el pueblo no era más que un remoto recuerdo en las celebraciones litúrgicas, carente de influjo en la vida diaria. En esta situación contradictoria y conflictiva aparece Amós.

La persona del Profeta

No existen muchos datos seguros sobre Amós. Sabemos que nació en Tecoa, pequeña pero importante ciudad al sur de Jerusalén. Su profesión era la de pastor y cultivador de sicomoros. Si los rebaños eran suyos, era, según la primera profesión, un pequeño propietario de aquellos económicamente seguros e independientes de terceros; en el caso contrario, habría sido un asalariado y pertenecería más bien a la clase humilde y pobre⁵. La segunda profesión lo obligó a frecuentes viajes al Mar Muerto y a la Sefelá, donde se cultivaban los sicomoros: por ello era una persona muy informada sobre la situación social, política y religiosa de Israel y de sus vecinos.

Amós, antes de ser llamado, no reunía los requisitos para ejercitar la profesión profética en el santuario de Betel: no era profeta ni pertenecía a una escuela profética. Sin embargo, Dios lo envía a profetizar a Israel. Su vocación puede ubicarse entre los años 760-750.

El Mensaje del Profeta y su Obra

El leitmotiv del libro de Amós es el derrumbamiento de Israel. Así lo muestran en forma progresiva las visiones (7,1-9). Pero el profeta no sólo anuncia el castigo sino que explica a la gente sus motivos: el *lujo* de la clase

⁴ Cfr. SOGGIN, p. 13-15.

⁵ Cfr. ALONSO-SICRE, op. cit., p. 952, nota 4.

alta (cfr. 3,15; 6,4-6a); las *injusticias* (cfr. 6,6b; 3,10; 8,4.5b; 5,7). *El falso culto a Dios*. Los israelitas pensaban que semejante situación era perfectamente compatible con una vida religiosa; pero Amós les echa en cara que las peregrinaciones, las ofrendas y los holocaustos, que no se apoyan en el derecho y la justicia sólo sirven para aumentar el pecado (cfr. 5,21-44). La otra acusación profética es la *falsa seguridad religiosa*: la elección divina a «pueblo del Señor» la consideraban como un privilegio de inmunidad ante las desgracias (cfr. 9,10). Amós, en cambio, recuerda a los israelitas que el don del Señor es motivo de mayor responsabilidad ante él y ante los demás.

Para Amós existe sólo una esperanza de salvación: buscar a Dios (5,4-6), hacer el bien y practicar la justicia (5,14-15). Pero el pueblo no escucha el consejo, y así el castigo se hace inevitable. Sin embargo, la última palabra de Dios no es de ruina y destrucción (cfr. 9,11-12.13-15).

Este mensaje profético se presenta en el libro de Amós a través de un material muy heterogéneo, organizado según dos criterios principales: contenido y palabras de enlace. Este podría ser un esquema del contenido del libro:

- Oráculos contra las naciones (c. 1-2).
- Oráculos contra Israel (c. 3-6; 8,4-14; 9,7-10).
- Fragmentos de un himno (4,13; 5,8; 9,5-6).
- Cinco visiones (7,1-9; 8,1-3; 9,1-4).
- Oráculos finales de salvación (9,11-15)⁶.

El Oráculo Contra Israel (2,6-16)

Con esta perícopa culmina la primera sección del libro⁷, compuesta por siete oráculos contra naciones extranjeras y uno contra Israel. Tanto las palabras introductorias como el contenido dan unidad a esta primera sección:

«Así dice el Señor...

por tres delitos y por el cuarto...» 1,3.6.9.11.13.

2,1.4.6⁸.

En cuanto al contenido, se utiliza siempre el esquema: Acusación de pecados + anuncio del castigo + fórmula conclusiva P.e. Am. 1,13-15: Acusación de pecados, v. 13. Anuncio de castigo. v. 14-15a. Fórmula conclusiva, v. 15b.

El oráculo contra Israel comienza en 2,6, con las mismas palabras que los anteriores; termina en el y. 16 con la fórmula «oráculo del Señor»⁹ lo que vsigue en 3,1ss. tiene su propia fórmula de inicio: «Escuchad esta palabra que

⁶ Para una visión de la estructura global del libro y de los principales problemas que plantea, cf. ALONSO-SICRE. op. cit., p. 957-959; Ver también MARKERT, L., Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. BZAW 140 Berlín-New York (1977). Con respecto a la formación del libro ver WOLFF, op. cit., p. 129-138.

⁷ Cfr. ALONSO SCHOEKEL, L.-SICRE. J.L., Profetas, 957-958.

⁸ Ib.

⁹ Esta fórmula está también en el v. 11, pero acá no señala el fin del oráculo, pues lo siguiente (12-16) pertenece a la misma temática de 10-11.

comunica el Señor...»; la fórmula numérica «por tres y por cuatro» no se menciona más; se da inicio así a otra sección.

Leyendo nuestro texto tenemos la impresión de que todos los oráculos anteriores están en función de él. El auditorio reconoce las afirmaciones hechas por Amós, quedando así obligado a aceptar la acusación profética: El Señor castigará también la culpa suya, como lo ha hecho con los otros pueblos¹⁰.

Los Pecados de Israel

El oráculo contra Israel es entre todos los oráculos el que más desarrolla la denuncia de los pecados y el anuncio del castigo. Los delitos que enumera son:

- 6b. Venden al inocente por dinero, 1
- al pobre por un par de sandalias, 2
- 7a. Revuelcan en el polvo al desvalido, 3
- tuercen el proceso del indigente, 4
- 7b. Un hombre y su padre tienen relaciones con la misma muchacha, 5
- 8a. Duermen sobre prendas entregadas en fianza, 6
- 8b. Beben vino de multa, 7¹¹.

La acusación hecha en 7b se encuentra en medio de delitos contra la justicia social, referidos a procesos legales los primeros (6b-7a), agravados por circunstancias cúlticas los segundos¹².

Con la tercera acusación se echa en cara a Israel un preciso delito. Algunos ven acá una denuncia de la prostitución sagrada¹³; otros prefieren considerar el delito como abuso de tipo sexual contra la criada de una familia¹⁴. Wolff ve en la muchacha afectada a la prometida del hombre y, por tanto, a la nuera de su padre; en consecuencia cree que se trata de una radicalización de la estipulación de Lev. 18,15: «No descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mujer de tu hijo; no descubrirás su desnudez»¹⁵.

Las posibilidades de interpretación del delito denunciado en Am. 2,7b son diversas y de diferente índole: o cultural o moral. Con este estudio

¹⁰ Cfr. SOGGIN, op. cit., p. 77.

¹¹ Cfr. SICRE, J.L. *Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad. Madrid 1984, p. 103-104. Siguiendo a Rudolph, Siere descubre 7 culpas en 6b-8 y 7 consecuencias del pecado en 14-16, subrayando la intencionalidad del profeta.

¹² Ib. Para una determinación legal de los delitos denunciados en el contexto de la legislación de Israel ver SOGGIN, JA., op. cit., p. 73-76; WOLFF, H.W., op. cit., p. 200-203; HARPER, W.R., *Amos and Hosea*, Commentary, I.C.C., T.T. Clark, Edinburg, 1965, p. 48-51.

¹³ SNAITH, N.H. *Amos*, London, 1954-56, p. 43; SOOGIN, op. cit. p. 75; BARSTAD, H.M. muestra la gran improbabilidad de que sea ese preciso delito el denunciado por Amós (cfr. *The religious polemics of Amos*. Studies in the preaching of Am. 2,7b-8... SVT 34. Leiden (1984), p. 24-29.

¹⁴ VAN HOONACKER, A. *Notes d'exégèse difficiles d'Amos*. RB NS 2 (1905), p. 164-165.

¹⁵ Cfr. op. cit., p. 202-203.

pretendemos precisar, hasta donde sea posible, qué tipo de pecado denuncia Amós y cuál es el significado y el alcance de esta tercera acusación contra Israel. Para ello estudiaremos el vocabulario de este medio versículo.

Método

La herramienta fundamental para el tipo de estudio que queremos hacer son las concordancias a la Biblia Hebrea. Los pasos que di son los siguientes:

1. Establecer las palabras a investigar: «hombre», «padre», «ir a», «muchacha», «profanar», «santo nombre».

2. Investigar cada una de estas palabras en todas las veces que aparece en la Biblia sería un trabajo demasiado dispendioso y sin resultados significativos para lo que pretendemos. Por ello se impone hacer una primera reducción del campo a investigar tomando como unidades algunos conjuntos de palabras o expresiones: «Un hombre y su padre», «para profanar mi santo nombre». Las palabras restantes se estudian individualmente.

3. Hacer una segunda reducción del material mediante una lectura de las citas donde se encuentran estas frases o palabras atendiendo al contexto. Dejo de lado las cifras que presentan un contexto completamente diferente al de nuestro texto.

4. Lectura analítica de las citas establecidas como pertinentes para nuestro estudio. El análisis se hace con base en dos parámetros: El contexto en que se encuentra y la forma (si es verbo, conjugación, tiempo, persona, número; si es sustantivo, género, número, estado). Después de cada análisis se procede a anotar las observaciones que suscita el estudio realizado: significado de la palabra, identificación de la persona que designa la palabra, si es el caso, etc.

5. Estudiadas todas las citas de una palabra o frase, proceder a sistematizar la información obtenida y a sacar conclusiones.

6. Terminado todo el análisis, considerar el conjunto para comprender mejor el sentido de cada una de las unidades analizadas y lograr una conclusión global, que toma en consideración las relaciones mutuas de las palabras estudiadas.

Estudio del Vocabulario

El versículo 7b tiene dos partes:

- La acusación: «Un hombre y su padre van donde la muchacha...»

- La consecuencia de la conducta: «para profanar mi santo nombre».

Seguimos esta división en el análisis que hacemos a continuación.

1. La acusación

La acusación consta de dos términos relacionados por medio de un verbo. El primer término es *un hombre y su padre*; el segundo la *muchacha*. El verbo que los relaciona es *ir a* en imperfecto 3a. persona plural.

1.1. Un hombre y su padre

Esta expresión no se encuentra en ningún otro lugar de la Biblia hebrea. Tampoco la expresión similar «un hijo y su padre». Estudiemos, entonces, los textos en los cuales los dos sustantivos están en alguna forma relacionados: Lev. 19,3; 20,9; Deut. 23,1; Ez. 22,11.

En estos textos la palabra «hombre» se refiere siempre a cualquier hombre en cuanto «hijo». Sólo una vez es usada para «padre» (Ez. 22,11).

«Hombre» relacionado con su padre está en contextos jurídicos que hacen referencia a la familia, en dos ocasiones diferentes: para promulgar normas válidas para todos, o para constatar una transgresión generalizada de algunas normas.

Concluimos, pues, que la expresión de que nos ocupamos en Am. 2,7b detecta un fenómeno bastante difundido y no algo que ocurre raramente en Israel. La expresión, sin embargo, agrega algo nuevo: la comunión en el pecado se da también en el seno familiar y no sólo en el ámbito social externo a él¹⁶.

1.2. Joven, muchacha

En los diferentes textos en que aparece la palabra nos interesa considerar tres puntos: la forma (singular, plural, con o sin artículo), el contexto en que se encuentra y la persona a la que hace referencia. Los textos que hemos tomado en consideración son los siguientes:

| | | |
|---|----------------------------------|--|
| Pentateuco. Total: 23 | | |
| Génesis: 24,14.16.28.55.57.61 Total: 9 34,3.3.12 | Éxodo: 2,5 Total: 1 | |
| Deuteronomio: 22,15.15.16.19-21.23-29 Total: 13 | | |
| Libros Históricos. Total: 12 | | |
| Jueces: 19,4-6.8 Total: 5 21,12 | 1 Samuel: 9,11 Total: 2 25,42 | |
| 1 Reyes: 1,2.3.4 Total: 3 | 2 Reyes: 5,2.4 Total: 2 | |
| Profetas. Total: 1 | Sapienciales. Total: 4 | Narraciones. Total: 16 |
| Amos: 2,7 | Job 40,29 | Ester 2,3.4.7.8.9.9 Total 9 12.12.13.4.4.16 |
| Total: 57 | Prov. 9,3 27,27 31,15 | Ruth: 2,5.6..22.23 Total: 7 3,2 4,12 |

¹⁶ Cfr. SOGGIN, II profeta Amos, 75; BARSTAD, The religious polemics, 18.

Dirijo la atención al uso del artículo y del sufijo posesivo, pues por medio de ellos la palabra «joven, muchacha» refiere a una persona en particular, ya mencionada en el contexto, o especificada por otros medios de calificación como sustantivos o adjetivos.

Las determinaciones que se hacen mediante el artículo o los sufijos las podemos clasificar así:

1.2.1. Determinación personal: una persona precisa, llamada por el nombre (Rebeca: Gén. 24,14.16.28.55.57; Dina: 34,3.12; Noemí, Rut 2,5; 4,12).

1.2.2. Determinación impersonal:

1.2.2.1. Funcional:

- Función social y/o familiar: «Doncellas» (Gén. 24,61; Ex. 2,5; 1 Sam. 25,42: «sus doncellas» en plural, sin artículo, pero determinado por el sufijo). «Criadas y sirvientas» (Prov. 9,3; 27,27; 31,15). «La concubina»: Jue. 19,4-6.8-9: en singular; «hijas jóvenes», en plural, sin artículo, pero con sufijo masculino de segunda persona sing. (Job 40,29). «Criadas» (Rut 2,8.22).

- Función narrativa: «la jovencita», sin ninguna otra determinación o identificación que el rol que cumple en el relato (2 Re. 5,4), o su procedencia (v.2).

1.2.2.2. De estado: «la joven» (1 Re 1,4); se trata de la muchacha virgen del v. 2. También Est. 2,9.13.

1.2.3. Determinación casuística o jurídica: importa una determinada joven (esposa, prometida, virgen, o no) en cuanto representa un determinado caso jurídico que contempla la ley (Dt. 22,15-16; 19-21; 22,23-27; 28-29).

Sintetizando, las aplicaciones de «muchacha» en la Biblia son:

- Doncellas.

- Criadas o sirvientas.

- Concubina (sólo si se especifica como tal).

- Hija joven.

- Joven, muchacha, sin ninguna otra especificación personal.

- Joven virgen, casadera.

- Joven o muchacha, dentro de un contexto jurídico donde ella está implicada directamente, bien sea como culpable de un delito o como víctima inocente de una difamación o de una humillación.

El sentido de «muchacha» en Am. 2,7b

Las aplicaciones anteriormente constatadas nos dan algunas pistas para identificar la joven. Definámoslas en forma negativa, excluyendo, a manera de hipótesis, las siguientes aplicaciones: las «Doncellas», ya que éstas

siempre están en referencia a alguna joven o muchacha como grupo acompañante, caso que no es el del texto de Amós. La «concubina», pues en Amós «muchacha» no hace ninguna referencia a otra mujer anteriormente señalada como tal (como en Jue. 19,4-9). «Hija joven» tampoco queda entre las posibilidades de identificación de la muchacha por falta de otras referencias en el texto.

Quedan entonces dos posibilidades: «criada»: una mujer determinada por su función socio-familiar. «Joven virgen casadera»: una mujer determinada por su estado personal. Para llegar a una conclusión, veamos primero las diversas opiniones de los exegetas¹⁷.

Prostituta cúltica: Am. 2,7b es una crítica a la religión del momento. Jóvenes y viejos iban al santuario donde la prostituta del templo, fuese donde la misma o donde otra, no importaba cuál¹⁸.

Prostituta: Así la identifican Hempel¹⁹, y Sellin²⁰.

Criada: Van Hoonacker²¹ prefiere este sentido puesto que las palabras siguientes: *para profanar mi santo nombre*, no indican que la denuncia profética haga relación a un culto religioso. Padre e hijo abusan de ella sexualmente. Markert²² es de la misma opinión de Van Hoonacker, pero para él no se trata de abuso sexual, sino de abuso genérico de personas humildes.

Joven en edad de casarse. La palabra designa una mujer joven, sin ulteriores especificaciones²³.

La primera identificación no es muy probable, pues la palabra hebrea usada para prostituta cúltica es qedeshâ. «Muchacha» nunca aparece en un contexto que tenga que ver con esta actividad cultural la cual, por otra parte, no era una costumbre muy difundida en el Medio Oriente Antiguo²⁴.

Para «prostituta» hubiera sido más normal usar el término *zqnb*. «Muchacha» nunca designa una prostituta ni está en un contexto que tenga que ver con la prostitución. Sería este caso de Amós el único en la Biblia donde la palabra que estudiamos sea usada para una meretriz sin ninguna especificación explícita. Además, la condena de la prostitución no encajaría bien en el contexto²⁵.

No hay ninguna indicación en el contexto que haga pensar en la designación de una criada con la palabra «muchacha». En ese caso la Biblia utiliza otros términos²⁶.

¹⁷ Un completo elenco de las posibilidades de identificación de «muchacha» y de los autores que las sostienen se encuentra en SICRE. J.L. Con los pobres. 110.

¹⁸ Cfr. SAN TH, Amos, 43. Para SOGGIN el artículo indica con toda probabilidad que se trata de la prostituta sacra.

¹⁹ HEMPEL J. Das Ethos, 168.

²⁰ Das Zwoelf, 207.

²¹ Van Hoonacker, Notes d'exégèse. 164-165; cfr. SICRE. Con los pobres. 111.

²² Struktur. 75.

²³ Cfr. WOLFF, Joel und Amos.

²⁴ Cfr. BARSTAD. The religious polemics, 24-29; él identifica a la muchacha como una mesonera de la... cfr. 33-36.

²⁵ Cfr. SICRE, Con los pobres, 111.

²⁶ Cfr. WOLFF, Joel und Amos. 202; MARKERT, Struktur, 29. Nuestra argumentación tiene un limite: na'ar es utilizado para designar criados (cfr. Gén. 18,7; 19,4; Ex. 2,6).

Na' arâ se refiere a una joven muchacha²⁷, Esta interpretación se ciñe más al texto y cuadra muy bien con el contexto; por otra parte ése es el significado primario de la palabra y no es necesario suponer otros datos sobre la joven. Lo que la especifica es la relación sexual que padre e hijo establecen con ella, denotando así que se trata de una joven casadera.

El prefijo de la palabra «muchacha» es un caso de artículo genérico²⁸. La acusación tiene carácter general; no hay una determinación anterior de la joven que justifique el retomarla posteriormente con el uso del artículo. «La-muchacha» cobija a cualquier muchacha casadera y en este sentido cumple acá la función de sustantivo colectivo²⁹.

1.3. «Ir donde» (*halak 'el*): Tener relaciones sexuales con...

El verbo designa relaciones sexuales. La base lingüística de este uso es la fuerte relación metonímica entre dos conceptos correlativos: «ir a o donde» y «venir a o donde»; este último es frecuentemente usado en la Biblia para las relaciones sexuales³⁰. En Am. 2,7b el tiempo del verbo es imperfecto: indica el aspecto frecuentativo de la conducta.

Conclusión sobre la acusación

¿Quiénes son los implicados en la acusación? ¿Cuál es la conducta que denuncia Amós?

Un hombre y su padre, como hemos visto, es una expresión que indica la generalización de la conducta de Israel. La denuncia señala que la institución familiar está incluida en la perversidad del delito: el padre, en lugar de concebir al hijo por el camino de la justa ley de Israel, se convierte en su cómplice. El abuso de padre e hijo privan a la joven muchacha de la posibilidad de casarse y de formar una familia.

El abuso cometido es de tipo sexual. Pero lo grave de la conducta de padre e hijo reside en las resonancias sociales que tiene: el versículo de Amós es muy cercano al caso tratado en Deut. 22,28-29, estipulación legal que prevé un castigo para el violador de una joven virgen: tomar la joven como esposa, sin ninguna posibilidad de poderla repudiar después. Con esto la ley protege por una parte, la persona de la joven víctima humillada y le garantiza una posibilidad de formar una familia y tener hijos. Por otra parte, defiende la institución matrimonial, clave para la existencia del pueblo.

En Amós padre e hijo se asocian en el abuso de la joven, importándoles

²⁷ Cfr. WOLFF, *Ibid*; MARKERT, *Struktur*.

²⁸ SNAITH, *Amos*, II, 43; no hay necesidad de introducir la palabra «misma», así mismo MARKERT, *Struktur*, 79. BARSTAD considera que no hay ningún error gramatical al traducir «la misma», pero es motivado más por el deseo de agravar la ofensa sexual (*The Religious polemics*, 18).

²⁹ WOLEF, *Ibid*; VAN HOONACKER, *Notes d'exégèse*, 164, interpretan el artículo en el sentido de «misma».

³⁰ Cfr. Gén. 16,2; 30,3; 38,8; 2 Sam. 16,21. Cfr. BRONZNICK, *More*, 98-99, WOLF y SILLEN le dan el sentido de relaciones sexuales (*Geschlechtlich verkehren*).

poco la suerte de la muchacha³¹. Wolff afirma que en esta denuncia del profeta habría una radicalización de Lev. 18,15³², pero para ello es necesario suponer una historia y una secuencia temporal a las cuales el texto de Amós no hace ni la más mínima referencia³³.

La joven de nuestro texto representa otra categoría social de personas que sufren la opresión. Al ser víctima del abuso cometido con ella, queda humillada³⁴, lo cual entra muy bien en el contexto del oráculo contra Israel donde se indican las diversas personas que son oprimidas y tratadas injustamente.

2. La consecuencia de la acusación: *para profanar mi santo nombre*

La frase final³⁵ está compuesta por tres elementos: preposición, verbo (*profanar*), objeto (*mi nombre santo*). Nos interesan los dos últimos, usados especialmente en el Levítico y Ezequiel con la misma función sintáctica. Estos son los textos tomados en consideración para el estudio³⁶:

| Total | Levítico | Ezequiel |
|----------|----------|----------|
| 11 | Total: 6 | Total: 5 |
| Positivo | 18,21* | 36,20 |
| | 19,12* | 21 |
| | 20,30 | 22 |
| | | 23 |
| Negativo | 21,60* | 20,39 |
| | | 22,2 |
| | | 32 |

Los textos de Levítico exhortan a no profanar el nombre del Señor o advierten que una determinada conducta tiene como consecuencia tal profanación. Los sujetos implicados son los hijos de Israel en general y los sacerdotes y sumo sacerdote en particular.

Los hijos de Israel son sujetos en dos contextos:

1. Normas morales: conyugales 18,21; no jurar 19,12

2. Cultural: no dar los hijos a Mólek (20,3, donde se incluye el forastero como destinatario de esta norma); normas referentes a los animales sacrificados (22,32).

³¹ La conducta de padre e hijo contrasta con la de Jamor y Siquem; éste humilla a Dina, que se la dé como esposa para su hijo Siquem (cfr. Gén. 34, texto que presenta semejanzas de vocabulario con Am. 2,7).

³² «No descubrirás la desnudez de tu nuera».

³³ El padre, ya casado, se habría entrometido en la relación amorosa de su hijo convirtiendo así a la joven en objeto de gratificación de placeres prohibidos. El hijo quedaría entonces obligado a casarse según la ley del Deut. 22,28; por ello, y radicalizando la ley del Lev. 18,15, las relaciones con la joven le están prohibidas al padre (cfr. Joel und Amos, 201).

³⁴ En Deut. 22,29 y en Gén. 34,2 (historia de Dina) se utiliza la raíz n'r para indicar el efecto de la acción de los violadores en las jóvenes.

³⁵ La preposición «para» es generalmente usada para indicar finalidad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que finalidad y consecuencia son dos conceptos muy cercanos. El uso se «para» no señala necesariamente la intención que tiene el agente de una acción.

³⁶ Señalamos con el asterisco los textos que presentan una variación de la expresión: (sm 'lhym en vez de sm qdsy).

Los sacerdotes son sujetos sólo en contexto cultural: normas personales que se deben tener en cuenta en razón del oficio cultural que desempeñan (21,6); normas con respecto a la participación en los manjares sagrados (22,2).

La expresión *profanar mi santo nombre* es usada preferentemente en contexto cultural en el Código de Santidad (4 de 6 veces). Pero cuando los implicados son todos los hijos de Israel el contexto puede ser moral. La expresión no remite necesariamente a lo cultural.

Me detengo en los dos textos de Ezequiel por ser muy interesantes para nuestro estudio.

2.1. Ez. 20,39: (*y mi nombre santo no profanaréis más*)

La casa de Israel ha realizado una profanación «con sus ofrendas y sus ídolos». Se trata de una profanación cultural.

El contexto inmediato es cultural: idolatría por servir a otros dioses. Pero éste está enmarcado en un contexto más amplio: el de la historia salvífica de Dios con su pueblo. Detengámonos un poco en el conjunto del capítulo 20.

Dios manifestó su nombre cuando eligió a Israel y juró sacarlo de Egipto para conducirlos a la tierra prometida (20,5-6)³⁷. El Señor *evita la profanación de su nombre*, refrenando su cólera ante las infidelidades del pueblo, y lleva a cabo lo que había jurado. Así lo hace en diversas ocasiones: cuando estaba aún el pueblo en Egipto (v. 7-12), en el desierto (v. 13-14)³⁸ y, finalmente, al constatar la generalizada falta de observancia de las normas y los mandamientos que da al pueblo (v. 21-22).

Dios lleva a cumplimiento sus promesas *para que su nombre no sea profanado*: lo hace en atención a su nombre; y lo realiza a pesar de la rebelión de los padres de los israelitas (v. 27-29). El Israel al que se dirige el profeta es semejante a sus padres rebeldes (v. 30-31). El Señor no puede soportar esta situación; entonces anuncia solemnemente una nueva intervención suya, a la manera del éxodo (v. 33-37)³⁹. Es esa intervención de Dios la que evitará que la casa de Israel siga profanando su santo nombre.

En contraste con la acción divina, el pueblo profanó con sus rebeldías el *nombre santo* en medio de los pueblos en que fue dispersado, lejos de la tierra prometida, actuando como agente contrario y anulador de la acción del Señor al dejar de habitar la tierra que él le había dado.

En la profanación del nombre santo del Señor está implicada toda la historia de Israel: por una parte la acción de Dios en favor suyo; por otra, su conducta rebelde que consiste en la desatención de las normas y los mandamientos del Señor. Lo que está en juego en la profanación del nombre

³⁷ Cfr. Ex. 6,2-8. El Señor no se manifestó por su nombre a los padres, pero los hijos de Israel conocerán que El es Yahweh en su acción liberadora de la esclavitud de Egipto.

³⁸ Cfr. Ex. 15-17.

³⁹ El vocabulario remite a la salida de Egipto. El paso del Mar Rojo por acción poderosa de Dios «con ulano fuerte y brazo extendido», al período del desierto y a la alianza y, finalmente, al retorno a la tierra de Israel, realizado por Dios para su pueblo. v. 40.

de Dios es la revelación misma de Dios como Yavé, es decir, la identidad divina. Por ello Dios sigue adelante con el cumplimiento de sus promesas.

2.2. Ez. 36,20-23: *Oráculo de restauración*

Estos versículos pertenecen todos a un mismo contexto (36,16-38) y el sujeto del verbo «ir» es siempre la casa de Israel o los israelitas.

Los israelitas en el destierro han dado ocasión a los otros pueblos para que éstos hablen contra Yavé. Un punto concreto ofrece esa oportunidad:

han tenido que salir de su tierra (36,20). Así Israel ha profanado el nombre santo del Señor, quien aparece ineficaz ante las naciones.

El Señor, en consideración a su *santo nombre* profanado por Israel (36,21), anuncia una nueva acción en favor del pueblo (36,22) insistiendo en el fundamento de dicha intervención y en la profanación cumplida por el pueblo: *No hago esto por consideración a vosotros, Casa de Israel, sino por mi santo nombre, que vosotros habéis profanado entre las naciones donde fuisteis.*

La nueva acción divina es totalmente opuesta a la del pueblo: el Señor va a *santificar* (36,23). Paradójicamente el pueblo se convierte en instrumento de esa acción santificadora de su nombre en la cual los pueblos reconocerán que el Señor es Dios.

Dios lleva a cabo la santificación de su nombre en la reconducción de Israel a su tierra, precedida también por una novedosa alianza⁴⁰: un corazón nuevo, un espíritu nuevo, corazón de carne en lugar del de piedra. La meta no es sólo el regreso a la tierra, sino el hacer que Israel camine y se conduzca según las normas y mandamientos que el Señor dio al pueblo en el Sinaí.

La profanación del nombre santo, en Ezequiel, si bien se expresa y realiza en términos y acciones culturales, no se agota allí. Tales acciones son concreciones de una global infidelidad a las normas y mandamientos del Señor, en la cual lo cultural y lo moral están incluidos.

Con el uso de *profanar mi santo nombre*, el profeta remite a todo el contexto de la revelación y manifestación del nombre de Dios en la historia del pueblo de Israel, y muy específicamente a los grandes temas de la Salvación: Promesa, elección, liberación de Egipto, Alianza, Tierra. La profanación significa negación de todas estas realidades. La santificación consiste en la restauración y renovación de las mismas.

Profanar mi santo nombre en Am. 2, 7b

El contexto en que se encuentra la frase final de nuestro texto es de denuncia de los delitos de Israel. Este contexto anticipa los textos de Ezequiel, en los cuales el profeta hace un recuento de todas las infidelidades del pueblo⁴¹. Los sujetos que cometen estos pecados o rebeldías son en

⁴⁰ Como la Alianza del Sinaí precede a la entrada en la tierra prometida.

⁴¹ Cfr. Ez. 20.

ambos profetas los israelitas en general, representados en nuestro texto por *un hombre y su padre*.

Algunos estudiosos ven en las palabras *para profanar mi nombre santo* una indicación clara del carácter cúlrico de la conducta anterior⁴². Otros, en cambio, desechan radicalmente esta posibilidad y afirman que no tiene la menor relación con el culto⁴³.

Como vimos en el análisis de «muchacha», la conducta denunciada en nuestro versículo no es de tipo cultural sino de carácter social y moral; es un comportamiento que afecta la persona de una joven y sus posibilidades de casarse y formar una familia, la cual es en Israel un núcleo definitivo para la instrucción y formación de la Ley, para el traspaso de las tradiciones más importantes del pueblo. La familia garantiza el traspaso de la tierra de generación en generación, con lo cual el Israel de todos los tiempos podrá experimentar en forma concreta los beneficios de la salvación que el Señor ha realizado por su pueblo a lo largo de los siglos.

No resulta extraño encontrar en nuestro texto la expresión *profanar mi santo nombre*; cualquier acto que esté en contradicción con Dios lo profana⁴⁴ y niega la identidad, tanto del pueblo como de Yhwh. En este sentido las palabras finales del versículo remiten a actividades culturales y morales al mismo tiempo. En nuestro texto hacen referencia a la conducta anterior pero, como calificación de un comportamiento injusto con la consecuencia de la profanación del nombre santo, no se agota en ella solamente, sino que se refiere a todas las transgresiones anteriores⁴⁵. Todos los delitos son graves, no sólo porque constituyen faltas concretas contra casos estipulados legalmente, sino porque son contrarios al núcleo central de la existencia de Israel (Elección y Alianza)⁴⁶ y representan obstáculos para la revelación de Dios.

Conclusión

En las personas de un hijo y su padre, Amós acusa a Israel de comportarse rebeldemente, incluso en el seno familiar. La víctima de estas dos personas es una joven muchacha. Padre e hijo la humillan sosteniendo con ella relaciones sexuales. La joven es terriblemente pisoteada: con tal acción los dos hombres quitan a la muchacha las posibilidades de casarse y de formar una familia, asunto de primera importancia para la mujer israelita. Por otra parte el padre, al ser cómplice de su hijo en una conducta contraria a la justicia, pervierte completamente su función de guiar a la familia por los senderos de la ley. Amós denuncia la corrupción del *ethos* familiar⁴⁷.

⁴² Snaith, Amos, 44; Wellhausen; en forma más matizada también Barstad, *The religious polemics*, 19-21.

⁴³ Cfr. Van Hoonacker, *Notes d'exégèse*, 164-165.

⁴⁴ Cfr. Harper.

⁴⁵ Así Harper, Van Hoonacker, *Les douze*; Rudolph.

⁴⁶ Cfr. Rudolph, Joel, Amos.

⁴⁷ M. Fendler, *Zur Sozialkritik*, 32-53.

Esta conducta y todas las anteriores se levantan contra la obra de Dios: El Señor ha «creado» el pueblo liberándolo de Egipto y dándole sus estatutos y, las normas necesarias para existir como pueblo de Dios y para experimentar al Señor como el Dios de Israel. En otras palabras, Yhwh ha revelado su propia identidad como Dios de Israel al darle al pueblo la suya propia. Así ha manifestado su nombre y lo ha santificado. Conculcarlos, como lo ha hecho Israel, significa atentar contra sí mismo y contra el Señor. La conducta de Israel es una profanación del nombre santo de Dios. Este es el profundo significado de las denuncias de Amós.

La denuncia de 7b encaja perfectamente en el contexto de todo el oráculo. Amós añade otro grupo de personas oprimidas: la mujer. La frase final del versículo revela lo que motiva la denuncia del profeta y subraya el carácter perverso del comportamiento de los israelitas.

Es muy significativo el no poder precisar cuál es la ley que traspasan padre e hijo. Apenas hay una similitud con el caso de violación contemplado en Deut. 22,28-29; si no es posible afirmar la identidad entre los dos casos es porque la conducta denunciada por Amós supera en maldad a la contemplada por la ley, la cual considera sólo a un hombre como reo; en nuestro texto son dos, y nada menos que padre e hijo. Es urgente, pues, *una nueva ley* que conduzca a Israel por los caminos del Señor para que el nombre de Dios se santifique en el pueblo.

Amós hace ver a Israel que su pecado ha desbordado todos los límites: se ha salido de la mano que Dios le ha tendido en el Sinaí. Será necesaria una nueva intervención del Señor que extienda el alcance de su misericordia. Así lo anunciará Jeremías un siglo más tarde: *Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré* (Jer. 31,33; cfr. Ez. 36,25-27).

El estudio del vocabulario nos ha conducido a interpretar la denuncia de Amós a la luz de la historia de Salvación de Israel. iluminados por Ezequiel le encontramos sentido a las fuertes palabras del profeta que no dejan esperanza para el pueblo: en el fondo, Dios mismo está preparando el camino para su intervención definitiva, de manera que un día pueda decir Pablo: *donde abundo el pecado, sobreabundó la gracia*.

Amós, sin embargo, representa una amarga etapa: la denuncia franca de la rebeldía de Israel a pesar de la liberación de Egipto, el don de la tierra prometida y la presencia divina a través de los siglos por medio de sus profetas (Am. 2,9-11). El comportamiento profanador del pueblo es la causa del castigo que anuncia el profeta. La dureza de su mensaje y la gravedad del comportamiento del pueblo permanecen: sus palabras pueden ser repetidas todavía hoy, una tras otra, con la misma validez.

Bibliografía

- Alonso Schoekel, L.- Sicre, J.L., *Profetas*, Vol. II, 1987.
- Barstad, H.M. *The religious polemics of Amos. Studies in the preaching of Am. 2, 7b-8*, (SVT 34), Leiden, 1984.
- Breton, S., *Vocación y Misión: Formulario Profético* (AnBib 111), Roma, 1987.
- Bronznick, M.M. *More on hâlak 'el*. VI 35 (1985) 97-98.
- Fendler, M., *Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und socialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte*, EvTh 33(1973) 32-53.
- Harper, W.R., *Amos and Hosea* (ICC), Edinburg, 1905.
- Hempel, J. *Das Ethos des AT*. (BZAW 67), Berlín 1964.
- Hoonacker, A. van, *Les douze petits prophètes*, EB, París, 1908.
- Hoonacker, A. van, *Notes d'exégèse difficiles d'Amos*. RB NS 2(1905) 163-187.
- Lindblom, J. *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. Eine literargeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*. Uppasala, 1924.
- Markert, L., *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts*, (BZAW, 140) Berlín, 1977.
- Rudolph, W.J. *Joel, Amos Obadja, Jorja* (KatXIII/2), Gutersloh, 1971. Schmidt, W.H., *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik* (BibSt, 64), Neukirchen, 1973.
- Sellin, E., *Das Zwoelf Prophetenbuch*. (Kat XII), Leipzig 1929-30.
- Snaith, N.H. *Amos. Part II*, London, 1954-56.
- Soggin, J.A. *Il profeta Amos. Traduzione e commento*. Brescia, Paideia Ed., 1982.
- Welhausen, J. *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Berlín, 1963. Westermann, C. *Grundformen prophetischer Rede*, (BEvT, 31), Munchen, 1960.
- Wolff, H.W., *Joel und Amos*. Neukirchen, 1969.

La Sangre derramada por Manasés

Resistencia contra el imperio en la literatura bíblica

Resumen

Varias partes del Antiguo Testamento tuvieron sus orígenes durante el reinado de Manasés en un período de fuerte represión, iniciada por la invasión asiria en Judá, bajo Senaquerib. Estos escritos reflejan una resistencia popular al imperio y una capacidad de desenmascarar la ideología de dominación y explotación, que también ha caracterizado la respuesta de los pueblos latinoamericanos a 500 años de invasión y dominación extranjera.

La dominación de Judá bajo el imperio de Asiria nunca fue completa, ni siquiera en los días más tenebrosos de la opresión bajo Manasés. En el reinado anterior de Ezequías, la resistencia irrumpió en abierta rebelión contra los imperialistas extranjeros, acarreado represalias y destrucción. Después, la afirmación nacional bajo el rey Josías logró recuperar la independencia de Judá. En cambio, todo parece indicar que el control de Asiria fue sólido bajo Manasés, apoyado en la colaboración de numerosos judaítas motivados por la fascinación y ventajas del estilo de vida asiria. Y sin embargo, la Biblia da fe de otros que permanecieron fieles a Yavé en la esperanza de una sociedad justa e igualitaria.

No sabemos si Manasés contempló rebelarse alguna vez durante su largo reinado de más de medio siglo. II Crónicas le atribuye una reforma (33,15-16) como consecuencia de haber sido llevado en cadenas a Babilonia. Aunque no es imposible que Manasés fuera castigado así por alguna infracción, resulta poco probable que hubiese desafiado a los asirios después de ser restaurado a su trono. Los anales oficiales de Asiria no mencionan el incidente, notando solamente que Manasés pagó tributo y colaboró en la campaña contra Egipto. II Reyes lo presenta como vasallo leal, cuya inclinación hacia el imperio no solamente dio acogida a costumbres y modas

asirias en la sociedad judaíta, sino que permitió toda suerte de cultos y prácticas nativas y extranjeras.

Las consecuencias de esta política se esbozan en II Reyes 21,3-16. Profetas denunciaron sus abominaciones y Manasés derramó «mucha sangre inocente en gran manera, hasta llenar Jerusalén de extremo a extremo». Nos gustaría saber más acerca de la lucha civil que se desató en Judá contra el imperio de Asiria y el gobierno colaboracionista de Manasés, pero los comentarios de Reyes y Crónicas se limitan a generalizaciones sin datos concretos.

Sin embargo, nos han quedado restos de una literatura producida como fruto de esta lucha por el pueblo de Judá, incluyendo la oleada de israelitas del norte que llegaron refugiándose de Asiria después de la caída de Samaria en 722/21. Desde hace tiempo se ha reconocido que diversos materiales de la Biblia hebrea se originaron en el período que comenzó a finales del reinado de Ezequías y duró a través de Manasés y Amón hasta principios del reinado de Josías. Sin embargo, poco se ha reflexionado sobre el significado de estas tradiciones en términos de los agudos conflictos que protagonizaba el pueblo judaíta en esa época. En efecto, estas tradiciones apuntan a una resistencia que se mantuvo viva y dinámica a pesar de generaciones de opresión y represión.

La literatura deuteronomística

Se admite generalmente que «el libro de la ley» encontrado en el templo de Jerusalén durante la reforma de Josías (II Re. 22,23-23,27) fue una versión primitiva de lo que hoy conocemos como el Libro del Deuteronomio. Su perspectiva teológica y su distintivo estilo lo relacionan con la gran narrativa de Israel en la tierra prometida que llamamos «Historia deuteronomística» (Josué hasta Reyes), cuya versión final se realizó en el exilio en Babilonia (II Re. 25,27-30), pero que probablemente apareció en una primera edición durante la reforma de Josías.

La crítica literaria ha podido discernir en estos escritos las señales de un largo proceso de desarrollo y redacción. El núcleo de la ley de Deuteronomio representa una antigua tradición legal que se remonta hasta la antigua confederación tribal antes de la monarquía. Diversos factores, incluyendo vocabulario y resonancias con el libro de Oseas, indican que estas tradiciones fueron preservadas en Israel del norte, donde se desarrollaron y se transmitieron en ceremonias culturales (cp. Deut. 27,1-9; 31,9-13).

Con la caída del reino del norte, muchos israelitas huyeron de las tropas asirias. Impresionados por la ratificación de las profecías de Amós y Oseas, se dirigieron al único otro país yavista y allí se pusieron a comunicar el mismo mensaje. Los actuales libros de Amós y Oseas incluyen ecos de la forma en que estos textos eran predicados con aplicaciones a la situación de Judá (cp. Am. 2,4s.; 9,11s.; Os. 1,7; 4,15; 6,11). Los refugiados sin duda

encontraron acogida en los círculos proféticos de Isaías y Miqueas, quienes ya se habían manifestado preocupados no solamente por los problemas de Judá sino por el hermano país del norte (Is. 9,8-21; Miq. 1,5-9).

Los refugiados también adaptaron para el sur las colecciones homiléticas de leyes que se habían recitado a través de los siglos en ceremonias de renovación de la alianza y cultos tradicionales. Esas recitaciones exhortatorias procuraban actualizar la alianza original para cada nueva generación (cp. Deut. 5,3), recordando a los israelitas que la base de su fuerza, y su diferencia de otros pueblos, era su capacidad de formar una comunidad que respondiera por los intereses vitales de todo el pueblo. En la misma época, judaítas e israelitas refugiados comparaban sus respectivas versiones del origen de Israel en Canaán y Egipto, a fin de integrar detalles nuevos traídos del norte en la narrativa tradicional del sur. Estas memorias de una sociedad igualitaria, junto con aspectos de la antigua organización tribal que aún sobrevivían en el campo judaíta, provocaron repercusiones políticas de gran envergadura.

No cabe duda que las medidas religiosas adoptadas por Ezequías (II Re. 18,4-5; II Crón. 29-31) formaron parte de una estrategia política más amplia que tenía el objetivo de rechazar el dominio asirio. Purificó el templo, eliminó elementos no-yavistas asirios y nativos del culto, y tal vez cerró santuarios cananeos en los llamados «lugares altos». Además, parece que convidó a los israelitas que hubieran quedado en el norte a participar en la celebración de la pascua en Jerusalén, un paso hacia la afirmación del control sobre el norte en desafío al poder de Asiría.

La reforma de Ezequías aparentemente siguió las prescripciones de una versión de la ley tradicional que podemos llamar «pre-deuteronomica» o «proto-deuteronomica», ya que las medidas, denominadas «los mandamientos que Yavé prescribió a Moisés», son las mismas que efectuó Josías más tarde con base en «el libro de la ley». No sabemos si su reforma también trató de corregir abusos sociales y mitigar la pauperización de la población de acuerdo con las exigencias de Deuteronomio y los profetas. II Reyes se limita a resaltar determinados elementos del programa de reforma como cifra para la comparación de Ezequías, Manasés y Josías.

II Reyes 18,6-7 habla de Ezequías con excesiva adulación al comentar que «guardó los mandamientos que Yavé había mandado a Moisés [= la ley proto-deuteronomica]». Aunque el texto bíblico entiende específicamente que la rebelión fue una de las empresas en las que tuvo éxito porque «Yavé estuvo con él», tendremos que analizar luego el significado de esta afirmación. Ciertamente el resultado pudo ser interpretado de otra manera, ya que en 701, después de grandes pérdidas militares, Ezequías se vio obligado a humillarse ante el rey Senaquerib y pagar una enorme indemnización, entregando hasta las puertas de oro del templo (II Reyes 18,13-16).

La Biblia no habla del resto de su reinado, pero respecto a Manasés afirma que deliberadamente deshizo lo que quedara de la reforma de su padre: volvió a construir los santuarios rurales que Ezequías había destruido,

alzó altares para los cultos cananeos, e inauguró nuevos cultos y prácticas paganos. El profeta Sofonías hizo una evaluación de la situación en Judá poco después de la muerte de Manasés. Apuntó no sólo los mencionados factores religiosos, sino también la influencia cultural extranjera (1,8), violencia y fraude (1,9), injusticia socio-económica (1,10-11) y, de parte de las clases acomodadas, una franca negación de la capacidad o disposición de Yavé de actuar en dicha situación (1,12). Sofonías veía esperanza únicamente para «los humildes de la tierra», el pueblo pobre que ponía por obra los juicios de Yavé, buscaba justicia y confiaba en su nombre (2,3; 3,12).

¿Y qué de la reforma? «La sangre derramada por Manasés» (II Reyes 21,16) sugiere una lucha civil con represión y asesinato de los partidarios de Yavé. Los defensores de «la ley de Moisés» tendrían que esconderse, así como los profetas y muchos de los «humildes de la tierra». Sin embargo, durante este período hubo una labor intensiva de redacción, recolección y reestructuración de tradiciones legales y de la alianza que buscaba recuperar -algún día- la verdadera identidad de Israel.

Se trabajó no solamente en la colección de leyes y sermones, ahora estructurada conscientemente como la constitución de una nueva sociedad, sino también en una historia de Israel a partir de la entrada en la tierra, la cual mostraría la urgente necesidad de establecer nuevamente la ley de la alianza para el bienestar del pueblo. Aunque esta obra no fue terminada hasta los días del rey Josías (y tuvo que ser revisada en puntos claves después de la muerte de Josías y la caída de Jerusalén) la versión final ha de entenderse como una continuación de la reflexión teológica de círculos de reformadores cuyo trabajo comenzó en los días de Ezequías y Manasés.

La atención prestada en el Deuteronomio a los levitas, y las evidentes raíces litúrgicas de las tradiciones, manifiestan participación sacerdotal en la redacción del libro. Se nota también el aporte de personas relacionadas con la corte y los asuntos administrativos del Estado. Estos funcionarios gubernamentales, posiblemente concientizados por los profetas en cuanto a la problemática de campesinos empobrecidos y defraudados, se habrían unido al movimiento cuando penetró en el establecimiento real durante la reforma de Ezequías. Su colaboración explica ciertos matices sapienciales en Deuteronomio como también el uso del tratado asirio de vasallaje como base para la presentación de la alianza. Tanto sacerdotes como escribas influyeron en la adopción oficial de pautas deuteronomicas para la reforma de Josías.

Los proto-deuteronomistas que trabajaron detrás de puertas cerradas durante el reinado de Manasés no limitaron sus objetivos a la purificación y reorganización del culto. Su motivación política quedó manifiesta en un doble enfoque: un rechazo a la dominación extranjera y una exigencia insistente e implacable de justicia social. Resaltaron leyes acerca de tierras y deudas a fin de proteger a los campesinos del empobrecimiento y la expropiación de sus propiedades. Yavé mismo cuidaba de la tierra y estaba pendiente de ella (11,12).

Un estudio reciente¹ destaca el ambiente de invasión en la literatura deuteronomica y la preocupación continúa por la supervivencia de la comunidad frente a otras naciones: Israel se encuentra constantemente en relación con la existencia de otros pueblos. Este contacto con extranjeros es percibido como inevitable pero peligroso. Es inevitable porque Israel carece de poder para aislarse de extranjeros; es peligroso porque los extranjeros amenazan la seguridad y bienestar de la comunidad. El propósito de fijar límites internos para Israel responde a esta necesidad de proteger al pueblo de extraños potencialmente peligrosos. Israel es defendido por Yavé; las naciones han de ser juzgadas y castigadas. También hay preocupación por aquellas personas que residían en la tierra pero eran potencialmente peligrosas. Las leyes de Deuteronomio definen una responsabilidad colectiva para ofensas que amenazan el bienestar del pueblo: es obligación de la comunidad «quitar el mal de en medio de ti».

La invasión de Senaquerib

La memoria popular de la rebelión de Ezequías tenía un enfoque muy diferente del informe de II Reyes 18,13-16. Anexada a este reportaje sobrio en II Reyes 18,17-19,37 se encuentra una narrativa viva y dramática que proclama el encuentro como un triunfo para Yavé y para el buen rey Ezequías. Tan distintos parecen los resultados en los dos relatos que para explicarlos muchos biblistas han hecho recurso a una segunda invasión de Jerusalén por parte de Senaquerib, ya fuera inmediatamente después del rendimiento de Ezequías con el fin de aniquilarlo, o años más tarde en castigo de otra rebelión de rey de Judá.

No existen pruebas históricas para ninguna de las dos hipótesis. En cambio, los anales oficiales de Asiria concuerdan bien con el informe de II Reyes 18,13-16, a veces conocido como el relato A. Pero si así fue, ¿cómo se originó el relato B que ahora se halla plasmado en II Reyes 18,17-19,37? Y ¿cómo pudieron los historiadores deuteronomísticos hacer la asombrosa afirmación de 18,7 acerca de Ezequías: «Yavé estuvo con él y tuvo éxito en todas sus empresas», a continuación señalando en forma explícita la rebelión contra el rey de Asiria?

La presencia de Isaías en estos relatos, único de los profetas escritores destacado en la historia deuteronomística, nos remite a la colección completa de los dichos de este profeta, donde encontramos el mismo relato B, casi palabra por palabra (Is. 36-37). Pero si bien en el relato Isaías asume una posición positiva respecto a Jerusalén, hasta el punto de asegurar a Ezequías que nada tiene que temer porque Yavé está con él, los oráculos anteriores en el libro no son tan alentadores. Algunos, por cierto, anticipan el día cuando los asirios serán castigados por Yavé por su orgullo (sin relacionarlo con los

¹ Stulman. Louis, «Encroachment in Deuteronomy: An Analysis of the Social World of the D Code» JBL 109/4(1990) 613-632.

eventos de 701), pero otros condenan la rebelión rotundamente y advierten que la acción de Dios se dirige contra Jerusalén y Sión.

Se podría cuestionar la consistencia y seriedad del profeta o, como han hecho muchos biblistas, imaginar escenarios en los que el profeta se ablanda y anuncia la salvación para la ciudad después de haber declarado su destrucción. Nuestra comprensión de Isaías ha sido facilitada por estudios recientes que resuelven la confusión, y el aparente desorden de algunos oráculos en la primera parte del libro, identificando palabras proféticas posteriores que han sido mezcladas con el mensaje original del profeta en una reestructuración de su obra que actualizaba sus dichos para una nueva generación. Partiendo de palabras de Isaías que expresaban una esperanza mínima, condicionada en el arrepentimiento, estos pasajes son ejemplo de una antigua técnica de relectura que utilizaban los judíos para aplicar las escrituras a una realidad contemporánea. El caso más conocido de esta redacción posterior es la adición de una parte nueva al libro en el postexilio, pero ha sido posible identificar también una redacción llevada a cabo probablemente en la época del rey Josías cuando la caída del imperio ya se veía como una posibilidad política y militar.

En efecto, los capítulos 1-39 expresan una crítica radical de la ideología dominante de una sociedad y régimen que está ordenada contra los propósitos de Yavé. El núcleo isaíánico y las distintas «capas» de materiales añadidos, ya fuera como expansión de profecías anteriores o como oráculos nuevos, forman en su conjunto una exposición de prácticas y valores que constituyen una perversión del sistema normativo en Judá al servicio de intereses específicos de los opresores. Pero esta crítica no puede ser atribuida ni a Isaías ni los redactores josiánicos solos, sin tomar en cuenta la dinámica social detrás del texto. Hay que reconocer el papel creador de la comunidad en la formulación de textos como éstos con intencionalidad social. En efecto, texto y ambiente son conceptos complementarios. Al desarrollar una tradición, la comunidad realiza una tarea hermenéutica que responde a su propia realidad histórica y social².

Este proceso puede percibirse en el caso de los relatos de la invasión de Senaquerib. En 701, Senaquerib destruyó casi todas las ciudades de Judá, pero el oportuno rendimiento de Ezequías salvó a los habitantes de Jerusalén de los horrores del asedio que se vivieron en el norte apenas 20 años antes. Luego Senaquerib volvió a su país sin infligir destrucción alguna sobre Jerusalén como lo habían hecho los asirios en Samaria y otras muchas ciudades de Judá e Israel. Fue más tarde cuando se llegó a percibir un significado teológico especial en lo sucedido.

² Brueggemann, Walter, «Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition». JSOT 29 (1984) 89-107, comparando las interpretaciones de Brevard S. Childs, Introduction to the Old Testament As Scripture (Filadelfia: Fortress Press, 1979) y Norman K. Gottwald, The Hebrew Bible. A Socioliterary Introduction (Filadelfia: Fortress Press, 1985). Traducciones del libro de Gottwald estén disponibles en portugués (São Paulo: Edições Paulinas, 1988) y español (Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano, 1992).

Bajo estudio, se nota que el relato B en II Reyes 18,17-19,37 se compone de dos relatos que han sido combinados para formar uno solo. El primero (18,17- 19,9a + 19,36-37), es teología narrativa: Senaquerib envía arrogantes amenazas a través de un funcionario, pero luego oye rumores sobre Egipto que le obligan a salir del país sin insistir en el ataque contra Jerusalén, cumpliendo una profecía de Isaías³. No supone acción sobrenatural y no presenta problemas históricos: el hecho que Jerusalén escapara a la ruina que experimentaron las demás ciudades de Judá ha sido elevado aun punto de gran significado teológico, pero los datos básicos concuerdan con el relato A (II Reyes 18,13-16) y con los anales de Asiria.

La segunda versión (19,9b-35) sigue el tema y el carácter de la primera, pero contiene variantes interesantes. En este caso las jactancias de Senaquerib no llegan por emisario, sino por carta y la respuesta de Isaías es una serie de tres profecías. El mensaje es el mismo: Senaquerib no podrá asediar a Jerusalén y regresará a su país sin cumplir sus amenazas. Pero es nueva la afirmación que Dios defiende a Jerusalén «por amor a sí mismo y por amor a mi siervo David», implicando que la reputación de Dios estaba tan íntimamente relacionada con Jerusalén y su templo, por la dinastía de David, que no permitiría que la ciudad sufriera el destino que Asiria solía infligir en otras naciones. También la terminación de este relato especifica la acción de un ángel en la liberación de Jerusalén, un comentario teológico insertado para enfatizar el poder divino como fuente de la seguridad de Jerusalén.

Los relatos de Senaquerib podrían llamarse «leyendas», pero este mote no esclarece su naturaleza y origen ni ayuda a comprender cómo surgieron o qué propósito servían. Las dos versiones tienen que entenderse no solamente desde el punto de vista de los hechos históricos, sino desde el punto de vista de sus ideas teológicas y su fuente de origen. En el pasado se sugirió que la llamada tradición de Sión se derivaba de supuestas creencias pre-israelitas sobre la inviolabilidad de Jerusalén, pero es más probable que haya surgido a partir de 701, cuando el pueblo empezó a contar la historia de Senaquerib y a reflexionar sobre los propósitos divinos a la luz de lo que ocurrió entonces⁴.

Hacía pocos años que el reino del norte fue derrotado y reducido a ruina. Ahora Senaquerib saqueó las ciudades de Judá y les dejó apenas una pequeña parte de su territorio original -¡pero Jerusalén no fue tocada! Esto parecía representar un acto especial de providencia divina, y llegó a ser interpretado como milagroso. Se trata esencialmente de una interpretación popular hecha a la luz de la dominación de Asiria y el anhelo de liberación. «Si Jerusalén goza de protección única de Yavé para su defensa y seguridad, y si él ha sido

³ El relato nombra a Tiracé, quien se convirtió en rey de Egipto más de 10 años después, razón por la cual John Bright (A History of Israel, 3ª ed. [Filadelfia: Westminster Press, 1981]) se inclinó por la teoría de dos invasiones. Pero es más probable que la memoria popular haya sustituido el nombre de un faraón conocido mientras la tradición circulaba oralmente.

⁴ Clements, op. cit.

capaz de defenderla en el pasado, entonces está confirmado lo que dijo Isaías: Dios está con nosotros. No abandonará a su pueblo y no hay nada que temer de los asirios porque sus días están contados». En efecto, la seguridad de Jerusalén se convirtió en el hecho central de la memoria popular en cuanto a la confrontación entre Ezequías y Senaquerib.

Los proto-deuteronomistas estaban en contacto con el pueblo y reconocieron la importancia teológica de estas tradiciones de la invasión de Senaquerib, incorporándolas en su propio trabajo. Afirmaron sin pestañear que Ezequías prosperó en todas sus empresas (II Reyes 18,7), incluyendo específicamente la rebelión contra Asiria, porque así lo comprendía todo el pueblo. Pero el optimismo de la tradición de Sión está templada en la Historia Deuteronomística por el énfasis en la obediencia de Ezequías a «los mandamientos que Yavé prescribió a Moisés» -la breve descripción de su reforma nos remite a los requerimientos de la ley deuteronomica, la misma que había de guiar a Josías años más tarde.

Los relatos de la invasión de Senaquerib expresan una crítica radical a una sociedad que está ordenada en contra de los propósitos de Yavé. Desmascaran la ideología de la dominación y la desmesura del poder político-militar en la realidad que vive el pueblo de Judá⁵. Invertiendo la historia oficial, insisten en que la forma oficial de presentar la realidad no es de hecho la realidad como es, pues hay otra realidad que los relatos oficiales no conocen. Por medio de éstos el pueblo se ríe de sus reyes; detrás de su espalda, Jerusalén menea la cabeza y se burla de ellos (19,21).

Nahum

Hablar en contra del régimen en una sociedad totalitaria es siempre peligroso. II Reyes nos dice que los profetas que lo intentaron regaron la tierra con su sangre. Sus nombres no son conservados. Pero tal vez nos han quedado rastros de su mensaje para el opresor.

El pequeño libro de Nahum se ha ganado el desprecio de muchos biblistas, quienes tildan su discurso como típico de un profetismo «nacionalista», superficial, estrecho y amoral, en contraste con el enfoque «ético» de Amós y Oseas. Es indiscutible que el libro rebosa odio para Asiria y se goza en contemplar la destrucción de Nínive sin esforzarse por justificar su caída ni llamar a Judá al arrepentimiento.

Sin embargo, mucho depende de la fecha y ambiente histórico del libro. Desde hace tiempo la erudición bíblica ha reconocido la importancia bíblica de la toma asiria de la ciudad de Tebas en Egipto (también conocida como No Amón) hacia el año 667 (662 según otro cálculo). Nahum 3,8 hace referencia a este acontecimiento para lanzar una amenaza contra Nínive:

⁵ Croatto, J. Severino, Isaías 1-39, Comentario Bíblico Ecueménico (Buenos Aires: Ediciones La Aurora. 1989).

«¿Acaso eres tú mejor que No Amón, asentada junto al río Nilo, rodeada de muchas aguas, con el gran río por barrera y el agua por muralla? Etiopía y Egipto eran su fuerza que no tenía límite; los de Fut y Libia eran aliados que venían en su ayuda. Sin embargo, fue llevada al destierro,...»

Se ha observado que la ocupación de Tebas duró pocos años. La campaña contra Egipto dejó a Asiria sobreextendida y en 654 Tebas logró recuperar su independencia. Pero si Tebas gozaba de fuerza y poderío cuando el profeta habló, la comparación no alteraría la tranquilidad de los ninivitas. Por eso, parece probable que 3,8, y tal vez otros dichos en el libro de Nahum, se pronunciaran durante el período de la subyugación de Tebas⁶.

Este período coincide con el apogeo del gobierno de Manasés (687/86-643/42) y el régimen imperial de Asiria en Judá. Si así fue, el atrevimiento de Nahum quita la respiración: osó hablar abiertamente de la destrucción de la ciudad principal del imperio, asentada junto al río Tigris («con el agua por muralla», cp. 2,5-6), en un momento cuando «su fuerza no tenía límite» y cuando contaba con muchos pueblos aliados que «venían en su ayuda» siempre que llamara.

La denuncia profética está resumida en forma sucinta pero precisa en 3,1, «la ciudad sanguinaria, mentira toda ella, llena de rapiña, de incesante pillaje» así tocando aspectos político-militares, ideológicos, sociales y económicos de la dominación imperial⁷. En esta coyuntura, el profeta no tenía por qué hacer una denuncia aparte de la infidelidad de Judá. La opresión del imperialismo internacional pesa duramente sobre Judá cuando habla y, en el contexto de la explotación y opresión interna de la clase gobernante no podía ser separada de la opresión extranjera. Había un solo sistema operante y los líderes de Judá estaban plenamente identificados con él para su propia ventaja. En efecto, el clamor contra Nínive era también un clamor contra Jerusalén.

No fue estrechez de mente ni un espíritu vengativo el que condujo a Nahum a visualizar la destrucción de Nínive; su profunda fe en Yavé le permitió evocar la liberación de su pueblo aun cuando humanamente parecía imposible. Más tarde, la adición del salmo al principio del libro agregaba una dimensión más amplia, relacionando la destrucción de Nínive explícitamente con la justicia de Dios y su juicio histórico contra cualquiera de las crueles potencias imperiales. En cuanto a la fidelidad de Judá, bastaba la afirmación que Yavé es bueno «para el que en él espera... El conoce a los que a él se acogen» (1,7).

No conocemos el lugar preciso donde Nahum profetizó, pero una pista pueden ser los elementos litúrgicos que se notan en el libro. Muchos de los

⁶ Schökel, Alonso y J.L. Sicre Díaz, *Profetas* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980).

⁷ Estos aspectos de la dominación imperialista son explorados con referencia al imperio asirio en Ludovico Garmus, «El Imperialismo: Estructura de dominación» RIBLA 3,7-24 (1989).

salmos hablan de angustia, dolor y sufrimiento, reflejando un ambiente de opresión socio-económica y pobreza donde los tribunales de justicia más bien servían a los propósitos de los ricos y perversos. Aun cuando la institución sacerdotal dependía del placer del rey, los esquemas tradicionales de la ideología real señalaban la justicia como un deber y las tradiciones sacerdotales del Pentateuco se remontan hasta la época más primitiva del Israel tribal. Los salmos de acción de gracias sugieren que por lo menos en algunas partes los sacerdotes lograron abrir un espacio donde podían apoyar a las víctimas de la injusticia social, defender los derechos tradicionales y acompañar al pueblo en su lucha⁸. Pudo ser el contexto del culto, en presencia de la comunidad de fe, donde Nahum pronuncia su mensaje de consolación y aliento para los oprimidos.

Las tradiciones del pueblo de Dios, los humildes y los pobres, bajo el reinado de Manasés reflejan su visión imperecedera de un orden social justo, su capacidad de desenmascarar y rechazar las construcciones artificiales de la ideología de la dominación y explotación, y su fe en que la opresión algún día llegaría a su fin. Esa visión, esa capacidad y esa fe siempre caracterizan el pueblo de Dios, los humildes y los pobres, bajo la injusticia y hoy lo reconocemos cada vez más en la respuesta de los pueblos latinoamericanos durante 500 años de dominación y explotación extranjera.

Alicia Winters
Apartado Aéreo 6078
Barranquilla
Colombia

⁸ Gottwald. op. cit.

«¡QUÍTATE DE MI SOL!», ECLESIASTÉS Y LA TECNOCRACIA HELENÍSTICA

Resumen

El libro de Qohélet fue escrito en la tercera época a.d. Cr., época en la cual la cultura helenística era la cultura dominante. Ella era una cultura impactante que influía profundamente en el pensamiento y la vida de los judíos, especialmente de la aristocracia. En ella soplaba un espíritu tecnocrático, caracterizado por un gran optimismo y sentimiento de superioridad. El libro de Qohélet es una reacción contra tal espíritu, dirigiéndose contra la fe en las posibilidades ilimitadas del hombre. Además, el libro ofrece instrucciones, principalmente desde una perspectiva judía, para los jóvenes aristocráticos que iban a trabajar dentro del sistema tecnocrático helenístico.

1. Introducción

Cuando el emperador Alejandro Magno habría preguntado al filósofo cínico Diógenes lo que él le podría regalar, el filósofo le habría respondido: «¡Quítate de mi sol!». La respuesta fue una crítica sublime al emperador, cuyo pensamiento era determinado por una cultura de poder y sobreestimación de sí mismo.

Hace 500 años, la llegada de la cultura occidental significaba para Latinoamérica un encuentro con una cultura rica y fascinante, pero a la vez agresiva, poderosa y segura de sí misma. Todavía esta cultura está presente de modo dominante y parece más fuerte que nunca después de la crisis de los estados socialistas. Muchos creen que sólo la cultura tecnocrática y capitalista

puede ofrecer la solución a los problemas económicos y sociales del mundo.

Viendo los problemas que esta cultura admirada ha creado -la explotación económica, la contaminación industrial, los valores del egoísmo- se podría esperar un nuevo Diógenes, que podría desenmascarar la fe en el sistema dominante.

Este artículo ha sido escrito porque tengo la convicción que en la Biblia encontramos un sabio del mismo calibre que aquel filósofo. Es Eclesiastés, quien vivía en el período ptolemaico, cuando la cultura helenística estaba invadiendo Palestina. Quiero proponer una interpretación nueva de su libro, en la espera que en la lectura surjan algunos elementos que puedan enriquecer nuestras reflexiones en cuanto a la cultura tecnocrática dominante de hoy¹.

2. El impacto de la cultura helenística en Palestina durante el período ptolemaico

La conquista de gran parte del mundo oriental por el rey macedonio Alejandro Magno tenía un impacto cultural tremendo. Se produjo un enfrentamiento del mundo griego y oriental que daba luz a la civilización helenística. Esta civilización poderosa era un fenómeno militar, político, económico y cultural que influía en todos los niveles de la vida.

En Palestina, la cultura helenística empezó a desarrollarse durante los años relativamente pacíficos del período ptolemaico. El poder de los macedonios y ptolomeos y su civilización impresionaban a los habitantes de Palestina, especialmente por su poder militar y su eficacia organizativa. Alejandro Magno, por ejemplo, había logrado conquistar la ciudad 'inconquistable' de Tiro en siete meses, tarea para lo cual Senaquerib había necesitado cinco años y Nabucodonosor, trece. Sobre todo la técnica y la estrategia militar de Alejandro y sus sucesores fueron muy bien pensadas y les permitían someter grandes territorios con un ejército relativamente pequeño. En algunos textos judíos se refleja la impresión que dejaba el poder militar helenístico. Según Dan. 7,7 este poder era «una bestia terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte». La Septuaginta cambió «la espada aplastante» de Jer. 50,16 en una «espada griega» (= Jer. 27,16 LXX). Es posible que el rey Ozías en II Crón. 26,15 sea descrito a imitación de reyes militares helenísticos².

También se admiró la eficacia organizativa helenística. Los ptolomeos instituyeron una burocracia fuertemente centralizada. Un funcionario militar (el 'strategós') y un funcionario económico (el «*dioketes*») ejercían el poder en nombre del rey sobre las provincias del imperio. Representantes suyos

¹ Este artículo elabora algunos elementos que he propuesto tentativamente en: *El sabio con el martillo, Presentación del Libro de Eclesiastés*, que va a ser publicado en Bilibito en la segunda parte de 1991.

² M. Hengel. *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. V. Chr.* Tübingen, 1969 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10) pp. 21-32; M. Hengel. *Jews, Greeks and barbarians. Aspects of the hellenization of judaism in the pre-christian period*, Philadelphia, 1980, pp. 4-11.

estaban presentes en cada ciudad y pueblo. Así los ptolomeos aseguraron sus ingresos tributarios que exigían de los pueblos sometidos, y el pago del arrendamiento por el usufructo de las tierras. El Estado era el poder económico principal y tenía el control sobre los productos principales, las exportaciones e importaciones, el transporte internacional y el acuñar moneda. Miembros de la élite indígena fueron involucrados en el sistema, para comprometerlos estrechamente con él. En Jerusalén el pontífice tuvo derecho de cobrar impuestos, aunque tenía que colaborar con un funcionario ptolomeo (el *epistates*). La admiración, mezclada con el miedo por este sistema eficiente, la encontramos en varios textos judíos de aquella época, por ejemplo en el relato de los Tobíadas, en la carta de Aristeas y en un texto de Artapanos, que afirma que el sistema ptolemaico había sido inventado por José y Moisés cuando estaban en Egipto³.

Económicamente les fue muy bien a los reyes ptolemaicos, a sus funcionarios y a los comerciantes. El orden y la paz daban muchas posibilidades para los comercios y la burocracia extensa ofrecía la oportunidad de hacer carrera en la jerarquía estatal. En Palestina el interés económico se dirigía a los puertos en la costa, la madera de los bosques del Líbano, la agricultura, sobre todo de grano y uva. Especialmente en la agricultura se desarrollaron nuevas técnicas y se introdujeron nuevos tipos de plantas. Otro negocio lucrativo era el tráfico de esclavos. Podemos hablar de un crecimiento económico, que hacía surgir la producción y el número de habitantes de Palestina⁴.

En este ámbito soplaban un espíritu optimista. El imperio ptolemaico era el reino del crecimiento económico, el reino de las grandes posibilidades, de los nuevos ricos. «Porque todo lo que existe y se hace, está en Egipto: riqueza, campos deportivos, poder, buen tiempo, gloria, teatro, filósofos, dinero, chicos..., vino, todo bien, lo que tú quieras y mujeres...» (Herondas)⁵. Muchos fueron al imperio ptolemaico para hacerse ricos en este paraíso económico y técnico, especialmente los jóvenes que querían compartir en el nuevo espíritu, que también soplaban en Jerusalén⁶.

Los griegos se sentían superiores a los demás pueblos, los «bárbaros». Se estimaban a sí mismos como una raza de dueños, que tenían el derecho de explotar a los pueblos sometidos. Se puede entender que tal actitud de orgullo, y la explotación económica, hicieron surgir la resistencia entre los pueblos sometidos, sobre todo en los ámbitos de los pobres. Ellos no podían compartir las «bendiciones» helenísticas, sino que eran las víctimas del sistema. Como 'bárbaros' no tenían acceso a la educación griega, ni a las riquezas de la época. Una de las consecuencias sería la rebelión de los macabeos en el siglo II. En los ámbitos de la aristocracia judía la cultura helenística tenía mucha influencia. Muchos de ellos querían reformar la

³ M. Hengel, *Judentum*, pp. 32-61; M. Hengel, *Jews*, pp. 21-32.

⁴ M. M. Hengel, *Judentum*, pp. 71-92.

⁵ Citado por M. Hengel, *Judentum*, pp. 72-73.

⁶ M. Hengel, *Judentum*, pp. 72-75; 105-107.

cultura judía siguiendo los valores helenísticos. A los hijos de los aristócratas les fue enseñada la cultura griega. No la *torá* sino los filósofos griegos tenían un lugar central en la educación de la élite. En el afán de vincularse con la cultura nueva algunos judíos afirmaron que su pueblo era de la misma raza que los griegos. Según ellos los israelitas y los espartanos serían descendientes de Abrahám⁷.

3. El libro de Eclesiastés: su estructura y tema central⁸

Antes de abordar la cuestión candente de la postura del Eclesiastés frente a la cultura helenística, queremos esbozar la estructura del libro y su tema central. Solamente un entendimiento del conjunto del libro nos hace captar la postura del Eclesiastés en su tiempo. Así evitamos que una impresión superficial del libro y una elección de algunos textos sueltos determinen nuestra investigación.

El libro del Eclesiastés parece estar compuesto de una mezcla de observaciones y consejos sin una estructura clara. Pero una lectura detenida, que da cuenta de las diferencias entre la literatura moderna y la literatura antigua, encuentra que sí hay una estructura. El libro del Eclesiastés consiste en dos tipos de unidades. En el primer tipo predominan las observaciones; en el segundo, predominan los consejos. Estas unidades, que entonces no son absolutas sino relativamente diferentes, se encuentran en el libro de modo sucesivo. Podemos indicar la siguiente división:

| | |
|-----------|---|
| 1,1 | introducción |
| 1,2 | epígrafe del libro: <i>¡Vana ilusión, vana ilusión, todo es vana ilusión!</i> |
| 1,3-4,16 | observaciones |
| 4,17-5,8 | consejos |
| 5,9-6,9 | observaciones |
| 6,10-7,22 | consejos |
| 7,23-29 | observaciones |
| 8,1-8 | consejos |
| 8,9-9,12 | observaciones |
| 9,13-12,7 | consejos |
| 12,8 | epígrafe del libro: <i>¡Vana ilusión, vana ilusión, todo es vana ilusión!</i> |
| 12,9-14 | epílogo |

En los textos que acabamos de caracterizar como «observaciones» hay

⁷ M. Hengel, *Judentum*, pp. 92-105; M. Hengel, *Jews*, pp. 21-32; 55-66; 67-82.

⁸ Sobre el tema de este párrafo publicaré un artículo más detallado bajo el título *A book on Labour, The structuring principles and the main of the book of the Book Qohelet* que va a salir en *The journal for the study of the Old Testament* en 1991 ó 1992.

un tema central que los une: el trabajo del hombre; o más en general: el quehacer del hombre. Las palabras clave en estos textos son: *'amal* y *'asah* y sus derivados. Las observaciones son el resultado de una investigación de los muchos aspectos del trabajo humano. El libro del Eclesiastés ofrece un enfoque bastante pesimista sobre este tema. Se pueden distinguir las siguientes ideas en las observaciones:

- El trabajo humano no puede cambiar nada en el mundo (1,3-11; 3,1-15)
- El trabajo de los sabios es un quehacer sin sentido (1,12-18; 2,12-17; 4,13-16; 7,23-29; 8,16-17).
- El trabajo del ser humano se da en un mundo incomprensible e injusto (3,16-22; 4,1-3; 4,4-6; 8,9-15; 9,1-12)
- No se puede disfrutar de los resultados del trabajo (2,18-21; 5,9-6,9)
- El ser humano necesita ayuda en su trabajo (4,7-12)
- El trabajo no hace feliz (2,1-11; 2,22-23)
- Disfrutar la vida no es producto del trabajo sino dádiva de Dios (2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10).

Cada vez reza la conclusión de Eclesiastés que todo eso es «vanidad y atrapar vientos». Se entiende que las soluciones que el Eclesiastés podía ofrecer no eran muy revolucionarias. Convencido de que el ser humano es bastante limitado aconsejó ser sabio de modo cauto. Las unidades en las cuales predominan los consejos contienen las siguientes pautas:

- Sé cauto con Dios (4,17-5,6)
- Sé cauto con las autoridades (5,7-8; 8,1-8; 10,4-11; 10,16-20)
- Sé modesto en todo (7,1-22)
- Sé sabio a pesar de las tonterías alrededor de ti (9,13-10,3; 10,12-15)
- No lo juegues todo a una carta (11,1-6)
- Disfruta de la vida prudentemente (11,7-12,7).

En base a los datos mencionados podemos resumir el núcleo del pensamiento del Eclesiastés así: destacó la habilidad del ser humano. El quehacer del ser humano limitado, sea su trabajo, sea su sabiduría, no sirve mucho para alcanzar la felicidad. Por eso aconsejó ser sabio y cauto hasta donde sea posible.

4. ¿Contra qué se dirigía el Eclesiastés?

Las advertencias del Eclesiastés nos ofrecen información indirecta sobre las ideas contra las cuales dirigía sus palabras. Porque el tema central del libro es destacar las limitaciones del ser humano y su quehacer, podemos suponer que el Eclesiastés principalmente se dirigía contra la fe en las posibilidades ilimitadas del hombre, especialmente la fe en la capacidad del hombre de alcanzar la felicidad y su capacidad de escudriñar la existencia.

Del mismo modo, interpretando los aspectos que el Eclesiastés elaboraba en sus observaciones, podemos esbozar un perfil más preciso de esta fe contra la cual se dirigía. Descubrimos que rechazaba las ideas de que el ser humano:

- puede realizar algo nuevo;
- puede conocer los misterios de la existencia;
- vive en un mundo donde existe un orden justo, donde todos reciben lo que les merece;
- puede disfrutar de los resultados de su trabajo;
- puede trabajar solo;
- puede lograr la felicidad por sus esfuerzos;
- puede disfrutar si quiere.

Las observaciones y las ilustraciones nos indican también dónde se encontraban estas ideas principalmente. Los textos se concentran en el mundo de la élite. Nos muestran el orgullo de los dominadores (7,8-9; 9,13-10,3; 10,12-15), las ambiciones de los muy ricos (2,1-11; 7,1-6), el poder de las autoridades (5,7-8; 8,1-8; 10,4-11; 10,16-20). Queda claro que el Eclesiastés dirigía sus palabras contra la fe en el poder del ser humano que se encontraba en los ámbitos de los poderosos⁹.

Los datos nos dan suficiente razón para suponer que el Eclesiastés se resistía contra un cierto espíritu que soplaba por la civilización helenística de su tiempo, como acabamos de esbozar en un párrafo anterior. Fue el espíritu de la fe en las posibilidades ilimitadas, el afán de hacer carrera y hacerse rico, el espíritu de la tecnocracia, la fe en las filosofías. Las autoridades helenísticas, sus familias y los judíos aristocráticos fueron los portadores principales de tal espíritu.

Este espíritu formaba parte de las características del ambiente helenístico. Según el conocedor del mundo helenístico C. Schneider¹⁰, el hombre helenístico tenía un gran ímpetu creador. Quería hacer mucho y realizar algo grande. Tenía la mentalidad de competencia. Por eso los deportes eran tan queridos en aquella época. El ideal del hombre helenístico era evitar la mediocridad. Alcanzaba aun la «desmesura del superhombre»¹¹. Un ejemplo de tal «superhombre» fueron los reyes ptolomeos, que gastaron enormes cantidades de dinero en fiestas, paradas, guerras superfluas y otras actividades. Se amaba el riesgo y se hacía empujar por un gran optimismo.

Eso también se daba en los ámbitos de los judíos helenistas. V. Tchirikover escribe sobre ellos: «El listo e inventivo recaudador de impuestos, el comerciante fuerte e inescrupuloso, era el padre espiritual del movimiento judío helenístico, y a través de todo el corto período del florecer del

⁹ Son también los ámbitos donde hay chantaje (7,7) e injusticia (3,16; 4,1; 7,15; 8,11; 8,14; 9,3)

¹⁰ C. Schneider. *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Vol. 1, München. 1967, pp. 44ss.

¹¹ C. Schneider, *oc.*, p. 61.

helenismo en Jerusalén, el afán por provecho y el ansia de poder eran las características más pronunciadas. Del nuevo movimiento»¹².

Un texto muy interesante al respecto es el relato de los Tobíadas, que encontramos en la obra *Antigüedades judías* de Flavio Josefo¹³. Se trata de José, el hijo de Tobías, y su hijo Hircano. José fue un joven judío que ganaba la confianza del rey ptolomeo, obtuvo el derecho de recaudar los impuestos en Palestina y así se hizo muy rico. Hircano también gozaba de la buena voluntad del rey y se hizo muy rico como dominador de un territorio en Transjordania. El relato, probablemente basado en las crónicas familiares de los Tobíadas, tiene algunos rasgos legendarios, pero da una buena impresión del espíritu helenístico de la época ptolemaica en Palestina. También el hecho de que el escritor era probablemente un judío helenista, garantiza que el relato muestra una imagen fidedigna de este espíritu¹⁴.

Los valores e ideales helenísticos que expresa el relato, nos hacen pensar en las observaciones y advertencias del *Eclesiastés*. José e Hircano incorporan la imagen del hombre contra la cual el *Eclesiastés* se dirigía. Ambos fueron hombres listos y trabajadores que, confiando en sí mismos, lograban una riqueza enorme. «... le dijo que su padre había reunido las riquezas trabajando y resistiendo a las pasiones, y le aconsejó que siguiera su ejemplo», le dijo Arión, el procurador de José, a Hircano¹⁵. Son ejemplo de la fe que el trabajo es pagado y existe una relación justa entre acción y resultado (pero cf. Ecl. 2,18-21; 5,9-6,9; 8,9-15;9,1-12). El afán de lucro de José se encuentra en el asesinato de algunos ciudadanos que no habían pagado los impuestos¹⁶ (cf. Ecl. 3,16-22; 4,1-3; 7,15; 8,2-4; 8,9). Padre e hijo ofrecieron sobornos para sus metas¹⁷ (cf. Ecl. 7,7). Pero una consecuencia fue que Hircano tenía que enfrentar la envidia de sus hermanos por sus éxitos¹⁸ (cf. Ecl. 4,4). En fin, el relato muestra claramente el concepto del hombre ideal según los ideales y valores de la cultura helenística. «Hircano, igual que su padre Josué, aparece como la personalidad característica del período helenístico, simbolizando el hombre fuerte y confiado en sí mismo» (Tcherikover)¹⁹. Fue exactamente tal personalidad la que era rechazada fuertemente por el *Eclesiastés*.

5. ¿A quiénes se dirigía el *Eclesiastés*?

El autor del epílogo indicó que el *Eclesiastés* era un sabio que tenía una tarea educativa (12,9). Probablemente trabajó en una «escuela de escribas»,

¹² V. Tcherikover, *Hellenistic civilization and the jews*, New York, 1985, p. 142.

¹³ Libro 12, cap. 4,2-9.

¹⁴ V. Tcherikover, *oc.*, pp. 128-130, 141-142.

¹⁵ *Antigüedades judías*, Lib. 12, cap. 4,8 (traducción de L. Farré, Obras completas de Flavio Josefo, Buenos Aires, 1961).

¹⁶ *Antigüedades judías*, Lib. 12, cap. 4,5.

¹⁷ *Antigüedades judías*, Lib. 12, cap. 4,2.5.9.

¹⁸ *Antigüedades judías*, Lib. 12, cap. 4,9.

¹⁹ V. Tcherikover, *o.c.*, p. 139.

donde fueron educados los funcionarios del templo y algunos laicos que también tenían acceso a la escuela. Los estudiantes pertenecían a las familias distinguidas sacerdotales y aristocráticas. Fueron enseñados en las tradiciones religiosas y sapienciales de Israel, formándose para tareas sacerdotales, administrativas y diplomáticas. Aunque el énfasis estaba en la enseñanza de las tradiciones nacionales, también existía una apertura a los pensamientos nuevos del helenismo, ya que, como hemos visto, especialmente en los sectores de la élite había mucho interés por la civilización helenística²⁰.

El *Eclesiastés*, entonces, se dirigía a jóvenes judíos que estaban en contacto con el mundo helenístico. Después de nuestro estudio de sus observaciones críticas, entendemos que el *Eclesiastés* les enseñaba a sus alumnos una posición crítica frente a la cultura helenística, sobre todo con respecto a los valores e ideales helenísticos sobre el hombre ideal. También criticaba las pretensiones de muchos sabios, que decían saber escudriñar los misterios de la existencia (cf. 1,12-18; 2,12-17; 4,13-16; 7,23-29; 8,16-17). Estos textos posiblemente se refieren a los filósofos, que formaban un fenómeno bastante influyente en el mundo helenístico y cuyos pensamientos podrían haber sido muy atractivos para los jóvenes aristocráticos²¹. Había muchas escuelas filosóficas y filósofos ambulantes, que trataban de responder a las inquietudes de la gente y que tenían una cierta función pastoral²². También se encontraban en las cortes, donde eran consejeros de los reyes²³. La influencia de la filosofía helenística llegaba incluso directamente a las escuelas de Palestina, donde los escritores griegos más conocidos estaban en el programa de estudios²⁴.

Rechazando los valores y filosofías helenísticas, el *Eclesiastés* no rechazaba el mundo helenístico. Aunque criticaba al mundo helenístico, no aconsejaba a sus alumnos alejarse de él o cambiarlo. Sus instrucciones planteaban un comportamiento cauto y sabio dentro del mundo helenístico, en el cual los judíos vivían y la mayoría de sus alumnos tendrían que tomar posiciones importantes. Aconsejaba ser cauto con respecto a las autoridades que tenían mucho poder (cf. 5,7-8; 8,1-8; 10,4-11; 10,16-20), ser modesto y buscar el justo medio (cf. 7,1-22), ser sabio en un mundo necio (cf. 9,13-10,3; 10,12-15) y disfrutar prudentemente la vida en cuanto fuera posible (cf. 11,7-12,7)²⁵. También aconsejaba a sus alumnos respetar a Dios y comportarse de modo sabio frente a él.

La profesión del *Eclesiastés* como profesor, su consejo de buscar el justo medio, su posición crítica frente a los valores helenísticos y su consejo

²⁰ Véase M. Hengel, *Judentum*, pp. 143-152; R. Braun, *Qohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*. Berlin, New York, 1973 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 130) pp. 38-41.

²¹ Cf. también Ben Sirac 3,21-24; 37,20-25.

²² C. Préaux, *El mundo helenístico, Grecia Y Oriente (323-146 a. de C.)*, Vol. 2. Barcelona, 1984. pp. 376-393.

²³ C. Préaux, *oc.*, Vol. 1, p. 28.

²⁴ M. Hengel, *Judentum*, pp. 130-143; R. Braun, *oc.*, pp. 38-41.

²⁵ También 9,7-10. Los textos de 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15 no son llamados a disfrutar de la vida («carpediem»), sino que solamente afirman que es bueno si Dios regala el goce de la vida. Al final depende de Dios, no del hombre, si alguien disfruta de la vida.

de respetar a Dios nos ofrecen una indicación de su lugar dentro de la sociedad judía en la época ptolemaica. Por su profesión y postura cauta parece que no pertenecía a los sectores marginados de la sociedad, sino a ámbitos aristocráticos. Los demás datos muestran que en los círculos a los cuales pertenecía no existía ninguna admiración por la cultura helenística y que se trataba de mantener la tradición judía antigua. Esta «aristocracia tradicional» se distinguía de la «aristocracia nueva», cuyos miembros estaban abiertos por la civilización nueva y trataban de helenizar la cultura judía. Entonces, tenemos que presuponer una división dentro de la élite judía. La idea que toda la élite optaba por la civilización helenística no es cierta, como ya concluyó H.-P. Müller en un estudio sobre la imagen de Dios en el libro del Eclesiastés²⁶.

¿Eso significa que el pensamiento del Eclesiastés es totalmente judío y que no hay elementos helenísticos en el libro?

6. Eclesiastés entre la tradición judía y la tradición helenística

Dentro de la sociedad judía existían grupos que se resistían a la influencia helenística. Estos grupos fueron muy fuertes en el siglo II a. de C., como muestra la sublevación de los macabeos. Pero no es improbable que ya en el siglo III existiera una cierta tensión entre la opción helenística y la opción judía²⁷. Según nuestra interpretación, el Eclesiastés aparece como un representante de la tradición judía.

El rechazo del Eclesiastés a la idea de las posibilidades ilimitadas del ser humano no era una invención nueva dentro de la tradición judía. En textos anteriores al Eclesiastés ya encontramos la idea de la limitación del '*amal* humano («trabajo», «afán»; un concepto clave en las observaciones del Eclesiastés). El Sal. 90 describe al hombre como perecedero, viviendo setenta o quizás ochenta años: «... y su aspiración: afán (*'amal*) y mal es...» (cf. Job 7,1-10, especialmente vs. 3). El Sal. 127,1-2 expresa la convicción de que el '*amal* humano no sirve si Dios no ayuda. Job 3 destaca el azar trágico del hombre que trabaja (*'amal*; vss. 10 y 20) en vano. En la época helenística los judíos ortodoxos estimaban la necesidad de trabajar como maldición. En el futuro escatológico el trabajo se realizaría automáticamente²⁸. Más en general la idea de la limitación del ser humano, sobre todo frente a Dios, es muy conocida en el Antiguo Testamento²⁹. También la idea de la limitación de la sabiduría humana se encuentra en varias partes del Antiguo Testamento, especialmente en el libro de Job, pero también, por ejemplo, en Prov. 16,1; 19,21; 21,30-31; 30,2-4³⁰.

²⁶ H.-P. Müller, «Neige der althebräischen Weisheit Zum Denken Qohäläts, en: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978) pp. 238-264.

²⁷ M. Hengel, *Judentum*. pp. 55-61; 143-152; Braun, oc., pp. 38-41.

²⁸ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. 2, Stuttgart, 1935, pp. 640-641.

²⁹ C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen. 1978, (Grundrisse zum Alten Testament, 6) pp. 81-83.

³⁰ G. von Rad, *Weisheit in Israel, Neukirchen-Yllyn*. 1982 (2 ed.) pp. 131-148.

Podemos concluir que el tema central del libro del Eclesiastés no era nuevo en el pensamiento judío y que el Eclesiastés estaba en la línea de la tradición judía. Nuestra impresión es reforzada por el consejo del Eclesiastés de respetar a Dios (4,17-5,6).

Pero, a la vez, encontramos algunas semejanzas llamativas entre el pensamiento del Eclesiastés y la tradición helenística. R. Braun ha mostrado que existen muchos paralelos entre los textos del Eclesiastés y textos griegos, especialmente provenientes de la filosofía popular helenística. Sobre todo los paralelos con los pensamientos pesimistas de los «cínicos» y «escépticos» llaman la atención³¹. Las semejanzas no se restringen a textos paralelos, sino que existen también en la función ideológica de algunas corrientes filosóficas de la época helenística. El cinismo, por ejemplo, era una filosofía crítica del espíritu del «sobrehombre» e «infinitud» y destacaba el valor de una vida moderada y prudente³². Los cínicos expresaban sus convicciones de modo fuerte y alternativo, lo que inspira C. Préaux a hablar de un «fenómeno típico de contracultura». Sus pensamientos y su vida de pobreza eran una contestación de los valores compartidos de la sociedad³³. La actitud rebelde de algunos filósofos populares incluso los llevó a participar activamente en sublevaciones de esclavos³⁴.

No obstante eso, no tenemos que destacar demasiado las semejanzas entre el pensamiento del Eclesiastés y el de las filosofías populares helenísticas, ya que aquellos aconsejan el hedonismo y el trabajo como medios para alcanzar la felicidad³⁵. Aunque el Eclesiastés no negaba totalmente el valor del trabajo (cf. 9,10; 11,1-6) y estimaba el goce de la vida (2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10; 11,7-12,7), era más reservado al respecto. Tenemos la impresión de que podemos entender el pensamiento del Eclesiastés como principalmente basado en la tradición judía, pero hasta cierto grado influido por los pensamientos helenísticos, sobre todo las filosofías críticas al espíritu optimista de su tiempo.

7. Conclusión

El Eclesiastés rechazaba la fe en la infinitud del ser humano. Este rechazo recibe más relieve si lo entendemos dentro de la realidad histórica en la cual lo expresó. Se dirigía contra los valores e ideales en cuanto al ser humano de la civilización dominante. Rechazaba el espíritu de la cultura helenística, cultura de los dominadores ptolomeos, que se caracterizaba por una fe tecnocrática. Dentro de esta realidad el Eclesiastés, influido por las filosofías críticas helenísticas, pero basándose en la tradición judía, trataba

³¹ R. Braun. oc., pp. 26-31; 167-171.

³² C. Schneider, oc., Vol. 1, 1967, p. 65; Préaux, o.c., Vol. 1, p. 26; 37-38.

³³ C. Préaux, o.c., Vol. 2, p. 390-392, especialmente p. 390.

³⁴ C. Schneider, oc., Vol. 2, 1969, p. 549.

³⁵ R. Braun. oc., pp. 26-31; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. 2, Stuttgart, 1935, pp. 632.

de dar consejos a la juventud judía para mantenerse en el mundo helenístico.

El Eclesiastés no fue profeta, ni revolucionario, tampoco ofreció soluciones para terminar la dominación cultural helenística. No obstante eso, no fue representante de la cultura dominante. El valor de su aporte estaba en su habilidad de criticar y desenmascarar. Señalaba la «hybris» aristocrática, las ambiciones ilimitadas y sus consecuencias de injusticia y fracaso. Desenmascaraba la dimensión «religiosa» detrás de la tecnocracia helenística; la fe en el poder ilimitado del hombre.

La lectura de su libro es un ejercicio para desenmascarar el espíritu religioso-tecnocrático de la cultura dominante de hoy. El Eclesiastés nos ofrece elementos para desarrollar un paradigma crítico en cuanto a esta cultura, que pone en la sombra de sus valores agresivos la dignidad de los pueblos latinoamericanos, que pone en la sombra de sus promesas de éxito comercial la vida de los explotados. La contracultura del libro del Eclesiastés nos sugiere responder a las promesas de la cultura tecnocrática presente: «¡Quítate de mi sol!».

Stephan De Jong
Casilla 13596
Santiago
Chile

«MIS HIJOS Y YO CAMINAREMOS EN LA ALIANZA DE NUESTROS PADRES» (1 Mc 2,20)

Confrontación entre el Campesinado Judío y el Helenismo

Resumen

Este trabajo analiza lo que significó el helenismo y los cambios sociales que provocó este fenómeno. Se estudian las formas de convivencia y de convivencia en la diáspora judía y del Templo de Jerusalén en relación al mundo helenista. Se busca profundizar sobre la resistencia de los campesinos de Judea, las mayores víctimas de la implantación forzada del proyecto helenizante en Jerusalén, que la llevó directamente dentro del mercado griego. La «casa» es el lugar de la resistencia, generadora del proyecto y de la mística que animaban la lucha popular. Esta lectura a partir de los oprimidos nos ayuda a tomar una postura profética frente a los 500 años de historia latinoamericana, marcada por la gran resistencia india, negra y popular a la dominación europea.

Introducción

Es siempre útil usar los textos bíblicos para iluminar nuestro presente y, a partir de nuestro presente, procurar iluminar y dar sentido a los textos bíblicos.

La Sagrada Escritura nos ayudará, de este modo, conocer la «palabra de Dios» que es hablada «hoy», aquí y ahora, en nuestra, por nuestra y para nuestra Afroamerindia.

El estudio de los textos sagrados nos deberá ayudar a realizar la tarea profética, junto a nuestras comunidades, de continuar anunciando la palabra, en la búsqueda sincera de descubrir «quién es nuestro Dios», «dónde está» y «qué quiere».

Por esto quiero dar mi contribución en este momento importantísimo

en el que vivimos la explotación, la opresión, y la dominación que nuestra América va experimentando desde que, hace 500 años, los europeos comenzaron a considerarse los señores absolutos de nuestras tierras, de nuestros productos, y de nuestras vidas.

¡E hicieron esto en nombre de Dios y de su Evangelio!

Hoy se busca encubrir y hasta olvidar esta verdad hablando de los «valores» que esta «evangelización» dejó plantados en el corazón latinoamericano; valores como fraternidad, capacidad de compartir, hospitalidad que son propios del mundo indígena y del mundo africano y que nuestro pueblo consiguió conservar, a pesar de la «evangelización» del hombre blanco. Lo que esta evangelización buscó implantar, por largos siglos, fue la pasividad, el conformismo, la aceptación acrítica de toda dominación, el mesianismo barato y la alienación mágica.

¡Sean hechas y alabadas las debidas excepciones!

Y hoy quieren llamar esto «encuentro de culturas». No fue encuentro, fue choque, fue conflicto en el cual una cultura buscó siempre dominar y destruir a la otra.

Pero no consiguió acabar con ella porque la capacidad de resistencia de nuestros pueblos fue mayor que la fuerza destructora de los colonizadores.

En este trabajo quiero volver atrás en el tiempo, más de dos mil años, para reflexionar sobre otro «choque cultural»: cuando el helenismo quiso imponerse como la única manera de vivir y de pensar.

A pesar de su aparente victoria, no supo silenciar definitivamente la resistencia de los campesinos judíos.

El Helenismo

No es tarea fácil, en un trabajo como éste, describir exhaustivamente un fenómeno tan complejo y multiforme como fue el «helenismo». Voy a limitar esta presentación a algunas características que considero más significativas.

El término helenismo deriva de «hélade» (= Grecia) e indica toda una manera de vivir, de construir relaciones sociales, de hacer cultura, de organizar la sociedad que comenzó a ser «exportada» por los griegos a partir del siglo V antes de Cristo y que se impuso, con fuerza cada vez mayor, después de la derrota del imperio Persa por parte de los ejércitos griegos de Alejandro el Grande, en el 331 a.C.

1. La «Polis»

Tal vez sea ésta la característica política más importante del helenismo.

El mundo griego no se constituyó a partir de un gran reino, sino a partir de una articulación de «ciudades libres».

Cada ciudad (polis) tenía su organización autónoma a nivel político y

económico. Las eventuales disputas entre ciudades eran provocadas por la búsqueda de hegemonía comercial.

Cada ciudad era diferente de otra: en una, había un consejo popular, en otra, dominaba un tirano; en una, la aristocracia estaba en el poder, en la otra, había un rey; pero cada una defendía celosamente su autonomía.

Palabras de uso común como política y democracia tienen su raíz en esta forma de organizar la sociedad.

La ciudad, y en la ciudad, los hombres libres, son los elementos centrales de la política helenista.

El campo, los campesinos, la mujer, el esclavo, son los elementos periféricos: los que no deciden, los que no cuentan, los que no valen nada, ni siquiera merecen ser considerados.

El surgimiento del imperio griego, sobre las cenizas del imperio persa, se debe esencialmente a una lucha iniciada por los griegos con el objetivo de defender la autonomía política, y sobre todo comercial, de sus colonias en Asia Menor, amenazadas por los persas.

La fuerte democracia en las ciudades no consiguió producir un «estado» fuerte y fue sustituida por el sistema monárquico-imperial, más apto para un control «universal» del mercado.

A partir de entonces «ciudad» e «imperio» van a convivir en el mundo helénico, pero el palacio del emperador estará al servicio de la ciudad y no al contrario, sobre todo en Grecia, en las zonas en las riberas del Mediterráneo y en las grandes rutas comerciales donde las ciudades griegas se fueron multiplicando.

El rey cobrará el tributo, el peaje, la tasa sobre la sal, el ‘per cápita’ (1 Mc. 10,29-45)... pero eso en las regiones y ciudades que no habían alcanzado el estatus de ciudad libre. Las ciudades libres continuaron gozando de la autonomía.

2. El Emporio

Si la ciudad libre fue el eje de la organización política del helenismo, el eje de su organización económica fue el «mercado libre».

El comercio ya no era controlado por el palacio, como en las épocas precedentes, sino era «libre» y controlado por las ciudades.

Cada ciudad griega era un mercado, era un emporio, donde todo era posible comprar y vender.

Apoc. 18,12s. nos da un testimonio de lo que podía ser este mercado:

...Cargamentos de oro y de plata, piedras preciosas y perlas, lino y púrpura, seda y escarlata, todo tipo de madera perfumada, de objetos de marfil, de madera preciosa, de cobre, de hierro, de mármol, canela y especies aromáticas, perfumes, mirra e incienso, vino y aceite, flor de harina y trigo, bueyes y ovejas, caballos y carros, esclavos y vidas humanas...

La riqueza del mundo griego, provenía no del producto en sí, sino de su

valor comercial, de su capacidad de cambiar mercadería, de su facilidad de ser comprado o vendido. La circulación de la riqueza, más que la acumulación de la misma en los tesoros palaciegos, era el factor generador de más y más riqueza, a su vez siempre recolocada en circulación.

El palacio, con su estructura imperial, tenía la función de mantener libre el flujo autónomo de las mercancías en las carreteras, garantizar más y más «mercados», luchar contra las diferentes formas de «piratería» que podían perjudicar la libre comercialización del producto.

El Estado no controlaba el mercado, sino que estaba al servicio del mercado libre de las «ciudades».

3. Las «Colonias»

Es bastante evidente que el pequeño territorio griego era incapaz de producir en cantidad suficiente para abastecer un mercado, que estaba siendo cada vez mayor. Como también es evidente que el emporio griego no podía limitarse a comercializar únicamente productos griegos.

De allí un fenómeno interesante: casi todas las ciudades griegas se reproducirán como «colonias» fuera de Grecia. Estas colonias tenían la función de ampliar el volumen de los productos a ser enviados a la matriz y también servían de avanzada para la apertura de nuevos mercados y la integración de enteras regiones al mercado helenista.

Escuchemos algunos testimonios de Herodoto, historiador griego:

* Tera... se preparaba para partir de Esparta para fundar una colonia (Cirene) (IV, 147).

* Fundaron en su territorio las siguientes ciudades: Lepreo, Macistos, Frissa, Pirgeos, Epios, Núdios... (IV, 148).

* Picia (adivina) le respondió de fundar una ciudad en Libia... (IV, 150).

Dentro del Estado, o de los estados oficialmente constituidos, existía así una organización, una red autónoma de ciudades y colonias, casi una institución paralela, generalmente más poderosa y ciertamente más rica que el propio Estado.

En el mundo helenista los comerciantes de las ciudades y de las colonias, tenían un poder mayor que el de los propios reyes.

4. La Conquista de los «Mares»

Esta manera de organizar la sociedad llevó al mundo helenista a priorizar el control de los «mares».

En las tierras el poder estatal podía llegar a imponerse, o cuanto menos atrapar, de alguna forma, la «libre iniciativa» de los comerciantes griegos: peaje, tributo, concesiones... todo eso era controlado por el rey. En los mares, por el contrario, el comercio se podía desarrollar con libertad y autonomía, perjudicado solamente por los eventuales «piratas» que asaltaban los barcos

de carga griegos, o por la injerencia de los fiscales de algún puerto, si el mismo no era una ciudad libre.

Es necesario entonces, tomar en cuenta el crecimiento progresivo del «mercado libre»: vendedores y compradores aumentan en número, en poder, en espacio alcanzado, geográfica y económicamente.

Esto provoca más de un problema. Veamos.

5. El «Latifundio Esclavista»

Para atender las exigencias de un mercado que está aumentando, es necesario aumentar el producto de manera significativa.

El antiguo modo de producción «tributarista» que tenía en su centro económico el palacio del rey, o el templo de algún dios, quedó obsoleto e incapaz de producir lo suficiente para el mercado, o de garantizar la libertad de la economía.

El helenismo empuja hacia un nuevo modo de producción más sofisticado, más perfeccionado, más capaz de abastecer el mercado que crecía.

Se trata del «latifundio esclavista». El trabajador de la tierra no es más el dueño de la misma, ni de ella saca su sustento. Trabaja en la tierra en la que es comprado como esclavo y que, por eso, no decide ni cuánto, ni qué plantar. No tiene una mayor relación con el producto, que pasa a ser exclusivamente del amo; el amo tiene el único deber de alimentar su esclavo para que continúe en condiciones de producir.

La esclavitud significa que el trabajador no es más que un instrumento de trabajo, como el arado, la hoz, azadón. Como cualquier herramienta, puede ser vendido o comprado, puede ser jugado fuera.

Y esto sucede en el latifundio, donde varios esclavos, dirigidos por capataces y administradores, producen de manera más eficiente, no lo que ellos necesitan para alimentarse a sí mismos y sus familias, sino lo que el mercado decide comprar, o vender.

Para los campesinos, el helenismo es sinónimo de esclavitud y de apropiación indebida de sus tierras y su trabajo.

6. El «Materialismo» Filosófico

Para quien conoce un poco de mitología griega llena de dioses y semi-dioses, lo que vamos a decir ahora puede sonar algo extraño.

Es necesario, por lo tanto, afirmar que el helenismo tiene como elemento básico una filosofía «materialista».

Es oportuno explicar en qué sentido estamos haciendo tal afirmación. El Olimpo griego, lleno de dioses, continúa existiendo. Los dioses continúan siendo los «patronos» de las ciudades, naciones y profesiones. La «religiosidad popular» continúa explicando la historia como fruto de sus relaciones,

de las disputas y de los amores de los dioses entre sí y con la humanidad. Los clásicos griegos, el teatro griego, manipulan los dioses como quieren, dándoles proyección humana: ellos aman, odian, se casan, se celan, adulteran, asesinan... Dioses que son como los hombres, hombres que se transforman en dioses, o semidioses...

Si nos está permitido, podríamos decir que ésta continúa siendo la «religión de Estado».

El mercado internacional es libre, por eso, produce también su «fe».

Los grandes filósofos de los siglos V y VI a.C., Sócrates, Platón, y sobre todo Aristóteles (éste fue el educador de Alejandro el Grande), teorizarán, poco a poco, con una filosofía más moderna, más «internacional», en la cual dios (uno sólo) quedará cada vez más aislado en el «cielo». Él será el punto de partida y el punto de llegada de toda la creación, pero no tendrá nada que ver con el desarrollo de la historia. El nunca más interferirá en la historia, pues, si así fuera, mostraría estar, de alguna forma, necesitando de los hombres, limitando de esa manera su «infinitud, eternidad, etc...».

Es en este sentido que estamos hablando de filosofía materialista.

Para explicar los conflictos dentro de la historia, el pensamiento griego no necesita más de dios. El hombre y su natural «dualismo» basta para eso.

El «conflicto» está dentro del hombre. Los elementos constitutivos del hombre, el «alma» y el «cuerpo», están en conflicto y este conflicto explica todos los demás.

Como en el hombre, este mismo dualismo existe en la sociedad entre «sabios» e «ignorantes», en la casa, entre «hombre» y «mujer», en la naturaleza, entre «humanos» y «animales» y así siguiendo.

Y si, en el hombre, el orden natural de las cosas sólo es respetado cuando el alma «espiritual» gobierna el cuerpo «material», también en la sociedad, en la casa, en la naturaleza, las cosas funcionan solamente si el sabio gobierna al ignorante, si el hombre gobierna a la mujer, si los humanos gobiernan a los animales.

Lo contrario sería depravación, aberración, sería ir en contra de la inmutable y definitiva «ley de la naturaleza».

Si el cuerpo como el instinto y las pasiones dominan la inteligencia y la voluntad del alma, tendremos los abusos, las violencias, el desorden moral. De la misma manera, si los trabajadores se sublevaran contra los patrones, las mujeres contra los hombres, etc.

Es importante atinar para esta novedad: la filosofía griega.

Para el helenismo la presencia del esclavo, del explotado, del súbdito dominado, lejos de ser un error o un abuso, es «normal», es «natural», hace parte del orden natural de las cosas. Desde siempre y para siempre.

Aristóteles enseñaba: los esclavos deben ser esclavos, porque no son hombres. Es bueno para el esclavo ser esclavo, porque, sin gobernante, no se sabe gobernar. Su única virtud es no faltar al trabajo.

El Estado sólo debe servir a los hombres libres: la rebelión contra el

gobierno constituye la peor cosa. No importa si el gobierno es bueno, o malo. No cabe duda que esta filosofía es la que mejor sirve para legitimar y garantizar el nuevo orden de la polis, del mercado internacional y del latifundio esclavista.

La Alianza entre Judaísmo y Helenismo

El fenómeno del helenismo es prácticamente contemporáneo al fenómeno de la diáspora (dispersión) de los judíos. Por lo menos, desde el punto de vista cronológico, los dos se difundieron y crecieron en la misma época.

No tenemos mayores noticias de los conflictos entre estos dos mundos que, probablemente, deben haber convivido pacíficamente, a pesar de algún limitado conflicto, siempre provocado por la extrañeza de las costumbres judías y nunca asumido por los poderes constituidos del Estado, o de las ciudades (en la época romana los conflictos tienden a aumentar, pero por motivos que no corresponde analizar aquí).

Desde la época persa el mundo judío de la diáspora se acostumbró a vivir de acuerdo y en armonía con el «imperio».

La carta de Artajerjes, recordada en el cap. 7 del libro de Esdras, es un contundente testimonio de esta actitud política.

La ley de Dios y la ley del rey no son incompatibles, por el contrario, llegan hasta a confundirse una con la otra (Esd. 7,26).

Esta actitud de dependencia y de colaboración no cambió cuando los griegos conquistaron el trono imperial. Flavio Josefo recuerda que Alejandro fue recibido con todos los honores, en Jerusalén, por el sumo sacerdote Judas (AJ 11, 317-339).

Hay más: los judíos de la diáspora tenían como una de las mayores fuentes de subsistencia, el comercio. El helenismo, con su base comercial, sirvió para el enriquecimiento de muchos judíos y de muchas comunidades judías en las ciudades situadas a lo largo de las rutas comerciales. Alejandría, Antioquía, Tarso, Corinto, Efeso, Tesalónica,... son lugares donde el helenismo y el judaísmo siempre anduvieron juntos. En Alejandría de Egipto los libros sagrados de los judíos serán traducidos al griego, el idioma de la «oikumene» helenista.

La mayoría de los libros deuterocanónicos y de los apócrifos fueron escritos directamente en griego.

La relación entre los judíos de la diáspora y el mundo helenista andaba tan bien que no tenemos ninguna noticia de que hayan sufrido algún problema durante la guerra de los Macabeos. Mientras en Judea sucedían duros combates, ninguna solidaridad provino del mundo de la diáspora a los combatientes macabeos, y ningún conflicto nacionalista explotó en las ciudades donde griegos y judíos convivían tranquilamente.

El segundo libro de los Macabeos será escrito justamente para estimular también a los judíos de Alejandría a celebrar la fiesta de la Dedicación,

memoria de la lucha macabea y que probablemente interesaba poco a los correligionarios de Egipto.

A punto ya de celebrar la purificación, os escribimos: Bien haréis también en celebrar estos días. El Dios que salvó a todo su pueblo y que a todos otorgó la heredad, el reino, el sacerdocio y la santidad, como había prometido por la Ley, el mismo Dios, como esperamos, se apiadará pronto de nosotros y nos reunirá de todas partes bajo el cielo en el Lugar Santo; pues nos ha sacado de grandes males y ha purificado el Lugar (2 Mc. 2,16-18).

Es evidente que el sueño de una gran reunión de todos los judíos en Jerusalén, que aparece en estas líneas, no pasa de ser una utopía anacrónica y nunca realizada.

Esta «amistad» entre judíos y griegos va más allá de una buena relación de convivencia. En muchos casos se trata de una verdadera «alianza».

1. Al servicio del Imperio

En varias oportunidades los judíos se colocaron claramente al servicio del imperio griego. Su conocida fidelidad es recordada oficialmente por el rey Antíoco III:

«Estoy convencido de que los judíos serán buenos guardianes de nuestros intereses, a causa de su piedad hacia Dios, y sé que mis antepasados conocieron su fidelidad y su obediencia irrestricta a las órdenes recibidas... a ellos les prometemos que podrán vivir de acuerdo con sus propias leyes» (Aj 12,147-153).

Los propios textos de los Macabeos nos recuerdan esta actitud:

(Judas) les enumeró... la batalla contra los Gálatas en Babilonia, cuando entraron en acción todos los ocho mil judíos junto a los cuatro mil macedonios, y cuando los macedonios se encontraban en apuros, los ocho mil derrotaron a los ciento veinte mil... (2 Mc. 8,20).

Jonatán le envió a Antioquía tres mil guerreros valientes, y cuando llegaron, el rey experimentó gran satisfacción con su venida. Se amotinaron en el centro de la ciudad los ciudadanos, al pie de ciento veinte mil, y querían matar al rey. ... El rey llamó entonces en su auxilio a los judíos, que se juntaron todos en torno a él y luego se diseminaron por la ciudad. Aquel día llegaron a matar hasta a cien mil... y salvaron al rey... Los judíos alcanzaron gran gloria ante el rey y ante todos los de su reino (1 Mc. 11,44-51).

Simón le envió dos mil hombres escogidos para ayudarle en la lucha, además de plata, oro y abundante material (1 Mc. 15,26).

Los «jefes» de Jerusalén (los mismos jefes guerrilleros, cuando llegaron al poder) nunca dudaron de ponerse al lado del rey.

Salieron del Lugar Santo sacerdotes y ancianos del pueblo para saludarle amistosamente (a Nicanor) y mostrarle el holocausto que se ofrecía por el rey (1 Mc. 7,33).

2. La «cabeza» de los griegos

No se trata solamente de estar al servicio del imperio.

Puede ser que la correlación de fuerzas desfavorable a los judíos hasta justifique esta actitud.

Es verdad que hay páginas en algunos textos, que muestran cuánto el pensamiento griego consiguió penetrar el mundo judío.

No es solamente un fenómeno lingüístico, o la asimilación de conceptos y modos de decir, explicables, naturalmente, por las relaciones descritas.

Se trata de una verdadera asimilación de una manera de pensar, no sólo extraña, sino totalmente en contradicción con el modo de pensar judío.

Sirve para este efecto el ejemplo de la legitimación de la superioridad del trabajo «intelectual», sobre el trabajo «manual», explicada en Eclo. 38,24-39,11.

Para el redactor de estas páginas es lo más normal afirmar que:

La sabiduría se adquiere en las horas de esparcimiento aquél que está poco ocupado se hace sabio.

El agricultor, el carpintero, el herrero, alfarero, los trabajadores no pueden adquirir sabiduría. Su trabajo es importante y hasta necesario, pero:

No pueden ser consejeros, ni sentarse en la asamblea o en el tribunal para discutir la justa sentencia. No exponen su doctrina, y su decisión y no entienden de proverbios.

Ésta es la cosa más normal, porque su «preocupación» es el arado, los bueyes, el establo; su «esfuerzo» es terminar su tarea material. ¿Cómo podrían ellos transformarse en sabios?

Por el contrario, quien puede dejar de trabajar, puede también dedicarse al conocimiento, al estudio, a la investigación y obtener así sabiduría.

La sabiduría presta su servicio a los grandes y se presenta delante de los jefes.

Su relación con los poderosos es lógica y su contacto directo con Dios es garantizado: Dios les dará inteligencia, Dios les hará hablar palabras sabias, Dios guiará sus consejos prudentes, Dios les comunicará su doctrina y enseñanza.

Además de «rico», él será «sabio» y «guiado por Dios».

Dios y el trabajador no tienen nada en común, en esta perspectiva legitimadora de las clases.

Una tendrá el poder, una gobernará, y la otra tendrá que callar.

Síntoma de esta «cabeza de griego» que entró en el mundo judío es también todo lo que se dice de la mujer en el libro del Eclesiástico (ver, por ejemplo, Eclo. 25,13-26,18; 42,9-14).

No se trata solamente de un «machismo» que lo encontramos presente en muchas páginas bíblicas. Se trata de la teorización de las relaciones internas a una casa que es considerada exclusivamente como «casa del hombre».

El hombre es la referencia final para juzgar la bondad de la mujer, sea el marido, padre o hijo.

Mujer recatada, laboriosa, no celosa y sobre todo callada es la mejor cosa que el hombre pueda encontrar. Y si es bonita, mejor todavía.

Al contrario, mujer celosa, mujer habladora esto es la peor desgracia, hasta peor que una sublevación del pueblo (intolerable para los griegos).

Si no obedece al dedo y a mirar, es mejor separarse de ella.

Esta posición de dependencia y de total sumisión, va siendo legitimada a partir de la certeza que el hombre, por malo que sea, será siempre mejor que la mejor de las mujeres.

La afirmación griega asume connotaciones bien judías cuando se llega a teorizar que:

Por culpa de la mujer entró el pecado al mundo, por causa suya todos morimos (Eclo. 25,24).

La pirámide está *así* trazada en el interior de la casa, donde se intenta reproducir el conjunto de las relaciones sociales, aceptando, a partir de nuestro hogar, toda la dominación que está afuera.

Son relaciones sociales en las cuales está claro que el gobernante controla su pueblo con su «elocuencia», porque es Dios el que confiere su majestad al soberano (Eclo. 10,1-5).

Son relaciones sociales en las cuales los ricos y pobres no pueden ni deben mezclarse, y sabio es cautivar la simpatía del rico, sabiendo que el pobre, sólo por el hecho de serlo, será despreciado, rechazado, desconocido (Eclo 13).

Son relaciones sociales en las cuales el pueblo debe apresurarse a postrarse con el rostro en tierra, mientras el sumo sacerdote, triunfante y poderoso, circundado por los demás sacerdotes, se empina hierático y majestuoso (Eclo 50,1-21).

Es la propia mentalidad griega que invadió la clase dominante judía.

Por eso el segundo libro de los Macabeos, que narra los acontecimientos a partir de la ciudad y del templo, afirma en su comienzo que el problema que causó la guerra no fueron los abusos y las opresiones de los griegos. Por el contrario, todo lo que tenía relación con los griegos, todo estaba marchando muy bien.

Mientras la ciudad santa era habitada en completa paz y las leyes se observaban a la perfección, gracias a la piedad y al aborrecimiento del mal del sumo sacerdote Onías, sucedía que hasta los reyes veneraban el Lugar Santo y honraban el Templo con magníficos presentes, hasta el punto de que Seleuco, rey de Asia, proveía con sus propias rentas todos los gastos necesarios para el servicio de los sacrificios... (2 Mc. 3,1-3).

Es una situación ideal, de gran amistad, que solamente será quebrada por la disputa interna a causa del control de los mercados de la ciudad.

Totalmente diferente será la relectura histórica hecha por los campesinos judíos que en 1 Mc. denunciaron que a partir de Alejandro, a partir del

inicio oficial de la dominación griega, se «multiplicaron los males sobre la tierra» (1 Mc. 1,9).

En seguida veremos el por qué.

El conflicto entre el Helenismo y el Pueblo de la Tierra

Si el judaísmo oficial convivió tranquilamente con el helenismo dominante, lo mismo no se puede decir de los campesinos de Judea.

La montañas de Judea nunca interesaron mucho al mundo griego. Lo que allí se producía era insignificante para su mercado. Los griegos ya habían construido sus ciudades y colonias a lo largo de la costa mediterránea, en Galilea y en la decápolis, la antigua Basá (existían más de 30 ciudades griegas en estas áreas).

La Judea siempre interesó más a los Tobiades transjordanos, del desierto (Ne. 13,4-9). Ellos estaban ligados a la clase sacerdotal dominante y, por largo tiempo, se encargaban de pagar el tributo que Judea debía al Estado griego y de este modo mantenían, de cierta forma, bajo su control.

Lejos de participar en el mercado griego, Judea estaba más relacionada al mercado árabe, más tradicional y anticuado.

Hasta que este «equilibrio» se sostuvo en los campesinos, lo mismo que oprimido, se mantuvo tranquilo.

Los «antioquenos de Jerusalén»

Esta situación cambió cuando la aristocracia sacerdotal de Jerusalén comenzó una dura disputa interna por el control del mercado urbano (2 Mc. 3,4).

A partir de allí hubo una ruptura entre el grupo «helenizante», que quería llevar a Jerusalén dentro del mercado griego, y el grupo más conservador que quería continuar manteniendo el control del mercado en la forma antigua, ligado al templo.

La disputa entre estos dos grupos está muy bien narrada en el cap. 4 de 2 Mc.

Lo que nos interesa en este momento, no es tanto la transformación que sufriría la ciudad de Jerusalén con la victoria del grupo helenista: gimnasio, teatro, efebía, gerusia, deportes y todo lo que significaba el modo de vida griego... Lo importante para nosotros, es recordar que la transformación de Jerusalén en ciudad libre griega, significaría para los campesinos la pérdida de sus tierras, transformándose en latifundio y pérdida de su libertad, pues fácilmente podría convertirse en un esclavo insignificante para ser vendido en las plazas de las ciudades más cercanas.

Los campesinos judíos sabían que ellos serían considerados, no solamente «impuros» (como ya lo eran para el judaísmo), sino más bien «no gente».

Este proceso fue acelerado por la intervención del rey Antioco IV Epifanes, que tomó partido por el grupo helenizante y, también, quiso determinar con el oro (mercado) del templo de Jerusalén, del cual necesitaba con urgencia, inclusive para pagar una deuda de guerra con Roma contraída por el padre.

Eran 60 mil kilos de plata que el rey debía a los romanos.

Una forma de pago era vender los judíos como esclavos a los mercaderes de las ciudades de la costa.

2 Mc. recuerda que el precio de los esclavos bajó tanto que 30 kilos de plata bastaba para comprar 90 esclavos judíos, cuando el precio de mercado llegaba a 30 kilos por esclavo (2 Mc. 8,10s).

La intervención de Antíoco fue tan violenta y tan descabellada (1 Mc. 1,20-64) que llegó a la profanación del templo y a la prohibición de las prácticas de la Ley. Eso provocó la reacción no solamente de los campesinos que se vieron amenazados en sus vidas, no solamente de los sacerdotes conservadores que estaban perdiendo su poder, como también de todos los «piadosos», de todos los hombres que les importaba vivir según la costumbre de la ley. La guerra macabea fue posible, justamente, por la unión de estas tres fuerzas: la casa de los campesinos, el sacerdocio conservador y la sinagoga de los Asideos (los piadosos).

La casa de los campesinos mantuvo el liderazgo de la coalición.

La casa: el lugar de resistencia

El pueblo de la tierra, en nombre del Dios del país, para garantizar su tierra y su libertad, resistió a este sistema que legitimaba y, mucho peor, consideraba «normal», «natural» e «inmutable» la existencia de ricos y pobres, de esclavos y señores, de oprimidos y opresores.

El pueblo de la tierra sabía que él sería pobre, esclavo, oprimido, más todavía, mucho más de lo que ya era.

Donde el pueblo de la tierra encontró su fuerza, su coraje para organizarse, resistir y luchar.

La raíz más profunda está en el campo, en el monte, en la «casa de los padres».

Este permaneció como el único espacio «libre», donde el pueblo consiguió conservar la memoria de la «alianza de los padres», la memoria de un proyecto que se mantuvo firme, a pesar de las presiones del judaísmo oficial del templo y de la sinagoga y a pesar de las transformaciones provocadas por el helenismo triunfante.

La casa es el nuevo sujeto histórico que se levanta contra toda dominación. Esta es la versión del primer libro de los Macabeos.

La guerra se hará a partir de la casa de Matatías y de sus cinco hijos (1 Mc. 2,1-5).

En el momento de la provocación (1 Mc. 2,15-28), esta casa estará

«reunida» y nadie se «aproximará a ella», nadie se pondrá del lado del rey. La actitud de los griegos es dividir el grupo, enalteciendo a Matatías por encima de los demás, tratándolo de «jefe glorioso y grande en esta ciudad». Matatías, por su lado, responde como «jefe de casa»: yo, mis hijos y mis hermanos caminaremos en la alianza de nuestros padres. (1 Mc. 2,17-20).

Es la casa contra la ciudad. Frente a todas las naciones, frente al reino del rey, se yergue la casa, la familia, el clan.

Es la casa de Matatías contra el mundo.

La casa de los padres. Una casa reunida alrededor de la alianza.

El templo fue profanado, los muros de la ciudad fueron destruidos... y lo que ahora podemos ver, podemos comprender algo que por siglos quedó escondido detrás de la ley, ritos, sacrificios: es la casa, la casa de los padres, la casa del pueblo de la tierra, en la cual se camina según la alianza y en el culto-servicio a Yavé.

Aquí está el aliciente y la posibilidad de liberación.

«Matatías y sus hijos»; más tarde «Judas y sus hermanos». Estos son los héroes de las hazañas contra la dominación de los griegos.

La mística de la casa: ley, alianza y tierra libre

Desde los tiempos de la implantación forzada del judaísmo por Esdras y Nehemías la «casa» fue un lugar de resistencia.

En ella se enseña una contraideología al proyecto hegemónico del templo.

La profecía reducida al silencio por la ley del templo y por los «rabinos», intérpretes oficiales y únicos del libro sagrado, encontró en la casa, su manera de sobrevivir, a través de las «novelas», de los «cánticos», de la «sabiduría» de la casa.

Libros bellísimos como el de Rut, de Jonás, de Job, de manera simple y casi teatral, reaccionan a los esquemas legalistas, racistas y dominadores contra el pueblo de la tierra.

Estos libros adquieren aún más sentido en el ambiente helenista.

Quien leía el libro de Rut, no podía aceptar una sociedad donde la tierra, el pobre y la vida fuesen sometidos a la ley inhumana del mercado griego.

¿Cómo podía aceptar la existencia de la esclavitud quien meditaba las palabras de Job 24 que denunciaban la brutal explotación del hombre y de su casa?

La mística del campo, tan presente en el Cántico de los Cánticos, se opone frontalmente a la lógica de la ciudad. En la ciudad era imposible, para los dos apasionados protagonistas, poderse encontrar, poderse amar. En el campo, por el contrario, ellos podían vivir sus pasiones en medio de la abundancia y en sintonía con la belleza de la naturaleza.

Era imposible aceptar pasivamente la convivencia con el imperialismo griego, después de haber leído y celebrado el texto de Ester.

Pero sobre todo el libro del sabio «qohélet» denunciaba, a partir de la cocina, a partir de la olla vacía en la casa del pobre, que de nada... el trabajo de los esclavos, o los estudios de los sabios, o la experiencia de los ancianos,... todo era vanidad, cuando el pobre no podía gozar de los bienes de esta vida, cuando el pobre no tenía de qué comer, de qué beber.

Esta es la verdadera «porción» que Dios concede al hombre.

En este filón rico de oro de la sabiduría y de la fe de la casa, ponen sus raíces textos que, contemporáneos a la guerra macabea, nos muestran cuál es la mística que alimentó esta lucha.

a. La fe de la madre y la fe de la casa

La confrontación entre el proyecto helenista y los campesinos judíos produjo una de las páginas más emocionantes de la literatura sagrada: el capítulo 7 del segundo libro de los Macabeos.

Los dos protagonistas están allí, uno frente al otro: de un lado el rey, con todo su poder opresor; del otro lado la «madre» rodeada por los «7 hijos» (la plenitud del pueblo).

En el momento que no se ve salida: en este momento es que la muerte es la única alternativa para los justos, se yergue alto el grito de quien cree en la vida.

La madre hace de su propia experiencia materna, de su vientre, el lugar teológico de donde nace por la primera vez, la inquebrantable fe en la resurrección.

En los labios y en el corazón de esta mujer está la misma fe de las parteras, que por amar la vida, desobedecieron al Faraón. Es la misma fe de Miriam que baila glorificando la victoria de la vida, la del Mar Rojo. Es la misma fe de Raab, de Rut, de Ana...

Es una valentía viril, igual en todo a la de los hombres que combaten, pero es un raciocinio de mujer:

Yo no sé cómo aparecísteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida... es el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia...

No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en la misericordia (2 Mc. 7,22s.27-29).

Éste será el último legado teológico del A.T. que nos dejará la casa: estar también al lado del asesinado, muerto por ser fiel a Dios y al pueblo. A él Dios le devolverá la vida y la vida plena.

La historia de Jesús, pobre y asesinado, que resucita de los muertos, confirmará luego la fe de la casa, la fe del pueblo.

Y aquí justamente está la diferencia con la filosofía helenista: la fe en la resurrección no nace de la cabeza de algún intelectual que saca conclusio-

nes lógicas, de un raciocinio construido en su escritorio. La fe en la resurrección no es sólo una creencia en la inmortalidad de un alma que los filósofos consideraban espiritual.

Esta es una fe de una madre que contempla el suelo encharcado por la sangre de los hijos, de los mártires, de los que mueren combatiendo contra el opresor o que fueron fríamente asesinados por mantener su fidelidad a la ley y a la alianza.

En esto la mujer descubre que el Dios de la vida no fue derrotado por la muerte. Su fuerza, su poder vivificador van más allá de las barreras físicas de un cadáver.

Dios es y será siempre Dios de la vida, también después de la muerte.

b. El «antimesianismo» de la casa de Judit

Esta fe profunda nos permite conocer mejor un aspecto de la mística de la casa. El capítulo 8 del libro de Judit nos conduce en esta dirección.

Frente al poderío enemigo que desde hace 34 días asedia Batulia, frente a la falta de agua, el pueblo grita su desesperación:

Ya no hay salvación para nosotros..., seremos esclavos, pero salvaremos la vida... (7,24-28).

Los jefes quieren postergar la descarga de 5 días. Ellos todavía creen que es ese plazo.

El Señor Dios nuestro volverá su compasión hacia nosotros, porque no nos ha de abandonar por siempre (7,30).

Agotado este plazo, en el 40° día la ciudad será entregada al enemigo. El pueblo perdió la esperanza y está viendo los acontecimientos como un inevitable «castigo de Dios». El pueblo perdió su fe en la Misericordia.

Los jefes esperan escatológicamente (40 días es un número escatológico) que Dios llegue para hacer algo. Ellos creen en la Misericordia, pero sólo allá, sólo después, solamente ligada a una intervención milagrosa de Dios.

En la casa de Judit, mejor dicho en la «tienda» de Judit, no se piensa de esta forma. Reunida con los jefes de la ciudad, Judit reacciona radicalmente frente a estas dos actitudes. Reacciona frente a la actitud de falta de fe del pueblo, pues el único pecado que podría apartarnos de Dios, es que nosotros nos apartemos de él por la idolatría.

Reacciona a la actitud escatológica de los jefes, pues no se puede juzgar, obligar, o programar la acción de Dios.

Según Judit la tarea de los jefes era convencer al pueblo de que nosotros mismos somos responsables de nuestra historia.

Sus vidas dependen de nosotros y sobre nosotros se apoyan las cosas sagradas, el Templo y el altar (8,24).

Y, finalmente, a los jefes que no entienden el mensaje y que piden interceder a Dios para que envíe mágica y milagrosamente la lluvia, Judit les responderá:

Voy a hacer algo que se transmitirá de generación en generación entre los hijos de nuestra raza... Visitará el Señor a Israel por mi mano (8,32s.).

La fe en la resurrección lejos de ser fuente de una espera alienante que -se puede alcanzar sólo al fin de los tiempos, o por intervención mágica de Dios, es el verdadero resorte que impulsará hacia la lucha.

Yo voy a hacer algo, ya ahora, dado que todavía no están agotados los 39 días que tenemos a disposición, en nuestras vidas.

Yavé visitará a Israel, sí, pero será por mi mano.

El Salvador no llegará mañana y no será en la figura del rey, ni del sacerdote, ni del profeta. Salvador somos cada uno de nosotros, hoy, ¡ahora y (¿por qué no?) será una mujer!

c. El Testimonio de Caleb, en la Asamblea

El 2º capítulo del primer libro de los Macabeos termina (2,49-70) más de una vez dentro de una casa, donde una familia está reunida en el momento más sagrado de escuchar las últimas voluntades, las últimas palabras, la última bendición del anciano padre que está para morir.

Al morir, Matatías deja su mensaje.

En este momento de insolencia, ultraje, destrucción y cólera es necesario tener: a. «Celo» para la Ley; b. «Dar la vida» para la Alianza de los Padres.

Más de una vez la memoria de la casa vuelve a los grandes del pasado: Abraham, José, Fineas, Josué, Caleb, David, Elías y, al mismo tiempo sabe «actualizar» esta memoria con la presencia de Ananías, Azarías, Misael y Daniel (El libro de Daniel, contemporáneo al animador de la guerrilla, ya está incorporado en la memoria teológica de la casa de Matatías).

De todos estos grandes son recordados la valentía, la fidelidad, la resistencia a la prueba, la rectitud. De ellos es recordado el gran celo.

Todas estas son virtudes importantes en este momento de lucha. Pero todas estas son virtudes enaltecidas también en el mundo griego como signo de un buen gobierno de alma espiritual, sobre el cuerpo material.

La novedad está en el corazón literario de este quiasmo. Está en la memoria de Caleb, recordado por su testimonio en la asamblea que le garantizó la promesa de la posesión, como herencia, de la tierra.

Y este testimonio fue incentivar al pueblo a no tener miedo de los poderosos enemigos:

Subamos, y conquistaremos el país, porque sin duda podremos con él (Núm. 13,30).

En el corazón de la mística de la casa continúa estando presente la tierra. Una tierra que nos fue dada como herencia y que nosotros debemos defender, sin miedo, delante de los enemigos y de los poderosos.

La bendición del anciano que se va a juntar a los antepasados cuida este proyecto.

La ley, la alianza, la fidelidad... todo esto es importante, pero en el corazón continua vivo el proyecto de la defensa de la tierra, de la justicia, de la igualdad, tan amenazadas por el proyecto helenista, contra el cual el campesinado de Judea se rebeló.

Las Semillas de la Resistencia

El helenismo ganó, a pesar de las victorias guerrilleras, a pesar del heroísmo de los combatientes y de los mártires.

El «corazón orgulloso», causa de todos los males, que el redactor de 1 Mc. encontró en Alejandro el Grande, iniciador oficial del helenismo, será encontrado también dentro de la propia casa de Simón, el último comandante y el primer jefe religioso-militar-político del pueblo (1 Mc. 1,3 = 1 Mc. 16,13).

La dinastía Asmonea, de los descendientes de Sión, llegará a ser más helenista que los primeros helenizadores contra los cuales la guerrilla combatió. La «casa» que tanto luchó en defensa de su proyecto de vida, más de una vez será aplastada por el palacio asmoneo, por el templo judío y por el mercado griego-romano.

El frente que se unió en la lucha contra el helenismo se desmembrará en centenares de fragmentos, grupitos, partidos.

La literatura apocalíptica tomará aliento y hablará de un mundo con el cual no se puede convivir, pero también contra el que no se puede luchar... sólo se podrá esperar la intervención de Dios que destruirá definitivamente el imperio del mal, pero esto mañana, en la escatología, en el fin de los tiempos. De esta forma se implantará definitivamente el Reino de Dios.

Sin embargo, las semillas de resistencia permanecerán en la casa de María, de Isabel, de Pedro y Andrés, de Santiago y Juan, en la casa de Leví el publicano.

Jesús de Nazaret será un fruto *más* de esta casa.

En la casa será la propuesta de Jesús, no el templo, tampoco el palacio.

Pero una casa diferente, donde los lazos de sangre serán sustituidos por la decisión de hacer la voluntad del Padre (Mc. 3,3 1-35), donde Jesús y su evangelio quieren estar por encima del padre, madre, hermano y hermana (Mc. 10,29s.). Una casa construida no sobre arenas inseguras, sino sobre la roca de quien no dice: Señor, Señor. Sino que hace la voluntad del Padre que está en los cielos (Mt. 7,24-27).

Estas semillas de resistencia será el elemento de ligazón entre el mundo judío y el grupo de Jesús. Allí Jesús encontrará la fuente, las raíces de su proyecto, un proyecto que será llevado adelante no por la fuerza de las armas, no por alienantes esperanzas futuras, sino por la acción de los pobres que, movidos por el Espíritu, buscarán la justicia y por eso serán perseguidos y hasta muertos: Por querer que los mansos posean la tierra de verdad, por querer que los afligidos sean consolados, por querer que los que tienen

hambre y sed de justicia sean saciados... De ellos es el reino de Dios.

Hoy, en esta nuestra América, después de 500 años de dominación y sufrimiento, los mansos son sacados de sus tierras, los afligidos continúan llorando, y los que tienen sed y hambre de justicia, no encuentran alimento para saciarse.

Hace quinientos años que el nombre de Jesús va siendo hablado en esta tierra, pero nunca como hoy nuestro pueblo está sufriendo aplastado por una dominación brutal e inhumana.

También porque el imperio supo una vez más coaptar y comprar el templo. Hoy, como antes, sólo nos sobra la «casa», la casa del indio, del negro, del caboclo, del obrero, de la mujer, del pobre. No una, sino centenares de casas donde todavía se acredita y se busca el Reino de Dios y su Justicia.

Aquí, hoy como antes, está el aliciente y la posibilidad de liberación.

El imperialismo capitalista es hoy triunfante, pero todavía no consiguió destruir nuestra esperanza.

Sandro Gallazzi
Caixa Postal 12
68.900 Macapá - AP
Brasil

LA MUJER EN SAN LUCAS

Relectura de un mestizo

Resumen

Para la mujer indígena la conquista fue humillante, degradante y destructiva. En una palabra, fue la muerte. Si sobrevivió, fue reducida a cosa. En la Palestina de Jesús, la mujer socialmente hablando fue oprimida. La praxis de Jesús y la visión de San Lucas están en oposición a esta opresión tan enraizada. Por eso es imposible compaginar el seguir a Jesús y el celebrar con triunfalismo los cinco siglos de la llegada de los europeos a estas tierras.

I. La mujer y la conquista

«Dado que los matrimonios formales entre gente india y no india eran raros, es seguro decir que la gran mayoría de los mestizajes de la primera generación fueron descendencia bastarda de hombres españoles y de mujeres indias»¹.

Durante la Colonia muchos mestizos quisieron comprar el título de blancos, y aún ahora, en mi país, con su régimen que hasta hace poco alardeaba de indigenista, y siendo los mestizos la inmensa mayoría, muchísimos tienen lo indio por sinónimo de atrasado, de feo y de salvaje. Por supuesto perdura el machismo burdo de los conquistadores.

Esta tara nuestra es de nacimiento. Viene del momento en que «Hernán Cortés, en las cenegosas selvas de Tabasco... obtuvo del cacique vencido un obsequio de *veinte esclavos*, entre ellos la Malinche, a quien convirtió en su amante y en su secretaria trilingüe»².

¹ C. Gibson *The Aztecs under spanish rule*. 144 (Stanford University: ty Press. 1964).

² L. González y G., *El entuerto de la conquista*, 14 (SEP Cultura, 1984).

Este no fue un caso aislado, pues «la escasez de mujeres... españolas, y la presencia de hombres y usanzas autóctonas, que hacían recordar con deleite las de los moros, inducía a los colonos a incorporar... a su vida material una colección de concubinas cobrizas»³.

Eso eran las mujeres de color oscuro; posesiones de los conquistadores. Las mujeres fueron repartidas entre la soldadesca como si fueran cosas o bestias. Lo dijo con toda naturalidad Bernal Díaz del Castillo, en su «Historia verdadera de la conquista de la Nueva España»: «en aquella casa (de Tepesca) hablan (Cortés y sus allegados) ya escondido y tomado las mejores indias, que no pareció allí ninguna buena, y al tiempo de repartir dábannos las viejas y ruines.

Y... dijo a Cortés otro soldado... que ahora el pobre soldado que había echado los bofes y estaba lleno de heridas por una buena india...»⁴.

Esta infamia la conforma la XIII relación de Alva Ixtlixóchtli: «(los españoles) se apoderaron de las mujeres, escogen entre las mujeres, las blancas, las de piel trigueña»⁵.

Las que no fueron juguete sexual de los conquistadores o víctimas de las pestes importadas que, después de cegarlas y deformarlas, las mataron, según la información recogida por Fray Bernardino de Sahagún, se convirtieron en «viudas en vida», pues los indígenas -dice Alonso de Zurita, en su «Breve relación de los señores de la Nueva España»- huían desesperados por la enormidad de los impuestos: «pedirles reales también es grandísimo agravio... porque... la mayor parte no alcanzan dineros y aun hay partes donde no han visto en su vida real ni saben qué es. Y así los necesitan a irlos a buscar fuera de sus casas y pueblos. Y dejan sus mujeres e hijos sin provisión para se sustentar... y dejan la carga a la pobre mujer»⁶.

La raíz de esta infamia nos la dicen tanto voces españolas como indígenas. Para los autores del Códice Florentino, los españoles son «como puerocos hambrientos que ansían el oro»⁷. También fray Julián de Garcés, obispo de Tlaxcala pone el dedo en la llaga: «... y es voz (de Satanás) que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que, para poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales hechos a imagen de Dios, son bestias y jumentos»⁸.

II. No fue culpa de España, sino del Imperio

No se trata de rasgar llagas viejas por morbo, sino por aquello de que «la historia es maestra de Vida». Ni de fomentar el «árbol del odio» o la

³ Idem, 22.

⁴ Idem, 147.

⁵ M. León Portilla, *Visión de los vencidos*, 129 (UNAM, 1980).

⁶ L. González y G.: o. c., 163.

⁷ M. León Portilla: o. c., 53.

⁸ L. González y G.: o. c., 191.

«leyenda negra». Al fin y al cabo, como la mayoría de mis paisanos, mis apellidos, mi lengua, gran parte de mi cultura y de mis genes es española. Además, la mayoría de los que denunciaron y atacaron estas atrocidades eran españoles de pura sangre.

Por otra parte, a nuestros hermanos del norte del continente les fue peor con los anglos protestantes. Ahí ni a mestizaje llegaron, porque «el mejor indio era el indio muerto». Ahí el despojo, las enfermedades introducidas que diezmaron la población, y las masacres genocidas se justificaban con fundamentos bíblicos. Como dijo el puritano John Underhill sobre la matanza casi total de los indios Pequot: «habiéndonos Dios despojado de piedad nos dispusimos a cumplir nuestro trabajo sin compasión», pues «a veces las Escrituras declaran que las mujeres y los niños deben perecer junto con sus padres»⁹.

Si he referido todo esto, es por el sesgo triunfalista y racista que se quiere dar al V centenario del «descubrimiento» de nuestras tierras.

En la reunión de Biblistas Populares, celebrada en San Luis Potosí, en septiembre del 90 me preguntaron cuál era el libro de la Biblia más apropiado para reflexionar sobre el Centenario. Les contesté que el de las Lamentaciones. Que si alguna celebración deberíamos tener los creyentes en Jesucristo, ésta debería estar marcada ante todo por su carácter penitencial. Porque según lo que celebremos, eso será lo que hagamos o avalemos.

Y lo que se hizo a nuestros antepasados es el polo opuesto a la conducta de Jesús, según el Evangelio de San Lucas.

III. La mujer palestina en tiempos de Jesús

«Desde el punto de vista jurídico la mujer israelita era más cosa que persona»¹⁰. Sólo el hombre podía zafarse de la ley del levirato (Dt. 25,5-10). En el descanso sabático no se incluye a la esposa (Dt. 5,12-14). Sólo a ella se le exige fidelidad (Gén. 38,1-30).

Según los rabinos, de las diez calamidades del mundo, nueve proceden de la mujer (T B, Qiddushin, 49 b).

Según el Testamento del Patriarca Rubén, el primero de los siete malos espíritus es la lujuria a la que se someten más que los hombres las mujeres, que son malas de por sí¹¹.

Un rabino no tenía que hablar ni mucho, ni a solas con una mujer: «No hables mucho con una mujer, porque con eso acabas en el adulterio» (Nº darim 20 a Baraithá).

Entre las seis cosas reprobables para el discípulo de un rabino estaba el hablar con una mujer en la calle (Berakoth, 43 b Baraithá), aunque se trate

⁹ E. Galeano, *Memorias del fuego 1*, 252s. (Siglo XXI, 1982).

¹⁰ A. Oepke: gyné, en Th W NT, I, 781.

¹¹ Cfr. F. Hauck-S. Schulz: porné, en Th W N T, VI, s.

de la propia esposa (Rabí Judá), aunque se trate de su hija o de su hermana, dado que no todos conocen el parentesco¹².

Enseñar a una mujer la Torá es peor que imprudencia, pues «el que enseña la Torá a su hija, le enseña insensatez» (Sotá 3,4) dado que se les consideraba incapaces de entenderla.

El juntar a varias mujeres era nefasto, ya que «muchas mujeres, mucha hechicería» (Pirgé Aboth 2.7).

Mucho peor era visto que alguien viajara (Berakoth 61 a. Baraithá) o se albergara en donde estuviera solo con una mujer (Pirgé Aboth R N 2-1 d), pues «mejor ir detrás de un león que detrás de una mujer» (Rabí Yojanán + 279).

Ni siquiera hay que dejarse atender por una mujer, aunque ésta sea menor de edad, ni tampoco hay que ofrecerle el saludo (Rabí She muel, + 254), porque la familiaridad con ellas es propia del lujurioso (ídem). La lista podía alargarse con textos, tanto del Antiguo Testamento, como de los escritos rabínicos. Basten los arriba citados, para darnos cuenta del cambio radical en la visión de la mujer, aportado por Jesús.

IV. La ruptura de Jesús

La conducta de Jesús hacia la mujer fue desconcertante aun para sus propios discípulos (Jn. 4,27).

Jamás hay en Jesús la mínima huella de desprecio o de ninguneo a la mujer. En ninguna parte y bajo ninguna circunstancia hay indicios de que él le asignara a la mujer una función secundaria o de subordinación. Mucho menos, consideró a la mujer fuente de tentación o de pecado. También en este aspecto, a Jesús no le importó desacreditarse: ayudó a las mujeres (Lc. 4,38-39; 7,11-17; 13,10-17), incluso comparó la alegría de Dios con la alegría de una mujer común y corriente (15,8-10). Se dejó atender por mujeres, y conversó largo y tendido con ellas (7,36ss.; 10,38-42). Para colmos, recorrió con ellas los caminos, recibiendo de ellas un servicio prolongado y continuo (8,1-3). Una vez más Jesús rompe las barreras que aíslan a los hijos de Dios.

A Jesús no le importan las recomendaciones de no estar a solas con las mujeres, ni las ve como fuerza de trabajo gratuito, ni acepta el prejuicio de que no conviene enseñar la Torá a las mujeres.

V. Jesús libera a la mujer del desamparo

En Israel de su tiempo «la viuda es el tipo de ser débil y sin apoyo, que socialmente no existe»¹³. Y si ésta había perdido a su hijo único, el desamparo

¹² S.-B. 1. 300.

¹³ C. Spicq, *La parabole de la venue obstinés et du juge inerte aux décisions impromptues*, 73 (R B 1961).

no podía ser mayor: se quedaba sin sostén económico y su situación era considerada castigo de Dios.

La reacción de Jesús ante estos casos es totalmente diferente (Lc. 7,11-17). Jesús no conoce a la viuda, ni pregunta sobre la conducta de ella. Esta no dirige palabra alguna a Jesús, a quien no conoce ni de oídas. Nada, ni nadie le estaba pidiendo a Jesús que interviniera. Su iniciativa es gratuita en todos sentidos.

De lo único que se nos informa sobre la viuda es de su extremo desamparo, y éste es lo que le habla a Jesús en términos más que claros.

Aquí la resurrección del joven no es la gran obra de Jesús: ésta es sólo un medio. De ella se habla como de pasada. En lo que se insiste es en el trato de Jesús a la mujer: el difunto es el hijo único de *su madre*, que era *viuda*. Jesús *la ve*, siente compasión de *ella*, y a *ella* le dice que no llore, y da el joven vuelto a la vida a su *madre*. O sea, que más que en el prodigio se insiste en el bien aportado a la mujer; Jesús acaba con el desamparo de ésta.

VI. Jesús libera a la mujer del oprobio

Jesús interrumpe su enseñanza, en la sinagoga, un sábado, para librar de una situación atroz a una mujer (Lc. 13,1-17). Lo hace sin empacho alguno, porque su enseñanza conduce precisamente a la lucha contra toda clase de mal.

Era raro que una mujer en tales condiciones se presentara en una sinagoga. Jesús no la reprocha por su estado de impureza. Con ella muestra la misma actitud que mostró con la hemorroisa (8,43-48). Ante estas mujeres con larga estela de dolor Jesús sólo muestra su fuerza liberadora.

Como la viuda de Naín (7,11-17), esta mujer no le pide nada a Jesús, y como ella ni siquiera le dirige la palabra. Es el dolor de la mujer el que habla a Jesús. Y ante todo lo que humilla y hace sufrir, Jesús no permanece indiferente.

Jesús libera del mal a la mujer, un sábado. Ni siquiera el cumplimiento de la ley más sagrada es estorbo para él, cuando se trata de acabar con la sujeción de la mujer. Es fuerte la indignación de Jesús ante las protestas por haber quebrantado el sábado, porque ¿cómo es posible que se tenga *más* consideración por los animales que por una enferma? ¿Así es como piensan dar gloria a Dios?

Para Jesús nada, ni siquiera la ley más santa puede alejarlo de su intento por acabar con la sujeción de la mujer. Precisamente así es como Dios es glorificado. Si en algún día hay que romper con los yugos a los que están sometidos los hijos de Dios, es en el día del Señor. Y para Jesús esta mujer decrepita es tan parte del pueblo de Dios, como cualquiera de los ahí presentes.

VII. Jesús salva a la mujer de la mutilación de su sexualidad

Incrustada entre la narración de la resurrección de la hija de Jairo, se encuentra la perícopa de la mujer con flujos de sangre (Lc. 8,43-48). El contraste entre la mujer y Jairo es muy grande, él es jefe de sinagoga, «es cabeza de familia, es cabeza de grupo. De la mujer ni siquiera el nombre se sabe».

Ella está desahuciada socialmente, porque vuelve impuro al que toque, la cama o el asiento en que ella estuvo (Lev. 15,27), ya no se diga al que tenga relaciones sexuales con ella, aunque sea su marido (Lev. 15,24).

Jairo se postra ante Jesús. La mujer se acerca por atrás, a escondidas, de una manera torpe, prácticamente supersticiosa. Se acercó con una fuerte dosis de torpeza. Al verse descubierta se acerca temblorosa a Jesús.

Jesús no la condena por haber violado el código de pureza. De hecho, de acuerdo con Lev. 15,19-27. Jesús ha contraído la impureza. Pero a Jesús lo que realmente le importa es que la gente no sea tratada como deshecho. Aun en una urgencia tan grande, como es atender a una enferma grave, Jesús se deja interrumpir por una mujer que no debía establecer contacto físico con nadie. Y a esta impura Jesús se dirige con una expresión de cariño. Para Jesús vale tanto esta mujer desechada, como Jairo, varón respetado. Le dice Jesús a la mujer impura igual que a la pecadora: «Tu fe te ha salvado, Vete en Paz (7,49). En ambos casos se trata de mujeres rechazadas por su sexualidad desarreglada; una por incapacitar para el culto (Lev. 15,24-27), la otra por ser vista como causa de desgracia y de pecado, como fuente de muerte (Prov. 5,1-14; 7,1-27; Sir. 9,3b-4.6-7; 26,10-12). A ambas les da la Paz de Dios y las reintegra al gozo de la sexualidad humana de verdad.

VIII. Jesús libera a la mujer del estigma del pecado propio y ajeno

Si además de mujer, se trataba de una pecadora pública, no es difícil imaginar el desprecio que sufría una israelita, ya que la inmoralidad sexual se consideraba motivo de mucha vergüenza (Sir. 41,17). Pues bien, una mujer de éstas no se contiene al dar muestras de amor agradecido a Jesús. (Lc. 7,36-50).

A ella le cuesta mucho esta muestra de amor; en concreto acaba con un importante instrumento para su «trabajo» y se expone a que la humillen.

La mujer llora, moja con sus lágrimas, besa una y otra vez los pies de Jesús gesto de gran humildad y de agradecimiento (T.B. Sanhedrin 27b) - y con sus cabellos los seca.

Descubrir el seno y desatar la cabellera eran cosas que la mujer solo podía hacer en presencia de su marido. Infringir esta regla era motivo de

divorcio. (Gittin 9.50 d).

El desbordamiento de cariño provocado por la mujer, forzosamente iba a perturbar esa reunión tan exclusiva; de varones, y de varones píos.

Ante estas muestras de cortesía Jesús se desvía de la decencia farisáica. El, que suscita el amor desbordado de una pecadora, en lugar de comparar con su anfitrión y demás comensales, atiende a las muestras de afecto de una intrusa conocida como fuente de pecado.

Jesús se deja querer a la vista de todos por una mujer que carece de respetabilidad.

La mujer mete desorden en una reunión de hombres puros.¹⁴ Pero no es esto lo que le importa, sino que alguien que ha sido tratado como desperdicio, goce de la Paz y del perdón de Dios. Más aún, para él la verdadera pureza es acoger con humanidad a los excluidos que nadie respeta (Lc. 5,27-32).

Jesús se deja querer por esta pecadora. Este dejarse querer es, al mismo tiempo, causa de escándalo para sus comensales y es una manera de acoger a la pecadora en la Paz de Dios.

A Jesús no le importó ser malinterpretado, con tal de darle a la mujer perdida la certeza del perdón de Dios.

Como el padre recibió al hijo perdido (Lc. 15,11-24), así Jesús recibe a la prostituta, y por la misma razón que el padre le hizo fiesta al hijo degenerado, así Jesús le da su confianza a esta mujer degradada y despreciada. Y así como en la parábola la figura del patriarca se borra ante la del padre amigo, así también aquí los códigos de pureza se desvanecen ante la irrupción de la ternura humana y ante la revelación de la ternura divina.

Con su actitud Jesús le dice a la mujer que «para Dios su pasado es irrelevante, que también para ella vale la bondad de Dios, que él tanto ha proclamado y practicado»¹⁵.

Valor de las mujeres

Las mujeres que acompañaron a Jesús en Galilea (Lc. 8,1-3), están presentes en su muerte y en su sepultura (23,50-56).

Siguen honrando a Jesús, aunque haya sido condenado a la vergonzosa y dolorosa cruz. Siguen con él, aunque la suprema autoridad religiosa y económica a la vez -lo haya juzgado merecedor de la maldición divina (Dt. 2,11-23) «Ellas no lo han traicionado y negado... como lo hicieron los discípulos machos, sino que permanecieron con Jesús en la tribulación y en la persecución»¹⁶.

Judas traicionó a Jesús y facilitó su arresto (Lc. 22,2-6; 23,47-53) Pedro lo negó (23,54-56).

Una asamblea compuesta exclusivamente por varones decretó que

¹⁴ C. Myers, *Binding the strong man*, 201 (Orbis Books, 1990).

¹⁵ H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*. 202 (Echter, 1981).

¹⁶ M.A. Talbert, *Sowing the gospel*, 291 (Fortress Press, 1989).

había que hacer todo lo posible por ejecutarlo (23,66-71). En pocas palabras: la condena, el suplicio, la muerte y la infamia contra Jesús fue obra exclusiva de varones.

Frente a esta vileza masculina resalta el amor fiel y valiente de estas mujeres. Ellas fueron tenaces en el servicio y en el seguimiento a Jesús, mientras que los discípulos varones fueron demasiado débiles.

Una vez más, «el encumbrado es abajado y el abajado es encumbrado» (18,14). Una vez más el Evangelio sacude nuestros prejuicios y nuestras seguridades.

A manera de conclusión

Este artículo no es exhaustivo. Faltan muchos textos por examinar. Ni siquiera mencioné el «evangelio de la infancia». En un artículo no hay espacio para más.

Pero esto basta, para ver que no hay nada en el evangelio lucano que dé pie al desprecio, a la humillación; a la subordinación de la mujer, ni en lo social, ni en lo religioso o en lo familiar. Mucho menos se puede justificar con el Evangelio la degradación y la cosificación de la mujer. Lo contrario sería la negación del Reinado de Dios.

Celebrar el V Centenario en un plan triunfalista y seguir el camino de Jesús, me parece más difícil que dibujar un círculo cuadrado.

José Cárdenas Pallares
Lázaro Cárdenas 140
Capilla del Rosario 28.869 Salahua, Col.
México

LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA DE DIOS EN LA HISTORIA

Algunas consideraciones sobre la Tradición de la Inversión Escatológica en Apocalipsis 18

El apocalipsis de Juan es un libro que trata básicamente la cuestión de la justicia. Es una respuesta a las comunidades sufrientes y oprimidas. Así por ejemplo, las imágenes violentas del libro como por ejemplo, Ap. 16,4-7, en la descripción de la ejecución del tercer flagelo, la tercera copa, donde los ríos y las fuentes de agua se convierten en sangre, sirven para enfocar el tema de la realización de la justicia de Dios en la historia. Es importante que dejemos de lado nuestro concepto puritano de justicia al leer el Apocalipsis, esto no excluye sentimiento de venganza. Así comenta el ángel:

«Tú eres justo (dikaios) por haber juzgado así,
oh Dios Santo, que eres y que eras,
porque ellos derramaron la sangre
de los que pertenecen a tu pueblo
y de los profetas
y ahora tú les has dado a beber sangre.
¡Se lo han merecido!»
Oí también que el altar decía:
«Sí oh Señor, Dios todopoderoso,
tú has juzgado con verdad y rectitud
(alethinaí kai díkaii hai kríseis autou)».

El tema de la ejecución de la justicia de Dios en la historia es tratado en Apocalipsis principalmente en estos ciclos de 7 plagas (7 sellos, 7 trompetas y 7 copas). Los ciclos no se repiten en otros, por el contrario, la séptima plaga de cada ciclo abre el inicio de otro, iniciando una progresión de la narración,

o sea, en cada ciclo la justicia de Dios se realiza en forma más radical. Los ciclos de plagas son abiertos: en 8,1-6 el séptimo sello es la entrega de 7 trompetas a los ángeles, y de la misma forma la séptima trompeta no contiene ninguna plaga sino que abre espacio para las 7 copas. Tendríamos de este modo un crescendo hasta las últimas siete plagas que son los «... siete últimos flagelos, pues con éstos se consuma (etelesthe) la cólera de Dios» (15,1).

La última de todas las plagas (16,17-21), donde este crescendo llega a su punto máximo, describe el fuerte terremoto sobre la gran ciudad, la gran Babilonia.

«El séptimo ángel derramó su copa sobre el aire; entonces salió del Santuario una fuerte voz que decía: Hecho está (gégonen)¹. Se produjeron relámpagos, fragor, truenos y un violento terremoto, como no lo hubo desde que existen hombres sobre la tierra, un terremoto tan violento. La Gran Ciudad se abrió en tres partes, y las ciudades de las naciones se desplomaron, y Dios se acordó de la Gran Babilonia para darle la copa del vino del furor de su cólera».

Entiendo que los capítulos 17 y 18 de Apocalipsis son extensiones de la séptima plaga del último ciclo de plagas. Mejor dicho, la visión del capítulo 17 es iniciada con el mensaje de un ángel que era «uno de los siete ángeles que tiene las siete copas» (17,1). Sin entrar en más pormenores sobre la estructura del libro concluimos que el capítulo 18 representa el ápice del proceso de consumación de la ira de Dios, la consumación de su justicia en la destrucción de la gran ciudad, Babilonia². El himno que sigue la descripción del juicio de la gran ciudad (19,1-8) también confirma nuestra lectura:

«¡Aleluia! La salvación, y la gloria y el poder son de nuestro Dios, porque tus juicios son verdaderos y justos (alethinai kai díkaiai hai kríseis autou, ver 16,7.)».

Solamente después de la destrucción de Babilonia puede ser entonada la proclamación de que «reina (ebasíleusen) el Señor nuestro Dios, el Todopoderoso» (19,6).

Es así que al tratar Ap. 18,6-8, tocamos uno de los dos temas centrales del libro³: la consumación de la justicia de Dios en la historia, justicia, ésta, que se realiza en forma definitiva en la destrucción de Babilonia/Roma. En

¹ Este perfecto aparece en contraposición a la secuencia de los aoristos «egéneto» precedentes en el capítulo (16,2.3.4.10), el perfecto aquí debe ser entendido como cumplimiento del objetivo de estos flagelos anunciado en 15.1: «con estos flagelos se consumió la cólera de Dios».

² En relación a la cuestión de la estructura del Apocalipsis, sigo con algunas adaptaciones, la tentativa de Lambrecht, J. – A Structuration of Revelation 4.1-22.5, in: J. Lambrecht (Ed.) - L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, Gembloux/Leuven, 1980, p. 77-104.

³ Me gustaría tratar aquí exclusivamente sobre estos versículos y de talón de fondo tradicional, en cuanto al análisis del capítulo remito al artículo de Ramírez Fernandes, D. – O Juízo de Deus contra as transnacionais. Apocalipse 18. Ribla 5-6 (1990). p. 49-67.

nuestro texto encontramos una nueva información: ésta se realiza en forma de inversión escatológica de los papeles:

«Dadle como ella ha dado, dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó preparadle el doble. En proporción a su jactancia ya su lujo, dadle tormentos y llantos. Pues dice en su corazón: Estoy sentada como reina, y no soy viuda y no he de conocer el llanto. Por eso, en un solo día llegarán sus plagas: peste, llanto y hambre, y será consumida por el fuego. Porque poderoso el Señor Dios que la ha condenado».

El texto está compuesto por cuatro imperativos de juicio contra Roma, la duplicación de la retribución (detalle importante, como veremos más adelante), las palabras arrogantes de Babilonia⁴, y el anuncio fundamentado del juicio de Babilonia «en un solo día» (v. 8).

El texto va mucho más allá de un mero deseo de venganza contra Babilonia, a pesar de que este deseo está presente aquí, habla de la realización de la justicia de Dios y de una inversión escatológica de papeles. En este artículo me gustaría demostrar que Apocalipsis amplía radicalmente la perspectiva en la que era usada esta tradición en el Nuevo Testamento, y que el autor (y las comunidades) lo hace en comunicación con una corriente política contemporánea.

«¿No sabéis injustos, que seréis entregados en las manos de los justos?»

La expectativa de una inversión escatológica de los papeles la encontramos en el Nuevo Testamento, principalmente en el evangelio de Lucas. En el Magnificat (Lc. 1,46-55) esta tradición está representada en el hecho de que Dios

«... depone a los poderosos (dunástas) de sus tronos, y a los humildes (tapeinoús) exalta. Colma de bienes a los hambrientos (peinwntas), y despide a los ricos (ploutountas) con las manos vacías» (v. 52-53).

En la versión lucana de las bienaventuranzas con las respectivas maldiciones (Lc. 6,20-26), encontramos el mismo anuncio de inversión escatológica de papeles que encontramos en el Magnificat:

«Bienaventurados vosotros, los pobres (hoi ptwxoí), porque vuestro es el Reino de Dios...»

«Ay de vosotros, los ricos (plousíois), porque ya tenéis vuestra consolación...»

⁴ El uso de palabras arrogantes por parte de los ricos y opresores es tópico precedente de los profetas del AT y desarrollado en la literatura apocalíptica: ver princ. Ez. 27,3; 28,2 y Or. Sib. V, 170 (Babel: «Yo estoy sola [en la posición de reina] y nadie me destruirá).

«Bienaventurados vosotros, que tenéis hambre (hoi peinwntes), porque seréis saciados...»

«Ay de vosotros, que ahora estáis saciados (hoi empeplesménoi), porque tendréis hambre...»

La tradición de la inversión escatológica también la encontramos en las parábolas lucanas. En 16,19-31 tenemos al rico y el pobre Lázaro, que después de la muerte cambian su destino. En algunas parábolas (Lc. 18,9-14 «el fariseo y el publicano» y Lc. 14,7-11 «elección de los asientos») tenemos el tema del cambio de los papeles, que no siempre es exclusivamente socio-económico, pero que es concluido con la máxima: «Porque todo aquel que se exalta (ho hupswn) será humillado, y el que se humilla (ho tapeinwn) será exaltado». Este es el mismo campo semántico que el del Magnificat de María: el «que se humilla» (que es representado por María, Lc. 1,48) que es «elevado» (húpswsen tapeinoús) y el poderoso que es derribado del trono (= humillado, v. 52).

En la tradición del cambio escatológico de los papeles, el Evangelio de Lucas tiene influencia en el libro de las Exhortaciones de Enoc (Enoc Etíope 102-105). En él tenemos como tema principal el conflicto entre los «justos» y los «impíos y pecadores» y el cambio de papeles entre estos grupos. El libro de las Exhortaciones de Enoc está dominado por dos formas literarias: Los «ay» contra los injustos y las exhortaciones a los justos para perseverar hasta el juicio. El conflicto entre estos grupos antagónicos es principalmente socio-económico: los «pecadores» oprimen a los «justos» (96,8). Los «impíos» son caracterizados con arrogancia y falsa confianza en sus bienes. No falta en este capítulo la expectativa del cambio de papeles (96,1), el deseo de la venganza y la promesa de ejecutar el juicio contra los impíos:

«¡No temáis a los injustos, vosotros los justos! Porque el Señor los entregará en vuestras manos para que los juzguéis a gusto» (95,3) y

«Ay de vosotros, que amáis las obras de la injusticia. ¿Por qué esperáis por vuestro bien? ¡Pues sabéis que seréis entregados en las manos de los justos! Ellos cortarán vuestros cuellos y os matarán sin piedad» (98,12).

Lucas no llega a afirmar algo semejante, pero fue influenciado por la temática presente en las Exhortaciones de Enoc y por la forma literaria de los «ayes» contra los injustos/ricos⁵.

A pesar de no tener la forma literaria de los «ayes» la exhortación contra los ricos en la carta de Santiago se encuentra en esta misma línea de tradición.

⁵ Para un análisis detallado sobre la influencia de Enoc 92-105 sobre el Evangelio de Lucas ver Nickelsburg, G.W.E. - Riches, the Rich and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke, NTS 25(1979), p. 324-344.

«Atendéis ahora, ricos, lloráis lamentando, por causa de vuestras desventuras, que os sobrevendrán» (Stgo 5,1).

El autor de la epístola tiene conciencia de que la elección de los pobres ya es de alguna forma la ejecución de la inversión escatológica de los papeles:

«¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman?» (Stgo. 2,5).

Los pobres ejercerán poder, pues son herederos del Reino, mientras que los ricos están excluidos de él.

Por otro lado, esta forma de inversión de los papeles ya la tenemos en Pablo:

«¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay mucho sabio según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es...» (1 Cor. 1,26-28).

En esta elección de débiles/humildes y en el avergonzar a los sabios/poderosos/fuertes/personas de noble nacimiento, ya se realiza la inversión de papeles. Pero esta inversión de papeles tiene en Paulo también un sentido futuro, a través de la expectativa de que los cristianos, los débiles y despreciados de la sociedad, juzgarán al mundo (1 Cor. 6,2). Aquí Pablo no está muy lejos de los textos que citamos más arriba de Enoc Etfópe.

«El nombre de Roma... será eliminado de la tierra»

Tenemos que reconocer que en los textos anteriormente citados, la perspectiva, si bien socio-económica, no es política (en sentido estricto). Personas cambian los papeles, ricos y pobres. La inversión de papeles es individual o restringida a un grupo pequeño de personas. El Apocalipsis de Juan también hace uso de esta tradición; el tema de la venganza escatológica está presente a lo largo de todo el libro. El sufrimiento de las comunidades de los justos, los que «perseveran», será vengado. En 6,10 los mártires claman justicia:

«¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?»⁶.

⁶ La tradición del clamor de los justos por venganza procede de la apocalíptica judaica, ver: 4 Esd. 4.35-37; En et. 47,1-4 y Bar.Sir. 30,2 (justos claman por justicia, deben esperar hasta que el número de los mártires se complete).

Como vimos en el texto de Ap. 16,4-7 arriba citado, el libro responde a esta pregunta. Pero en el capítulo 18 tenemos un enfoque diferente de esta tradición. Aquí el cambio de papeles es más amplio, engloba una potencia política, Roma. A mi modo de ver el imperativo de ejecutar juicio a Roma está en comunicación con una tradición política popular del mundo oriental, la llamada Oposición Asiática.

Según esta tradición, existía la expectativa de que Roma tenía que devolver todos los tributos recogidos de los orientales, y el poder político pasaría de Occidente (representado por Roma) a Oriente (representado por Asia Menor). El Oráculo de Histaspes proveniente de Asia Menor del 1º siglo dC está conservado por Lactancio⁷, dice:

«El motivo de esta destrucción y confusión será, que el nombre de Roma, bajo el cual ahora la tierra está regida, será eliminado de la tierra y el dominio cambiará hacia Asia; entonces dominará Oriente y Occidente servirá».

En este oráculo la inversión de papeles es política, son naciones y bloques políticos que invierten sus destinos. Pero surge entonces la pregunta sobre la relación de Apocalipsis de Juan con todo esto: ¿Cómo es posible constatar una relación entre Ap. 18 y la Oposición Asiática? ¿Cuál es el uso que Juan hace de este material?

La tradición de la Oposición Asiática tiene recepción también en la apocalíptica judaica, principalmente en los libros III, IV, V y VIII de los Oráculos Sibilinos⁸. Los Oráculos Sibilinos presentan un género literario atípico para la literatura apocalíptica judía⁹: el género oracular pagano¹⁰. La Sibila pagana anuncia en exámetros épicos catástrofes y juicio sobre las naciones. Los oráculos de los libros III y V fueron compuestos por judíos residentes en Egipto. A pesar que los oráculos de los libros V y VIII fueron recolectados en el segundo siglo, buena parte de ellos ya circulaban en el primer siglo¹¹. Entre los oráculos contra las naciones, contra Babilonia (Roma) y el anuncio de la venida de Nerón redivivo, tenemos oráculos sobre la inversión escatológica entre Occidente y Oriente. Esta es la forma más antigua de tradición contenida en los Oráculos Sibilinos:

⁷ Div. Inst. VII 17.11.

⁸ Traducción española de Díez Macho, A. - Los Apócrifos del A.T. VI. Madrid.

⁹ Faltan en los Oráculos Sibilinos elementos constitutivos de la literatura apocalíptica, como por ejemplo.: visión del trono, narración del viaje celestial, recapitulación de la historia, etc.

¹⁰ Este fenómeno literario era difundido entre varios pueblos en la antigüedad, entre otras Sibilas famosas podemos citar las de Cumase, de Erythria y Marpeesus.

¹¹ Es importante notar que las tradiciones apocalípticas contenidas en escritos posteriores al siglo I pueden ser más antiguas que escritos del N.T. Es una característica de la apocalíptica la transmisión relativamente «intocada» de la tradición.

Existe la posibilidad de que algunas tradiciones anti-romanas de los Oráculos Sibilinos sean originarias de grupos activos en la sublevación judaica del 66.70 dC, ver sobre esto: Hengel, M. - Messianische Hoffnung und politischer «Radikalismus», in der «jüdisch-hellenistischen Diaspora», Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr, in: D. Helholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tubingen, 1983, p. 655-686.

«A Asia llegará una gran riqueza que hace tiempo Roma arrebató por sí misma y depositó en su lujosa morada; y luego devolverá a Asia el doble y algo más...»IV, 145-148.

Un esquema que recuerda Ap. 18,6-7, donde la venganza debe ser aumentada y multiplicada, tenemos el oráculo del libro III:

«Nuevamente Asia deberá recibir de Roma el triple de todas las riquezas que Roma recibió de Asia, su tributaria, y tendrá que pagarle la perniciosa soberbia que mostró contra ella. Veinte veces más de lo que procedente de Asia sirvió como criados en la morada de los itálicos, será el número de los que trabajarán como tales en Asia, inmersos en la pobreza, innumerables pagarán su deuda» (350-355).

El cambio de papeles gira en torno a la devolución de las riquezas saqueadas, tributos pagados y servicio esclavo prestado: Roma pagará muy caro por la opresión ejercida. El mismo énfasis tenemos en el libro VIII de los Oráculos Sibilinos, en este libro Nerón redivivo es el que devolverá a los asiáticos las riquezas acumuladas por Roma (70-78).

La tradición de la Oposición Asiática adquiere en el libro V de los Oráculos Sibilinos una forma particular. No se habla de devolución de riquezas y tributos, como en los oráculos que vimos anteriormente, sino que la inversión se refiere a una gran fuente de riqueza: el comercio marítimo, tema central en Ap. 18.

«En el final de los tiempos el mar se secará y ya ningún barco navegará hasta Italia, y Asia, ...» (447-450).

Aquí tenemos la ecuación: se secó y no será surcado por barcos, lo que equivale a la ruina política, y por otro lado, al transformarse en un gran mar, equivale a la ascensión política y económica. De modo que Asia Menor tendría el dominio de las rutas marítimas que estaban bajo el poder de Roma.

Una dependencia literaria de Apocalipsis de Juan de los Oráculos Sibilinos, además de improbable, no puede ser demostrada. Pero podemos afirmar que el profeta Juan hace uso de elementos tradicionales de los Oráculos Sibilinos y que antes que nada respira una misma ideología anti-romana.

En los capítulos 13 y 17 de Apocalipsis, aspectos de persona y actuación del Opositor Escatológico, el Anticristo (si bien este término sea impropio para el Apocalipsis), son influenciados por la leyenda de Nerón redivivo, tal como la encontramos en los Sibilinos. También se puede constatar una continuidad semántica entre la tradición de la caída de Babilonia/Roma en los Sibilinos (principalmente en el libro V) y el lamento fúnebre del capítulo 18.

En verdad los imperativos de ejecutar juicio contra Babilonia/Roma están más próximos de Jr. 50,29 e Is. 40,2, pero creo que Juan hace la lectura de estos versículos del A. T. con la óptica contemporánea a la suya. O sea,

citando al A.T. el profeta Juan piensa en una lectura del A. T. de su tiempo; a mi modo de ver, él discute y adapta la tradición de la Oposición Asiática tal como la tenemos en los Oráculos Sibilinos.

La caída de Babilonia y la comunidad del Apocalipsis

Los imperativos de ejecutar venganza sobre Roma son simbólicos, ésta es una forma literaria para anunciar juicio¹², inspirada en Jr. 50,29 e Is. 40,2. Estos imperativos sirven también para indicar los beneficiados con la destrucción de Roma. Pero estos imperativos, a pesar de ser simbólicos, no dejan de indicar un cierto sinergismo de la comunidad con el juicio de Babilonia/Roma. La fidelidad de los cristianos y su disposición al martirio tienen poder para apresurar el juicio (6,9-11). Es como si cada mártir trajera el fin un poco más cerca. También en la lucha contra el Dragón, en el capítulo 12, la comunidad desempeña un papel activo. El Dragón fue expulsado del cielo, porque los cristianos:

«... lo vencieron gracias a la sangre del Cordero y a la palabra de testimonio que dieron, porque despreciaron su vida ante la muerte» (12,11).

De esta forma la comunidad es convidada a contrastar con la reacción de los cómplices de Babilonia: los reyes de la tierra, los comerciantes y los marineros. En la medida que estos lamentan la destrucción de Babilonia, del sistema bajo el cual lucraban, la comunidad debería atender a los tres imperativos del capítulo: retirarse de la ciudad (18,4) ejecutar la venganza en contra de ella (18,6-8) y celebrar su destrucción (18,20).

Así el profeta Juan define de forma sorprendente el grupo que cambia de lugar con Babilonia/Roma. A pesar de que él comparte la ideología de los sibilinos, en lo que toca a la oposición a Roma, una inversión escatológica entre Roma y Asia no le interesa. Esta se da entre la comunidad sufriente y fiel y la potencia opresora. Juan transforma su comunidad en los beneficiados de la ruina de Roma. De esta forma Juan amplía el uso de la tradición en relación a los demás escritos del NT, pues los cristianos no son sólo cambio de lugar con los ricos, sino que ante todo con Roma, sistema generador de riqueza. Aquí hay una radicalización (en relación al NT) y una cierta despolitización (en relación a los Oráculos Sibilinos) de la tradición, pero él gana mucho en relevancia para la comunidad oprimida.

Al final, ¿no haremos nosotros lo mismo? ¿No traduciremos un proyecto político para el corazón de una comunidad concreta? Los José y María anónimos e impotentes se convierten ante las esperanzas de liberación el blanco de la

¹² Estos imperativos pueden ser Vistos también como parte integrante del género literario de Ap. 18, el lamento fúnebre escatológico. El canto fúnebre oriental también tenía espacio para imperativos que exigieran venganza por el muerto.

mirada de Dios, la dirección de su actuar y aquellos a quienes los poderosos un día pagarán tributo. Este es un mensaje evangélico, por más anacrónico que parezca.

Paulo Augusto de Souza Nogueira
Rua do Sacramento, 230
09731 Sao Bernardo do Campo - SP
Brasil

LAS ESCRITURAS NO TIENEN DUEÑO: SON TAMBIÉN PARA LAS VÍCTIMAS

Resumen

Desde que los obispos de las ciudades imperiales tomaron el poder en las iglesias, se declararon dueños de las Escrituras. El movimiento de lectura popular reivindica la libertad de las Escrituras. Urge consolidar esta lectura para liberar la fuerza de la Biblia y también para contribuir a un nuevo sistema global donde la vida de las mayorías estará en sus propias manos, la única salida viable para la humanidad.

La Biblia se ha usado en la historia de la humanidad para fines muy opuestos. Con ella se ha legitimado la esclavitud de los negros por ser supuestamente descendientes de Cam, el hijo maldito de Noé. Con ella también, en sentido contrario, se han nutrido la dignidad y las ansias de liberación de los negros esclavizados en la América, especialmente de los estados sureños de los EE.UU. Con la Biblia se ha querido demostrar que los judíos son los asesinos de Dios y que deben, por ello, ser eliminados de la faz de la tierra. Pero también con ella se ha justificado a la nación de Israel en su lucha por establecer un santuario para los judíos aun al costo de despojar a los palestinos árabes, y en sus éxitos en este sentido muchos ven el cumplimiento de las profecías de la Biblia.

No hay fin de los ejemplos con los cuales se demuestra que la Biblia es un libro con un potencial político inmenso, aparentemente inagotable. Sin embargo, el poder de la Biblia no se ejerce si no hay una institución o un movimiento capaz de canalizarlo y utilizarlo para sus propios fines. En el siglo IV la Biblia se usó para legitimar el poder de los obispos de las ciudades imperiales, Roma, Alejandría, Antioquía, Constantinopla y Jerusalén, y apoyándose en la legislación imperial, para ir quitándoles a los rabinos su

capacidad de usar el poder de la Biblia. Los rabinos, por su lado, se organizaron primero en Jamnia en el sudoeste palestino, luego en Tiberias, y finalmente, en Babilonia para establecer un poder contrario que pudo consolidarse bajo el amparo del imperio persa que le servía en el siglo IV como contrapeso al imperio romano. Los obispos, bajo la sombra de Roma, consolidaron su reclamo a ser los legítimos dueños de la Biblia, por un lado, mientras que el colegio de rabinos lo hizo, por otro lado, en el oriente del imperio romano y fuera de sus límites bajo la sombra de los persas.

En esta lucha entre la asociación episcopal y la asociación rabínica se disputaba no solamente la posesión de la Biblia sino también su definición. Los obispos hicieron su lista de libros «bíblicos» a partir de un texto griego de los mismos, y le añadieron una colección adicional de Escrituras de los apóstoles que adquirieron igual autoridad y llegaron a considerarse parte de la Biblia, su «nuevo testamento». Los rabinos también definieron la Biblia, pero partieron de un texto hebreo de sus libros, y los suplementaron con colecciones de debates rabínicos en hebreo y arameo que, aunque no fueron incluidos en la Biblia, adquirieron igual autoridad. Estos son la Misná, la Tosefta, y el Talmud.

Una vez terminado este proceso para el siglo V o VI, cada cuerpo podía reclamar la posesión exclusiva de la Biblia y negar que su rival tuviera siquiera una Biblia verdadera, mucho menos el derecho de basar argumentos válidos sobre su Biblia incorrecta.

Tomemos un paso más en la definición de nuestro tema. Para ello nos servimos del tratado del jurista cartaginés Tertuliano, su famosa *De praescriptione haereticorum*, escrita temprano en la carrera cristiana del autor, alrededor del año 200 d.C. Con un argumento cuidadosamente montado a lo largo de 44 capítulos, el hábil abogado africano alega que los herejes no tienen ningún derecho de usar la Biblia, pues no les pertenece. Cristo autorizó a sus apóstoles y solamente a ellos que predicaran su mensaje. Así pues, el mensaje cristiano y la Biblia en que se apoya, pertenecen a los apóstoles y a quienes los apóstoles los encomendaron, a saber, las iglesias constituidas por los sucesores de los apóstoles.

En América Latina estamos montando un cuestionamiento de este tipo de lectura de la Biblia desde el poder, y lo que pretendemos es establecer la legitimidad de otra lectura, una lectura desde los pobres, las mayorías, los débiles. La revista RIBLA puede entenderse como parte de este esfuerzo. Para lograr nuestro objetivo nos servimos de la lectura académica, que no deja de ser otra lectura desde el poder. Lo hacemos para abrir brechas en el control de las Escrituras por el poder eclesial. Pero nuestro objetivo no es contraponer a una lectura desde el poder eclesial otra desde el poder de la academia. Más bien, sirviéndonos de las técnicas de la ciencia académica nos proponemos construir con la lectura en las comunidades populares otra lectura legítima de la Biblia desde un poder que aún no es, pero que con la ayuda de Dios un día será.

La estrategia de este ensayo procederá en tres pasos:

(1) Proponemos la tesis de que hoy la Biblia es del dominio público y que ya no es verdadero ni útil adjudicar su autoridad a nadie.

(2) Sostenemos que en el origen de la Biblia la fuerza motriz es popular, si bien es cierto que fue luego captada y canalizada por poderes imperiales. Siendo así, el pueblo tiene pleno derecho a leer e interpretarla.

(3) Para terminar, alegaremos que la sobrevivencia de la humanidad exige el surgimiento de las democracias populares, surgimiento que puede potenciarse mediante esta nueva lectura bíblica de las mayorías populares. Es decir, que la lectura popular de la Biblia se consolide nos conviene en el largo plazo a todos los humanos.

¿Pertenece la Biblia a alguien?

La estrategia de Tertuliano es una estrategia de quienes están montados en el poder. En el siglo II hubo una feroz disputa en torno al Dios verdadero entre grupos que compartían su reverencia ante la autoridad de la Biblia. Algunos grupos propusieron la convicción de que las calamidades de este mundo se deben a la materialidad del mundo y a la carnalidad de la existencia humana. La salvación que Dios ofrece en Cristo Jesús consiste en la liberación de la carne y de la materia, que las almas vivan sin el lastre de los cuerpos. Los obispos de las congregaciones cristianas de las ciudades más importantes arremetieron contra estos «herejes» a quienes llamaron gnósticos. En las últimas décadas del segundo siglo Irineo, obispo de Lión en Galia, escribió cinco eruditos libros en los cuales combate a los gnósticos y defiende al mundo material como la buena creación de Dios.

En los libros tercero, cuarto y quinto de su *Contra herejías*, Irineo utilizó la Biblia ampliamente para arremeter contra los gnósticos. Inclusive utiliza por primera vez los escritos apostólicos, los cuatro evangelios, las cartas paulinas y el Apocalipsis de Juan, reconociéndoles una autoridad igual a la de los libros tradicionales de la Biblia. Es decir, los reconoce como plenamente bíblicos. Aunque la situación no fue uniforme, la mayoría de los «herejes» no reconocían estos libros y se apoyaban en los libros de las revelaciones de Cristo resucitado, de los cuales el que mejor se conoce hoy es el *Evangelio de Tomás*.

Irineo, al comenzar su argumento basado en las Escrituras, hace una defensa de la Biblia de los obispos, que incluye los libros apostólicos públicos y no incluye ningún libro del Resucitado. La defensa consta en la afirmación de que los obispos de las iglesias principales recibieron públicamente sus cargos y sus enseñanzas de los doce apóstoles que el Señor escogió para difundir su enseñanza. Esto les confiere una legitimidad que no pueden tener quienes, sin tener vínculos con los apóstoles, solamente pueden

apelar a tradiciones dadas en secreto. A base de los escritos apostólicos que los obispos aceptan como auténticos ellos leen las escrituras aceptadas por todos. La lectura de la Biblia que hacen sus adversarios tiene que ser incorrecta porque usan libros que no son los que los apóstoles dejaron a sus sucesores para entender a los libros proféticos¹.

Tertuliano se apoya en el mismo argumento que el obispo de Galia, el argumento de que la verdad de las enseñanzas de los obispos se convalida porque ellos recibieron su doctrina de los apóstoles; quienes a su vez la recibieron de Cristo. Ahora, desde el poder religioso que gozan los obispos, el jurista africano toma el paso de prohibirles a quienes no leen la Biblia con los obispos cualquier derecho a leerla. La Biblia pertenece a la Iglesia y fuera de la Iglesia nadie tiene derecho a usarla. Por lo tanto, Tertuliano rehúsa siquiera discutir Biblia con los «herejes», es decir, con quienes no obedecen a los obispos.

No hay que suponer que tal prohibición del uso de la Biblia a los adversarios de quienes controlan la Biblia es una cosa del pasado. Permítame el lector algunos ejemplos más cercanos. En 1974 apareció un importante libro de Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*². El año siguiente apareció una traducción castellana en la editorial Verbo Divino de Estella, Navarra. Fue una bomba porque pretendía aplicar a la comprensión del evangelio bíblico una teoría lingüística novedosa cultivada en Francia y el análisis sociológico marxista que los cristianos generalmente rechazaban por sus vínculos con el ateísmo de los regímenes marxistas. Pero la parte medular del libro era una lectura o comentario de Marcos, que para muchos de nosotros en América Latina pareció muy esclarecedor.

La discusión que siguió se dio en un momento muy difícil en el continente, cuando los militares controlaban la mayoría de los países más grandes del subcontinente. Sintomático fue que la editorial retiró el libro y destruyó bajo la guillotina los libros que no se habían vendido³. También fue sintomático que la *Revista bíblica* no quiso publicar una reseña escrita por el autor de este estudio, quien recomendaba altamente el libro de Fernando Belo. Tampoco nadie más hizo ninguna reseña del libro de esta revista.

Durante estos años, 1975, 1976, 1977 y 1978, años de dura represión en los países del Cono Sur, aparecieron en la *Revista bíblica* una serie de reseñas de libros franceses de esta tendencia escritas por el jesuita uruguayo Horacio Bojorge. Junto con algunos artículos de apoyo por el mismo autor y por Santos Sabugal se fue formando una lectura eclesial que excluía y pronunciaba ilegítima la lectura «materialista» de la Biblia⁴. Bojorge es un

¹ Resumen de esta manera los primeros capítulos del tercer libro *Contra herejías*.

² Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc: Récit - Pratique - Idéologie*, Paris Editions du Cerf, 1974.

³ Según el testimonio verbal de un misionero de la Sociedad del Verbo Divino que presencié la destrucción de la edición, la veracidad de este testimonio se confirma por la rápida desaparición del libro del mercado, sin que haya habido una segunda edición.

⁴ Ofrezco una lista parcial de los artículos y reseñas pertinentes: Horacio Bojorge, reseña de René Kieffer, *Le primat del' amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13*, en RB 38 (1976), pp. 269-272. Horacio Bojorge, reseña de Michel Clévenot, *Approches matérialistes de la Bible*, en RB 39(1977), pp.361-364. Santos Sabugal, *El vocabulario veterotestamentario sobre la liberación*. RB 40 (1978), 71-93, y *El vocabulario neotestamentario sobre la liberación*.

bibliista estudioso y serio, totalmente comprometido en su oficio con el servicio a la Iglesia, es decir, la Iglesia Católica Romana encabezada por su jerarquía. Aunque lee y conoce bien la obra de quienes buscan leer la Biblia como una colección de textos cuyo sentido está en los signos mismos y su entramado, después de mucha erudición su respuesta es restar legitimidad a una lectura de las Escrituras que no se hace con previa sujeción a la autoridad de la Iglesia. Cito un texto ilustrativo, tomado de la reseña suya del libro colectivo del grupo de Entrevernes⁵.

Por todo ello, este reseñista encara con creciente recelo el interés de los lingüistas por aplicar sus métodos a las Sagradas Escrituras. La historia está llena de antecedentes de interés por las Escrituras de la Iglesia que nace de intenciones confiscatorias (énfasis mío). Hay quienes no pueden acercarse al texto si no es dando la espalda a la Iglesia.

No basta encontrar sentidos múltiples y nuevos. El problema es encontrar el sentido o los sentidos verdaderos. Y para eso le fue entregada la Escritura a la Iglesia (énfasis de Bojorge).

Aunque el padre Bojorge y la revista han sido elegantes y atentos en su tratamiento de las lecturas que se apoyan en la lingüística, su repudio al método no es solamente que sus practicantes tienen malas intenciones respecto a la Iglesia sino que leen el libro *de la Iglesia* con métodos que no son de la Iglesia. Tertuliano le dijo a Marción: «¿Con qué derecho cortas árboles en mi bosque? Soy yo el heredero de los apóstoles, yo solo poseo las Escrituras y el único que la detenta»⁶. Finalmente, el argumento del jesuita es el mismo.

Un tanto diferente es el caso de Jon Levenson, un profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard. El profesor Levenson es judío. En una ponencia que ha ofrecido en varias universidades norteamericanas descalifica la interpretación «evangélica y popular» que ofrece el autor de estas líneas en su *Exodo: una lectura evangélica y popular* (México: CUPSA, 1983)⁷. Su argumento es que siempre se ha pretendido por la Iglesia

PB 40(1918), 95-102. (Estos artículos pretenden mostrar el valor principalmente, «espiritual» de la liberación bíblica, apuntalando así la lectura eclesial ante la amenaza de la lectura materialista. Sabugal es agustino, aparentemente español). Horacio Bojorge, *interpretación eclesial de la Escritura: ¿Instrumento de dominación o garantía de libertad?*, RB 40 (1978), 123-128. Horacio Bojorge, reseña de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, en RE 40 (1978), pp. 185-188. Horacio Bojorge, reseña de Groupe d'Entrevernes, *Signes el Paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, en PB 40 (1978), pp. 188-190. Con esta serie de estudios la RN reconoció el desafío de la lectura estructuralista y semiótica de la Biblia, y de la variante materialista de ella, pero la rechazó por ilegítima, declarándose leal a la lectura eclesial. Todo parece haberse iniciado en 1975, el año anterior al golpe militar en Argentina, con la resella más o menos favorable que hizo Eduardo Bierzychudek, Director en ese entonces de la RB, del libro *Análisis estructural y exégesis bíblica*, de R. Barthes, R. Martin-Achard, J. Starobinski, y EL. Leenhardt, en PB 37 (1975), pp. 282-284. Bierzychudek fue desplazado posteriormente de la dirección de la revista.

⁵ Groupe d'Entrevernes. *Signes el Paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, reseña de Horacio Bojorge en PB 40 (1978), pp. 188-190.

⁶ Citado por Bojorge en *interpretación eclesial de la Escritura: ¿instrumento de dominación o garantía de libertad? El motín de Oea*, RB 40 (1978), p. 124, dentro a su vez de una cita a Tertuliano hecho por Clévenot.

⁷ El profesor Harvey Cox de la misma Facultad me ha facilitado una fotocopia de la forma del «paper» de Levenson que presentó en una reunión de profesores en Harvard en marzo de 1989. He visto también otra forma que dio como conferencia posteriormente en la Yale Divinity School. Pero entiendo que es un tema que ofrece con frecuencia el mencionado profesor.

quitarle a los judíos su libro, la Biblia y especialmente el Éxodo. Ahora, los teólogos de la liberación pretenden quitárselo en nombre ya no de la Iglesia sino de los pobres. Pero quienes salieron de Egipto fueron los Hijos de Israel y son los descendientes de los hijos de Israel, que Levenson cree ser los judíos modernos, los legítimos dueños del Éxodo. Querer darle a los pobres lo que pertenece a los judíos es una especie de robo.

Que el profesor Levenson pueda usar este argumento desde una de las más prestigiosas universidades de los EE.UU. apunta a un fenómeno nuevo, que pasamos a examinar. El surgimiento de los Estudios Bíblicos como un campo de estudio e investigación universitaria independiente del control eclesiástico es un fenómeno de los últimos dos siglos. Hoy día está sólidamente afincado y ha logrado establecer relaciones amistosas con las jerarquías eclesiales. Resulta pues que ejerce un control a título de la ciencia sobre lo que es estudio válido de la Biblia. En los EE.UU., que está alcanzando el dominio en este campo, apareció en 1990 un libro significativo de la tendencia. Se trata de *Power, Politics and the Making of the Bible*, de Robert B. Coote y Mary P. Coote (Philadelphia: Fortress, 1990).

Los profesores Coote presentan una visión panorámica de la formación de la Biblia como el libro autorizado de dos grupos de poder político/ religioso, los obispos cristianos del imperio romano, y el colegio rabínico que logró consolidarse en el imperio persa en el siglo V. El libro presenta el consenso que está emergiendo en la academia norteamericana de una alianza con el «establecimiento» protestante/católico/judío. Los autores son profesores de un seminario teológico protestante, pero su libro recibe el beneplácito del más reconocido de los eruditos judíos de la academia, Jacob Neusner. A lo largo de su presentación de la formación de la Biblia todo se presenta como el resultado de los manejos de quienes detentan el poder. La Biblia recibe al fin de la historia de su formación dos formas diferentes debido a la existencia de dos grupos de poder que la usan para sustentarse, los obispos cristianos y los rabinos judíos. Los autores usan su posición académica para dejar abierta la cuestión de cuál reclamo es el más válido. Esto es un asunto que la academia se cuida de no dirimir, aunque pueda, como lo viene demostrando Levenson, rechazar desafíos que vienen de fuera del «establecimiento» religioso.

Los mecanismos que usa la academia para imponer su posesión de la Biblia son el consenso de quienes tienen las posiciones más destacadas en las universidades, pero no puede dudarse que a medida en que se consolide el consenso de esta alianza académica protestante/católica/judía veremos cómo se excluye a quienes buscamos ofrecer otra lectura que no pueda incorporarse a este consenso. El problema está en que el consenso es un consenso desde el poder, y lo que buscamos los que estamos identificados con RIBLA es una alternativa de lectura desde un poder popular que está apenas construyéndose. Es evidente que las dos se excluyen mutuamente y que esta exclusión se manifestará con mayor nitidez en un futuro próximo.

En este momento aún temprano de nuestro proyecto latinoamericano de lectura popular de la Biblia es importante rechazar todo intento de «adueñarse» de la Biblia. La Biblia es hoy una autoridad del dominio público. Su «poder» no depende de que tenga un endoso de ninguna jerarquía eclesial ni de ningún consenso académico/científico. La discusión en torno a la lectura materialista representada por Belo puede servirnos de ilustración. Su exclusión por las autoridades eclesiales en Iberoamérica no pudo evitar su difusión e influencia. En EE.UU. su virtual exclusión por los estudios académicos no evitó que se tradujera, con atraso, al inglés (Orbis).

Sin duda el crecimiento del movimiento popular ha servido de espacio para la difusión de esta lectura y la existencia de una editorial como Orbis, que apoya este movimiento, ha superado el bloqueo académico⁸. No se puede excluir el ejercicio de poder de la discusión de estudio bíblico, aún el estudio bíblico popular. Sin embargo, en el mundo plural de hoy la pretensión de «poseer» la Biblia o de definir sus dimensiones auténticas ya no se puede imponer. Conviene no adoptar esta pretensión para el movimiento popular (cosa que se mostraría con un lenguaje sobre la «verdadera» o la «correcta» definición de la Biblia o interpretación de ella). Hoy la Biblia en sus diversas definiciones (con o sin los deuterocanónicos, con o sin el «nuevo testamento») es una autoridad para las culturas nacionales en gran parte del mundo. Esta autoridad no depende de ninguna organización religiosa o académica, sino que se manifiesta en la competencia entre varias. No solamente debemos reconocer este pluralismo sino también afirmarlo como deseable.

El origen popular de la Biblia

Para los lectores de RIBLA no es necesario detenernos mucho en este punto. La lectura que vienen haciendo ya por algunos años las comunidades populares ha recuperado estos orígenes y nuestro propio trabajo como biblistas vinculados con estas comunidades ha confirmado con las técnicas «científicas» de la academia la validez de estos orígenes populares.

Las tribus de Israel son los primeros sujetos de las tradiciones bíblicas. La naturaleza de su organización como una alianza de familias para defender su autonomía frente a los reyes de las llanuras ha quedado definida por Norman Gottwald y los biblistas que le siguen en el norte y en América Latina⁹. La confesión fundante de la liga de las tribus fue la confesión de que Yavé, su Dios, los sacó de la esclavitud de Egipto. Esta confesión se preserva en un texto muy recubierto de reflexiones posteriores en el actual libro

⁸ Orbis Press es la editorial propiedad de los Padres Misioneros de Maryknoll. Su experiencia misionera la ha hecho vocero de los movimientos teológicos en el llamado Tercer Mundo, y abierto hacia los fenómenos nordatlánticos que impactan a la teología del Sur, como la lectura materialista. Sin embargo, por ser una editorial católica está expuesta a presiones que tarde o temprano no podrá resistir.

⁹ Hoy existen muchas obras en esta línea pero sin duda la que sigue siendo el fundamento de la propuesta es la de Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050* (Maryknoll, NY: Orbis, (1979), que hoy existe en traducciones portuguesa (Paulinas) y castellana (Seminario Presbiteriano, Barranquilla).

bíblico del Éxodo. El libro actual puede leerse como la obra de Yavé, el Dios de la nación Israel, que rescató a su pueblo del imperio egipcio. También puede leerse como el rescate de la «asamblea de Yavé» de Egipto para que pudieran libremente ofrecer su culto a Yavé bajo la supervisión de sus propios sacerdotes. Pero hoy no es posible negar que en el origen de la confesión hubo unos «apiru», grupos marginados en Egipto, que se rebelaron bajo la conducción de Moisés el profeta de un Dios Yavé de los pobres.

Es decir, en los orígenes, en el relato fundante del pueblo que nos dio la Biblia, está la historia de un pueblo pobre que se rebeló contra la dominación de la clase pudiente de Egipto. El Yavé bíblico se conoció primero en esta rebelión. Después comienza el proceso mediante el cual diversos grupos de poder se disputaron las tradiciones bíblicas, disputa narrada de manera interesante por los profesores Coote en su libro reciente. Es un proceso que llamó Hugo Assmann hace veinte años la apropiación por los poderosos de la «plusvalía ideológica»¹⁰.

El mismo origen popular se percibe de los escritos bíblicos que los cristianos reconocemos como los libros del «nuevo testamento». Jesús de Nazaret fue un carpintero e hijo de un carpintero que formó un movimiento de mujeres y hombres reclutados de las clases humildes de Galilea para cuestionar las formas sociales de su tiempo. Los académicos nos han demostrado la dificultad de saber exactamente cuáles eran las intenciones del movimiento. Su carácter contestatario parece suficientemente comprobado, con todo, por la confrontación con las autoridades en Jerusalén que llevó a la muerte de Jesús y más tarde de Esteban, uno de sus seguidores.

En las comunidades populares se cree saber mucho más de lo que admiten los académicos acerca de Jesús el galileo, quien fue ejecutado por las autoridades del Templo y el gobernador romano. Pero no importa. Aun el mínimo del Jesús histórico de la academia y de su movimiento es del pueblo y es contestatario. Todos sabemos que lo que unió al movimiento fue su confianza en la pronta aparición en Palestina del «Reino de Dios», una utopía cuyos contornos precisos no es posible hoy recuperar. Todo esto es más que suficiente para asegurar que en los orígenes del «nuevo testamento» hay un movimiento popular, por más que en poco tiempo obispos que frecuentemente hicieron causa común con las autoridades se la apropiaron para sus fines.

Si hoy el cristianismo popular lee la Biblia desde el movimiento del pueblo en busca de su liberación, esta lectura tiene una legitimidad en los orígenes de la Biblia. No decimos que sea la única verdadera lectura, porque admitimos que hay otras lecturas que se han hecho y se siguen haciendo desde los poderosos y que estas lecturas tienen su asidero en la obra de los poderosos desde la formación misma de la Biblia. Pero insistimos que la

¹⁰ El profesor Assmam usó esta expresión en las Cátedras Ecuménicas Tomas J. Liggett que dictó en el Seminario Evangélico de Puerto Rico en abril de 1972; posteriormente aparece en diversos de sus escritos.

fuerza originaria de la Biblia está en el Dios de los pobres que fue conocido por los pobres en distintos momentos cuando luchaban por su liberación.

La democracia popular, única alternativa para la humanidad

Estamos llegando a finales del siglo XX en una situación verdaderamente angustiada para la humanidad. La gran mayoría de las personas viven en una lucha por la mera supervivencia en la que miles sucumben diariamente, especialmente entre los más vulnerables que son los niños. Los estados en asociación han construido hoy un sistema internacional monstruoso para asegurar que las clases dominantes podrán seguir consumiendo cantidades vergonzosas de los recursos que se producen, mientras que las inmensas mayorías carecen de lo más elemental: pan, techo y salud.

Y para colmo de males el uso indiscriminado de tóxicos -agroquímicos, residuos industriales, gases que destruyen la capa de ozono, etc.-, pone en peligro la existencia de un ambiente donde pueda la humanidad del próximo siglo vivir. Los humanos somos parte de un planeta que tiene una belleza sin par y una red de interdependencia de sus muchos seres que es asombrosa y admirable. Nuestros ancestros, quienes pedían permiso de la Madre Tierra para roturarla y preparar la siembra, respetaban y reverenciaban este planeta. Nuestros líderes de este siglo le han perdido el respeto al planeta. Con su ciencia y su tecnología dominan y explotan la naturaleza, haciendo caso omiso de que ellos también son parte de ella.

El futuro del planeta y de la humanidad parece acortarse si no se da un cambio drástico de rumbo. Y el problema es claramente político. Quienes detentan el poder sacan inmenso beneficio del actual estado de cosas. Siglos de historia nos enseñan que las conciencias de algunos pueden efectuar cambios en su conducta, pero que la mayoría defenderá su estilo de vida y seguirá armándose para protegerse de las crecientes mayorías que se rebelarán contra la muerte a la cual son condenadas por el orden vigente. Para las élites las mayorías, y aun el futuro del planeta mismo, se vuelven superfluos.

No hay más solución que una verdadera democratización del poder, del poder de los estados y también del poder económico. Solamente cuando el poder esté en las manos de las mayorías se usará ese poder para el beneficio de las mayorías -la humanidad. El futuro del planeta está en juego. Hoy que el capitalismo tiene un control indiscutido del orden (o desorden) mundial la lucha es, más claramente que antes, una lucha contra el capitalismo. Aún no es muy claro el mundo que buscamos. No importa. Sabemos que este mundo actual es inviable y tiene que desaparecer. Aun el caos es mejor que la continuación de este dominio satánico. Pero tampoco nos es del todo desconocido el mundo que precisamos. Será un mundo donde las mayorías tendrán una participación en las decisiones que afectan la configuración de su mundo. Será un mundo donde la pobreza no será tolerada bajo ningún concepto. Será un mundo donde los servicios de salud estarán a disposición

de quienes lo requieran. No se puede tolerar que unos pocos sigan imponiendo reglas que imponen la miseria sobre la mayoría de la humanidad, y que además hacen al planeta inservible para las próximas generaciones

Pues bien, en los esfuerzos por preparar este mundo, que es la única alternativa, la lectura popular de la Biblia tiene su parte. No podemos saber si esta parte es grande o pequeña. Pero si la Biblia tiene autoridad, y efectivamente la tiene, entonces es preciso defender el derecho que tiene el pueblo de leer este libro autorizado. Es en este contexto que se inserta nuestro esfuerzo en RIBLA por rescatar la Biblia para los pobres.

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
NICARAGUA