

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 31

La Carta de Santiago



QUITO, ECUADOR

1998



CONTENIDO

PAULO NOGUEIRA. <i>Presentación</i>	5
CRISTINA CONTI. <i>Propuesta de estructuración de la Carta de Santiago...</i>	7
JOSÉ SEVERINO CROATTO. <i>La Carta de Santiago como escrito sapiencial</i>	24
FRANCISCO REYES A. <i>La ley del Reino: una exigencia de vida plena. Una aproximación antropológica y simbólica de la Carta de Santiago</i>	43
FRANK PIMENTEL. <i>Codicia, resistencia y proyecto alternativo. Un acercamiento socio-lingüístico y actualizante a la Carta de Santiago</i> ...	68
NÉSTOR MÍGUEZ. <i>Ricos y pobres: relaciones clientelares en la Carta de Santiago</i>	86
PAULO NOGUEIRA. <i>La dignidad del pobre en una sinagoga cristiana de la diáspora. Un ejemplo de seguimiento de la Torá en el cristianismo primitivo</i>	99
LEIF VAAGE. <i>Cuídate la boca: la palabra indicada, una subjetividad alternativa y la formación social de los primeros cristianos según Santiago 3,1-4,17</i>	110
GABRIEL CORNELLI. <i>Los pies de la esperanza. El poder mágico de la oración en Santiago 5,13-18</i>	122
PEDRO LIMA VASCONCELLOS. <i>Los pobres y el reino: Santiago y la recreación de las sentencias de Jesús</i>	136
JOSÉ ADRIANO FILHO. <i>El pobre y el rico en Santiago y en el Pastor de Hermas</i>	144

PRESENTACION

Presentamos a los lectores latinoamericanos el número 31 de *RIBLA* dedicado al estudio de la carta de Santiago. La idea de dedicar un número exclusivamente a esta carta surgió en el Encuentro Latinoamericano de Biblistas que se realizó a finales de mayo de 1996, en Ñaña, en la periferia de Lima. En aquella ocasión destinamos una semana entera al estudio de la carta de Santiago. El debate fue enriquecido por la combinación de contribuciones exegéticas de rigor académico con preguntas y desafíos de líderes comunitarios preocupados con la situación de empobrecimiento y de opresión de las comunidades latinoamericanas, en especial, en aquel caso, peruanas. Creo que esta combinación de abordajes también puede ser encontrada en este número de *RIBLA*.

Abrimos el número con textos que nos ofrecen, aunque de diferentes maneras, introducciones o panoramas de contenidos de toda la carta. Cristina Conti nos presenta una propuesta de estructuración de la carta de Santiago y de la organización de los temas en ella. En seguida, José Severino Croatto nos introduce al mundo de Santiago exponiendo su carácter e influencias sapienciales. Una aproximación antropológica y simbólica a la carta de Santiago nos ofrece Francisco Reyes A. Mientras que Frank Pimentel privilegia el carácter hermenéutico en su lectura que aborda los principales temas de la carta.

El bloque siguiente de artículos nos permite entrar de una forma más directa en el mundo social de la carta de Santiago, sea por la exposición de las relaciones sociales del Mundo Mediterráneo, como hace Néstor Míguez al analizar las relaciones de clientelismo, sea por la exégesis de textos y aspectos específicos, como es el caso de Leif Vaage quien analiza el bloque de 3,1-4,17 y de Paulo Nogueira quien estudia el sentido de la ley en Santiago. Finalmente, tenemos en el artículo de Gabriel Cornelli un estudio sobre Santiago 5,13-18 que relaciona la espiritualidad del círculo de lectores a los cuales es dirigida Santiago con prácticas mágico-carismáticas del mundo religioso de entonces.

El último y tercer bloque nos trae estudios acerca de Santiago en su relación con otros textos y conjuntos de tradición. Pedro Lima Vasconcelos estudia el uso y recreación de sentencias de Jesús en la carta, en tanto que José Adriano Filho examina los temas comunes y las diferencias de enfoque entre Santiago y el Pastor de Hermas en torno del tema, central en ambos escritos, de la relación entre el pobre y el rico en la comunidad.

Se trata de un número colorido en abordajes y metodologías, el cual se sirve de la antropología cultural y hasta del estructuralismo, presenta desde ensayos hermenéuticos hasta desarrollos exegéticos y tiene igualmente una rica diversidad en sus autores. Pero estos textos tienen como tema y pasión comunes comprender mejor esta pequeña carta que, además de contar con un lugar en la historia de la teología latinoamericana, aún origina sentido en nuestras comunidades.

Paulo Nogueira

Coordinador

PROPUESTA DE ESTRUCTURACION DE LA CARTA DE SANTIAGO

Resumen

El texto de la carta de Santiago no parece tener, a simple vista, una estructura organizada. Luce más bien como un conjunto de temas expuestos de forma libre, a veces con repeticiones. Es posible, sin embargo, descubrir una estructura retórica, y no solo la clásica del mundo griego -que el autor realmente conoce con exactitud- sino también la hebrea, expresada de modo textual como un quiasmo extendido o estructura concéntrica. En la primera parte de este artículo se propone una estructura manifiesta mayor que abarca toda la carta y que ordena su centro, el cual, a su vez, tiene su propia estructura concéntrica. La segunda parte estudia este centro (2,1-13) a partir de su forma retórica estructurada.

Abstract

At first sight, the epistle of James does not seem to have an organized structure. It rather looks like a set of freely expounded, and often repeated, themes. It is possible, however, to discover a rhetorical structure, and not only the classical Greek one -which the author indeed knows with precision- but also the typical Hebrew one, expressed in an extended chiasmus or concentric structure. The first part of this article proposes a major manifest structure that covers the whole epistle and discloses its center, which in turn has its own concentric structure. The second part analyses this center (2,1-13) starting from its structured rhetorical form.

Encontrar una estructura manifiesta de toda la carta de Santiago no resulta en principio una tarea fácil. A primera vista parece un escrito algo desordenado, pero en realidad responde a un esquema preciso: el autor presenta los temas en la primera parte para exponerlos luego en el resto del escrito. Más aún, en general los temas están desarrollados en sentido inverso a como fueron presentados en la primera parte. Esto nos permite hallar una estructura concéntrica que, si bien no toma en cuenta todos y cada uno de los detalles, por lo menos da cuenta del tenor general del escrito.

Debemos ser conscientes, sin embargo, de que el autor vuelve, en varias oportunidades, a mencionar o tratar determinados temas en una forma que escapa a la estructura que vamos a presentar. De todos modos, las estructuras manifiestas nunca tienen una precisión matemática y dependen en gran medida de la selección de los datos y del criterio de quienes las elaboran. Esta estructura de la carta de Santiago está, por lo tanto, sujeta a revisión; es más, apreciaría mucho las sugerencias y co-

rrecciones que deseen hacer los/las que ya hayan trabajado con este método de aproximación a los textos.

En todos los casos en que se citan textos o partes de ellos, se trata de mi propia traducción. Para trabajar con estructuras es indispensable respetar el orden de las palabras, los términos derivados de una misma raíz y la forma de expresión de los autores bíblicos, cosas que las traducciones de que disponemos generalmente no tienen en cuenta. Esto implica a veces forzar la sintaxis de nuestro propio idioma, no obstante eso es un mal necesario en este tipo de trabajo.

Veremos en primer lugar la estructura general de toda la carta y luego analizaremos de manera más detallada el pasaje central. Este centro tiene su propia estructura, también concéntrica, lo cual no es casualidad. Las estructuras concéntricas dan cuenta de una forma de expresión característica de los pueblos del Medio Oriente, que se encuentra especialmente en la literatura hebrea. Lo más importante, lo que se quiere transmitir, está en el medio —en el centro— y el pensamiento vuelve luego “hacia atrás” al punto de partida¹. Los griegos —y por extensión nuestra cultura occidental, de raíces griegas— desarrollan su pensamiento “hacia adelante”, hasta llegar a una conclusión que, como su nombre lo indica, se halla al final. En cambio, en esta forma de expresión oriental, la “conclusión” está en el medio.

1. Estructura general de la carta de Santiago

A (1,2-8)	a	gozo en las pruebas (v. 2)	(<i>jará</i>) (+)	
			(<i>peíasmôis</i>) (-)	
	b	perseverancia (vv. 3-4)	(<i>hupomoné</i>)	
	c	pida en fe (v. 6a)	(<i>aitéito en pístei</i>)	
	d	el que duda (v. 6b)		
	e	no recibirá nada (v. 7)		
	f	varón de doble alma (<i>anér dípsyjos</i>)	α	
		inestable (<i>akatástatos</i>)	1	
		en todos sus caminos (v. 8) (<i>hodôis autoû</i>)	2	β
		(los caminos del rico)		

B (1,9-11)	a	jáctese (vv. 9-10) (<i>kaujástho</i>)	exaltación (v. 9)	α
			humillación (v.10)	β
	b	(comparación) flor de la hierba (vv. 10-11b)	(<i>anthos jórtou</i>)	
		(<i>jorton anthos</i>)		
	c	viajes del rico (v. 11b) (<i>poréiais</i>)		

¹ Nils W. Lund, *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill, 1942), págs. 143; 229-231. Roland Meynet, *Quelle est donc cette Parole?* (Paris, Cerf, 1979), págs. 109-128; *L'analyse rhétorique* (Paris, Cerf, 1989), págs. 94-105.

C / a problemas por la concupiscencia (vv. 14-15a) (*epithumía*)
(1,12-15) b pecado (v. 15b) (*hamartía*)

D / a don perfecto (v. 17)
(1,16-25) b de lo alto (*ánothen*) (v. 17)
c toda inmundicia y abundancia de mal (v. 21a)
d con dulzura (v. 21b) (*en praiútetí*)
e obrar (vv. 22-25)

E / a refrenar (*jalinagogôn*)
(1,26) b la lengua (*glôssa*)

F / religión en obras
(1,27) atender a los necesitados (v. 27b)
“huérfanos y viudas” (m + f)

X / hacer acepción entre ricos y pobres
(2,1-13) (= transgredir la ley)

F' / fe en obras
(2,14-26) atender a los necesitados (vv. 15-16)
“hermano o hermana” (m + f)

E' / a' refrenar (v.2) (*jalinagogêsai*)
(3,1-12) b' la lengua (vv. 5-12) (*glôssa*)

D' / e' obras (v. 13b)
(3,13-18) d' con la dulzura (v. 13c) (*en praiútetí*)
c' toda acción mala (vv. 14-16)
b' de lo alto (v. 17a) (*ánothen*)
a' sabiduría (descripta como don perfecto) (vv. 17-18)

C' / a' problemas por la concupiscencia (vv. 1-3) (*epithumía*)
(4,1-12) b' consecuencias del pecado (vv. 4-10)
pecadores (v. 8) (*hamartolói*)

(los caminos del rico)

B' (4,13-5,6)	c' viajaremos (<i>poreusómetha</i>)	
	negociaremos (4,13) (<i>emporeusómetha</i>)	
	b' (comparación) vapor (4,14) (<i>atmís</i>)	
	a' jactancia (4,15-5,6) (<i>káujesis</i>)	fanfarronería (4,15-17) α' humillación (5,1-6) β'
A' (5,7-20)	a' paciencia en el sufrimiento (vv. 7-11a) (<i>kakopathéia</i>) (-)	(<i>makrothumía</i>) (+)
	b' perseverancia de Job (v. 11b) (<i>hupomoné</i>)	
	c' oración de fe (v. 15) (<i>eujé tes písteos</i>)	
	d' Elías no dudó al orar (v. 17a)	
	e' Elías recibió (vv. 17b-18)	
	f' el que convierte al pecador del desvío (planes) 1 de su camino (<i>hodoû autoû</i>) 2 β' salvará su alma (vv. 19-20) (<i>sósei psyjén</i>) α'	

2. Análisis de la estructura general

El centro estructural de la carta de Santiago es el pasaje de 2,1-13 que trata el tema de la acepción o discriminación entre ricos y pobres dentro de la iglesia. Más adelante estudiaremos este pasaje por separado. Por ahora veremos cómo los temas van siendo expuestos en determinado orden hasta llegar a dicho centro y cómo van apareciendo de forma inversa desde allí hasta el final.

Puede parecer algo extraño que el centro estructural de una carta de cinco capítulos se encuentre ya al principio del segundo, es decir, que la primera parte abarque únicamente un capítulo y la segunda parte, después del centro, tres capítulos y medio. Pero esto obedece a la intención del autor de desarrollar en la segunda parte los temas esbozados en la primera. Veremos también cómo el desarrollo de ciertas cuestiones se da en el mismo orden en que aparecen en la primera parte (por ejemplo: en E y E' el tema de refrenar la lengua), mientras que otras cuestiones son desarrolladas en sentido inverso (por ejemplo: en B y B' el tema de los ricos), lo que da lugar incluso a interesantes quiasmos y paralelismos a distancia.

Analicemos entonces las diferentes divisiones de esta macroestructura²:

En A (1,2-8) y A' (5,7-20) hallamos el tema de la perseverancia en las pruebas o el sufrimiento, expuesto en A' con más detalle y con varios ejemplos o modelos: los profetas, Job y Elías. Ya en las subdivisiones a y a' encontramos un quiasmo a distancia entre términos con connotaciones positivas y negativas: en a (1,2) aparece *jará* (gozo) seguido por *peirasmóis* (pruebas), mientras que en a' (específicamente en 5,10) tenemos en el ejemplo de los profetas primero el término negati-

² El análisis detallado de 1,2-18, con sus microestructuras y en su relación literaria con el libro de la Sabiduría, es hecho en este mismo número por J. Severino Croatto, "La carta de Santiago como escrito sapiencial". Las macroestructuras, como la que estamos estudiando, no necesariamente retoman los mismos elementos de las estructuras pequeñas.

vo *kakopathéia* (sufrimiento) y luego *makrothumía* (paciencia). Por su parte, b', c', d' y e' desarrollan los temas de sus respectivas contrapartes en A por medio de ejemplos o modelos: Job (5,11) como modelo de perseverancia; los presbíteros de la iglesia (5,14-16) como ejemplos de oración con fe; Elías (5,17-18) como modelo del que pide sin dudar y recibe lo que ha pedido. Por último, en f y f' hallamos otro quiasmo a distancia con dos elementos paralelos en β y β':

α varón de doble alma (*dípsyjos*)
 β inestable 1
 en todos sus caminos (*hodôis autoû*) 2 (1,8)

β' del desvío 1'
 de su camino (*hodoû autoû*) 2'

α' salvará su alma (*psyjén*) (5,20)

En B y B' encontramos un tema similar al del centro de la estructura, una crítica a los ricos, y no a los ricos en general sino principalmente a los ricos de la iglesia, a los cristianos ricos. Esto es muy claro en 1,9-10, donde el autor se dirige al hermano humilde y luego al rico (de modo implícito también un hermano), a quien insta a jactarse “en su humillación”; al igual que en 4,13-17, donde se dirige a los ricos jactanciosos en segunda persona del plural (*humêis*). Aunque se pudiera decir que este “vosotros” es un recurso retórico usual del género parenético, la exhortación de 4,15 a que los ricos digan “Si el Señor quiere...” sería irrelevante si fuera hecha a los que no son cristianos. Las únicas excepciones parecen ser los ricos de los que se habla en 2,6-7, que oprimen a los destinatarios de la carta y blasfeman el nombre de Cristo y, tal vez, los de 5,1-6. Pero trataremos esta cuestión más adelante.

Los temas aparecen en B' en sentido inverso. La jactancia está expuesta en a y en a' mediante un desarrollo en paralelo de la cuestión de la exaltación (α) (fanfarronería de los ricos en α') y la humillación (β y β'). En b el rico es comparado a la flor de la hierba y la frase está elaborada en forma de quiasmo:

α como flor (*anthos*)
 β de la hierba pasará. (*jórtou*)
 x Salió pues el sol con calor abrasador
 β' y secó la hierba (*jorton*)
 α' y su flor cayó (*anthos*)

En b' los ricos son comparados con otro elemento efímero: el vapor “que por un momento aparece y luego desaparece”.

A los viajes (de negocios) (*poréiais*) del rico (c) corresponden (en c') dos verbos de la misma raíz en primera persona del plural: *poreusómetha* (de *poréuomai* = viajar, marcharse) y *emporeusómetha* (de *emporéuomai* = negociar, comerciar; de donde proviene nuestra palabra “emporio”).

En C' el autor expone de manera descarnada los problemas, apenas esbozados en C, ocasionados por la concupiscencia y el pecado. Dentro del desarrollo de b' volvemos a encontrar algunos temas del primer capítulo y del centro de la estruc-

tura: la amistad con el mundo (4,4-5), que era mencionada al final de 1,27; la humildad y la exaltación (4,6.10), que ya habíamos visto en 1,9-10; la extraña expresión *dípsyjos* (literalmente “de doble alma”), usada solo por Santiago —y solo en 1,8 y en 4,8— y la cuestión de la ley y el juicio (4,11-12), que ya había aparecido en 2,10-13.

Los temas de D están presentados a la inversa en D', desde e' hasta volver a a'. La sabiduría está descrita en 3,17 como un don perfecto por medio de siete descriptores (u ocho, si contamos como dos la frase “llena de compasión y buenos frutos”). Más aún, “Toda dádiva buena y todo don perfecto (a) de lo alto es (b)” (1,17a) corresponde en forma de quiasmo a “Mas la de lo alto (b') sabiduría (a')” (*he de ánothen sophía*) (3,17a). Este es uno de los casos en los que se hace necesario forzar la sintaxis castellana para respetar el orden del texto griego. Por supuesto que a nadie se le ocurriría traducir esta última frase de una forma tan enrevesada; este tipo de sintaxis forzada solamente vale para el análisis estructural.

“Toda inmundicia y abundancia de mal” (c) está desarrollado en c' (3,14-16) de forma concéntrica, con elementos en paralelo antes y después del centro:

α Pero si tenéis envidia amarga (*zêlos*)
 β y rivalidad (*erithéia*)
 γ en vuestro corazón,
 δ no os jactéis ni mintáis contra la verdad.

X No es ésa la sabiduría bajada de lo alto, (x)
 sino terrenal, natural, demoniaca; (de abajo) (x')

α' pues donde [hay] envidia (*zêlos*)
 β' y rivalidad, (*erithéia*)
 γ' allí
 δ' confusión y toda acción mala.

“Con dulzura” (*en praúteti*) es la expresión que aparece en d y d'. Por su parte, en e y e' el tema es el obrar y la conducta. Esta es la única vez que un tema está más desarrollado en la primera parte (1,22-25) que en la segunda (3,13b).

En E (1,26) se insinúa apenas el tema de refrenar la lengua, que luego es desarrollado ampliamente, y en el mismo orden, en E' (3,1-12).

Por último, en F y F' vemos que la verdadera fe o religión se muestra en las buenas obras, como la atención a los necesitados: los paradigmáticos huérfanos y viudas de 1,27. Su contraparte, en 2,15-16 habla de “hermano o hermana”, lo cual produce un paralelismo masculino/femenino que no puede sino ser intencional en un escrito que no se caracteriza precisamente por su lenguaje inclusivo.

3. Estructura de 2,1-13

El centro de la estructura merece, justamente por la importancia de su centralidad, ser tratado de manera detallada. Comenzaremos por la estructura propia de este pasaje de 2,1-13³. En este caso se ofrece el texto completo del pasaje, ya que la longitud del mismo lo hace posible.

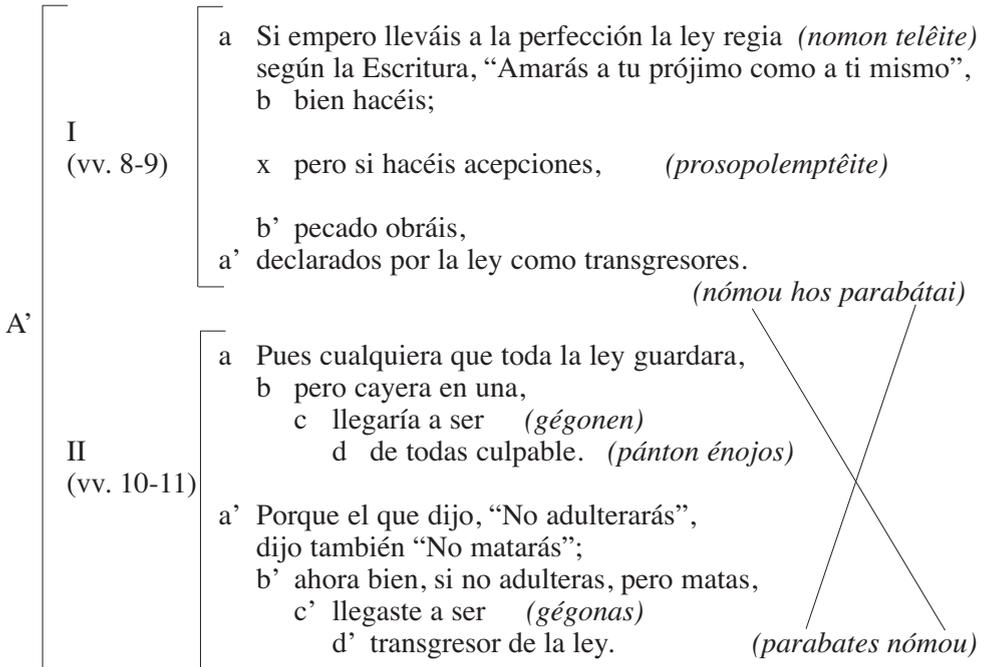
- Hermanos míos,
 A no tengáis con acepciones de personas (*prosopolempsíais*)
 (v. 1) la fe de nuestro Señor Jesucristo de la gloria
- (entra un rico) a
 B a Pues si entrara en vuestra reunión
 (v. 2a) b un varón de anillo de oro
 c en vestido resplandeciente, (*en esthêti lamprâ*)
- (entra un pobre) b
 C a' pero entrara también
 (v. 2b) b' un pobre
 c' en sucio vestido, (*en ruparâ esthêti*)
- (se favorece al rico) a'
 a entonces miraríais con atención sobre (*epiblépsete de epí*)
 el que lleva el vestido resplandeciente
 b y diríais,
 c Tú siéntate aquí bien, (*hôde*)
- D
 (v. 3) (se relega al pobre) b'
 a' y al pobre
 b' diríais
 c' Tú quédate de pie o siéntate allá (*ekéi*)
 debajo de mi escabel, (*hupó to hupopódion*)
- X ¿no hicisteis distinciones dentro de vosotros mismos
 (v. 4) y llegasteis a ser jueces de razonamientos malos?
- Oíd, hermanos míos amados,
 D' ¿no eligió Dios a los pobres para el mundo b''
 (v. 5) [como] ricos en fe a''
 y herederos del reino que prometió a los que le aman?

³ Para un análisis del esquema retórico clásico seguido por el autor de la carta en 2,1-13, ver el interesante artículo de Duane F. Watson, "James 2 in the Light of the Greco-Roman Scheme of Argumentation", en *NTS* 39 (1993), págs. 94-121 (cf. págs. 102-108).

C' Pero vosotros despreciasteis al pobre. (v. 6a) b''

B' ¿Acaso los ricos no os oprimen, a''
y os arrastran a los tribunales?
(vv. 6b-7) ¿No blasfeman ellos el buen nombre invocado sobre vosotros?

(acepción de personas = transgresión de la ley)



Así hablad y así haced como que
por una ley de libertad (*dia nómou eleutherías*)
vais a ser juzgados. (v. 12) (*méllontes krínesthai*)

A Pues el juicio (*krisis*)
conclusión B sin misericordia (*anéleos*)
(vv. 12-13)
X para el que no hizo misericordia; (*éleos*)

B' se gloria la misericordia (*éleos*)
A' sobre el juicio. (v.13) (*kríseos*)

4. Análisis de la estructura de 2,1-13

Como vemos, la estructura del centro estructural de la carta es también concéntrica. Por si eso fuera poco, el autor aplica igualmente aquí el recurso de desarrollar su argumentación en la segunda parte.

En A' se presentan el significado y las consecuencias de la acepción de personas (*prosopolempsía*), que en A aparece en plural, como una conducta habitual que el autor quiere mostrar en toda su dimensión. La acepción de personas es una transgresión de la ley del amor. El autor la llama "la ley regia", esto es, la ley del Reino, dada primero a los judíos (Lv. 19,18), pero tan enfatizada para los cristianos por el Rey de reyes⁴. Esta ley está citada en la primera parte de A': "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Notemos que el autor no dice simplemente que hay que guardar o cumplir (*teréo*) la ley regia, sino que hay que llevarla a la perfección (*teleíoo*), lo cual es mucho más profundo.

El desarrollo del tema en A' consta de dos partes: I (vv. 8-9) y II (vv. 10-11). Luego viene una conclusión (vv. 12-13) que no forma parte de la estructura anterior, en cuyo versículo final (v. 13) encontramos una microestructura concéntrica.

El tema de A' es que la acepción de personas es un pecado y, por consiguiente, una transgresión de la ley, de manera específica de la ley regia, la ley del amor. Esto está expuesto en la parte I en una estructura concéntrica, en cuyo centro aparece precisamente el verbo *prosopolempitéo*. La acción de hacer acepción de personas está en contraposición a la acción de llevar a la perfección la ley del amor (a) y su consecuencia es ser declarado por la ley como transgresor (a').

En b y b' el resultado de ambas acciones se muestra en paralelo:

- b α bien (*kalôs*)
 β hacéis (*poiête*)
- b' α' pecado (*hamartían*)
 β' obráis (*ergázesthe*)

Este paralelismo se presenta con una variación en los verbos empleados, el último de los cuales, obrar (*ergázomai*), conecta con el pasaje siguiente (2,14-26) sobre la fe y las obras (*pistis* y *erga*)⁵.

La parte II de A' (vv. 10-11), está trabajada en paralelo. La primera parte (a-d) trae el principio general, la segunda parte (a'- d'), un ejemplo de cómo el incumplimiento de una norma convierte a la persona en transgresora de toda la ley. El uso en ambos casos (c y c') del aoristo del verbo *gínomai* refuerza el paralelismo.

Al final de la parte I (v. 9) y al final de la parte II (v. 11) hallamos frases que hablan de la transgresión de la ley, no obstante las palabras aparecen de manera inversa, de tal modo que forman un quiasmo a distancia:

- α declarados por la ley (*nómou*)
 β como transgresores. (*parabátai*) (v. 9)
 β' llegaste a ser transgresor (*parabates*)
 α' de la ley. (*nómou*) (v. 11)

Pasamos a comentar aquí la conclusión (vv. 12-13), a pesar de que no forma parte de la estructura propiamente dicha porque es la continuación de la línea de

⁴ Mc. 12,28-34 y par.; Jn. 15,9-17; etc.

⁵ La estructura y la teología de este pasaje han sido trabajadas por J. Severino Croatto, en un ensayo de próxima aparición.

pensamiento que veníamos viendo. Si la dejáramos para el final, quedaría como descolgada.

La conclusión está trabajada en dos partes: una exhortación (v. 12) y una afirmación (v. 13)⁶. La exhortación remite a 1,25, donde se mencionaba la “ley perfecta, la de la libertad” (*nomon téleion ton tes eleutherías*) y se instaba a su cumplimiento. Aquí (2,12) se dice a los destinatarios que van a ser juzgados precisamente por esa ley, “una ley de libertad” (*nómou eleutherías*). En toda la carta éstas son las dos únicas veces en que aparece esta expresión. Si, como todo parece indicar, la ley de la libertad y la ley regia son expresiones equivalentes, entonces la ley de la libertad es la ley del amor. Esto explicaría la enigmática frase final: “se gloría la misericordia sobre el juicio”, que surge, sin ningún conector gramatical, después de la afirmación de 13a. Si van a ser juzgados por la ley del amor, la misericordia va a ser el factor determinante en el juicio. Pero este mismo hecho los obliga a obrar con misericordia hacia los demás, llevando a la perfección la ley del amor.

En la segunda parte de la conclusión (v. 13) tenemos una microestructura concéntrica (A B X B' A') que juega con las palabras juicio (*krisis*) y misericordia (*éleos*). En B lo que aparece es la palabra *anéleos* (literalmente “inmisericorde”), formada por la palabra misericordia (*éleos*) y el prefijo privativo a (*n*). El centro de esa estructura es la frase “para el que no hizo misericordia”, o sea, para el que no actuó de acuerdo con la ley del amor. Y esto nos remite a otros dos centros estructurales en los que se muestran acciones contrarias a la ley del amor: x, el centro de A' I (v. 9a) y X, el centro de 2,1-11 (v. 4). En el primero (v. 9a) tenemos la acción de hacer acepción de personas, algo que seguidamente se califica como pecado contra la ley del amor, y está en paralelo con A (v. 1). En el centro estructural de todo el pasaje (v. 4) hallamos la acción de hacer distinciones y así llegar a ser malos jueces, lo cual también es contrario a la ley del amor. Así, el centro de la estructura, ambos extremos y la conclusión constituyen una unidad temática.

5. Ricos y pobres

Podemos ver que hay en toda esta parte media de la estructura un interesante juego entre los conceptos de rico y pobre. Esta alternancia constituye a su vez una estructura concéntrica:

- α entrara un varón de anillo de oro (v. 2a)
- β y entrara también un pobre (v. 2b)
- α' al que lleva el vestido resplandeciente... Tú siéntate aquí (v. 3a)
- β' y al pobre... Tú quédate de pie o siéntate allí debajo (v. 3b)

- β'' ¿no eligió Dios a los pobres para el mundo (v. 5b)
- α'' como ricos en fe...? (v. 5c)
- β''' vosotros despreciasteis al pobre (v. 6a)
- α''' ¿acaso los ricos no os oprimen...? (v. 6b)

⁶ También desde el punto de vista de la retórica clásica los vv. 12-13 constituyen una conclusión (*complexio*); ver D. F. Watson, *op. cit.*, pág. 107.

Es notable que si bien de las ocho partes de esta estructura, cuatro se refieren a los ricos y cuatro a los pobres, el término “pobre” aparece cuatro veces, en cambio el término “rico” solo dos veces, y una de ellas se refiere a una característica de los pobres: “como ricos en fe”. De hecho, los ricos son mencionados como tales únicamente una vez (en a⁷) y, como veremos, el término no alude a la misma gente de la que se hablaba antes. En las dos ocasiones restantes (vv. 2-3) el autor recurre a giros y descripciones para referirse a los ricos. El hipotético rico que entra a la reunión es mencionado como el “varón de anillo de oro” o “el que lleva el vestido resplandeciente”. Nótese el énfasis en la cualidad visual de lo brillante, tanto del oro del anillo, como de la ropa del rico. Hay que advertir asimismo el uso del adjetivo nominativo “anillo de oro” que califica a “varón” (*anér jrusodaktúlios*). El anillo aquí no es simplemente algo que este rico lleva puesto, sino algo que lo caracteriza como una clase de rico muy especial. Sophie Laws afirma que tales anillos formaban parte de la investidura de los oficiales de la aristocracia romana⁷. De modo que éste no sería un rico cualquiera, sino un miembro de la élite de los más poderosos.

El término usado por el autor como contraparte de rico no es sencillamente “pobre”, aunque así tengamos que traducirlo. El griego tiene dos palabras diferentes para “pobre”: *penes* y *ptojós*. El primero se refiere a la persona que tiene que trabajar para vivir, pero está por encima del nivel de subsistencia. Puede incluso poseer alguna propiedad reducida y hasta algo de dinero ahorrado, sin embargo está obligado a trabajar para ganarse la vida⁸. En cambio, el *ptojós* no tiene trabajo ni medios de vida; está obligado a mendigar para subsistir⁹. De esta clase de pobres hablaba siempre Jesús, y dijo que eran bienaventurados porque de ellos era el Reino de Dios¹⁰. Adviértase la similitud con Santiago 2,5 donde se proclama a éstos, que para el mundo son *ptojós*, como “ricos en fe y herederos del reino”.

Observamos una relación de oposición entre lo que podríamos llamar la opción de Dios, quien elige a los que son pobres para el mundo (v. 5), y la opción de los destinatarios, que, como si fueran parte del mundo, los desprecian (vv. 3b y 6a). Esto nos remite al final de 1,27, donde encontramos que la religión pura e inmaculada ante Dios consiste en ayudar a los necesitados y “conservarse sin mancha del mundo”. También nos lleva a 4,4 que afirma “la amistad del mundo es enemistad de Dios”. Duane F. Watson dice que la pregunta retórica de 2,5 está enmarcada, por medio de la antítesis, entre la percepción que el mundo tiene del *ptojós* y su posición real ante Dios, como rico y heredero¹¹. Por su parte, en la acusación que sigue (v. 6a), el pronombre *humêis* (vosotros) es enfático para marcar el contraste entre la actitud de los destinatarios para con los pobres y la de Dios¹².

Queda pendiente todavía la cuestión de por qué se alude al rico de forma indirecta, en tanto que al pobre se lo menciona dos veces como tal en 2,2-3. Creemos

⁷ Citada por Elsa Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola* (San José, DEI, 1985), pág. 45.

⁸ J. D. Crossan, *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo* (Buenos Aires, Planeta, 1994), págs. 290s.

⁹ *Ibid.*, págs. 290-292; Friedrich Hauck “*ptojús*”, en *TWNT*, VI, págs. 886s.

¹⁰ Lc. 6,20b. Mateo agrega el calificativo “de espíritu” y cambia “Reino de Dios” por “Reino de los cielos” por motivos teológicos.

¹¹ D. F. Watson, *op. cit.*, pág. 104.

¹² *Ibid.*, pág. 105.

que el autor busca enfatizar que para los destinatarios lo que en realidad importa es lo exterior; ellos se quedan deslumbrados con la apariencia del rico. Además, este recurso retórico no solamente sirve para destacar al pobre —nombrado como tal— sino que también permite que la primera vez que aparece en el pasaje la palabra “rico” (*plouísios*) sea precisamente para referirse a los pobres “como ricos en fe” (v. 5c). El efecto está enfatizado por lo que sigue: “herederos del reino”. Más aún, la segunda vez que se usa el término “rico” (vv. 6b-7) no se está hablando de la misma clase de rico que en los versículos 2 y 3. Los que oprimen a los destinatarios y los arrastran a los tribunales no pueden ser los mismos que entran y se sientan en la reunión cristiana, porque los ricos opresores blasfeman el nombre de Cristo, “el buen nombre invocado sobre vosotros” (v. 7), algo que ningún cristiano, o incluso un mero simpatizante, haría.

Elsa Tamez opina que los ricos de la epístola “no pertenecen a la comunidad cristiana, o por lo menos el autor no cree que deben pertenecer”¹³. La razón sería que cuando se los nombra explícitamente (1,10-11; 2,6; 5,1-6) se habla de ellos de manera condenatoria. Los dos últimos textos los presentan como opresores y el primero los condena al fracaso. “Habría que entender que su sentencia es debida a su opresión”¹⁴. No obstante, es muy evidente que el rico de 1,10-11 es un hermano en la fe tanto como el humilde de 1,9. El paralelismo antitético es clarísimo:

- a Jácetse el hermano humilde
- b en su exaltación, (v. 9)
- a' pero el rico
- b' en su humillación, (v. 10)

No es necesario que en a' aparezca explícitamente la palabra “hermano”; de hecho sería una redundancia, y un escritor tan hábil en el manejo del idioma como el autor de esta carta no se permitiría tal cosa.

Nótese que el autor no se refiere al hermano del versículo 9 con el término “pobre” (ni *ptojós* ni *penes*) sino “humilde” (*tapeínós*). El tema del pasaje de 1,9-11 tiene que ver con una condición espiritual más bien que socioeconómica¹⁵. El uso de los conceptos de exaltación (*hupsos*) y humillación (*tapéinosis*) nos lleva hacia adelante, a un texto paralelo (4,10) que dice: “humillaos ante el Señor y os exaltará”. Todo el pasaje al que pertenece este versículo (4,1-10) habla de que los pecadores se vuelvan a Dios en arrepentimiento. Incluso se da un quiasmo a distancia entre 1,9-10 y 4,10:

- α el hermano humilde en su exaltación
- β el rico en su humillación (1,9-10a)
- β' humillaos ante el Señor
- α' y os exaltará (4,10)

¹³ Elsa Tamez, *op. cit.*, pág. 49.

¹⁴ *Loc. cit.* La autora no toma en cuenta aquí la mención de los ricos en el v. 10 y únicamente cita el v. 11 como uno de los tres ejemplos, pero sí cita el v. 10 en la pág. 43.

¹⁵ Para una visión de este pasaje a la luz de la literatura sapiencial, ver en este mismo número la sección 1.1.3. del artículo de J. Severino Croatto.

Este quiasmo a distancia es solamente una muestra más de que el tema de ambos pasajes es similar

Tamez, por el contrario, cree que la antítesis entre el hermano humilde y el rico indica que

...no se puede ver en la humildad del hermano una característica moral o espiritual. Se trata de un hermano pobre económicamente, y es humilde en tanto es pobre¹⁶.

Aunque esto fuera así, la humildad de ese pobre seguiría siendo, de cualquier manera, una condición moral o espiritual. Y si ese hermano es humilde y pobre, ¿por qué no usa el autor los términos *ptojós* o *penes* en lugar de, o junto con, *tapeínós*? Por lo demás, los términos “humillación” (*tapéinosis*), “exaltación” (*hupsos*), y sus respectivos verbos (que aparecen en 4,10), no pertenecen a una isotopía socioeconómica sino espiritual. El autor ciertamente trata el tema de los pobres y ricos desde una perspectiva socioeconómica en otras partes de la carta, pero no en 1,9-11.

Con respecto al pasaje de 5,1-6, parece ser que no se refiere a los mismos ricos de 4,13-17 por varias razones. Ambos pasajes comienzan con la misma expresión: “ahora bien” (*age nun*), lo cual parece indicar que se trata de dos grupos diferentes. En caso contrario no tendría objeto repetir la expresión. Además, los pecados de ambos grupos son distintos. Los ricos de 4,13-17 son jactanciosos y autosuficientes. El autor los critica por su fanfarronería y los exhorta a tener en cuenta a Dios. En cambio, los ricos —mencionados como tales— de 5,1-6 son opresores, explotadores y avaros. Quizá hasta sean asesinos (v. 6), aunque ese texto *está* tomado del pasaje de Sabiduría 1,16—2,20 y podría tratarse de una metáfora sapiencial¹⁷. El autor les predice a estos ricos un castigo ejemplar que vendrá del propio Dios, quien ha oído el clamor de los pobres que ellos explotan (en este caso se trataría de *pénetes*, puesto que tienen trabajo, no de *ptojói*). Por el tono de las invectivas, las cosas de las que se los acusa, el castigo que se les predice y, sobre todo, la referencia sapiencial que los colocaría entre los impíos (Sabiduría 1,16), es muy poco probable que se esté hablando de cristianos. El uso de la segunda persona del plural puede explicarse como un recurso retórico del género parenético. Otra posibilidad es que el autor esté exhortando a los ricos de la comunidad cristiana a que no se comporten como los ricos del mundo. De todas maneras, los ricos descriptos en el pasaje seguramente no son cristianos.

De modo que, de todos los ricos de la epístola, algunos sí pertenecen a la comunidad cristiana (1,10-11; 2,2-3; 4,13-17) —aunque únicamente sea como hipotéticos simpatizantes (2,2-3)— y otros no pertenecen a ella (2,6b-7; 5,1-6).

Sigamos ahora con el análisis de la estructura de 2,1-13.

En los versículos 2 y 3 el autor presenta un ejemplo de la habitual acepción de personas en que incurren los destinatarios. El varón de anillo de oro y el pobre representan a los muchos ricos y pobres con los que se ha actuado con parcialidad. Esa es la razón de que el término *prosopolempsía* aparezca en plural en el versículo precedente.

Tanto B como B' hablan de ricos, pero como hemos visto, no se trata de los mismos. El rico de B sería alguien que entra por primera vez a la reunión del grupo

¹⁶ E. Tamez, *op. cit.*, págs. 60s.

¹⁷ Ver al artículo de J. S. Croatto antes citado.

cristiano al que pertenecen los destinatarios. Puede tratarse de un simpatizante o de un cristiano que viene de visita. En cambio, los ricos de B' no son cristianos ni simpatizantes del cristianismo, no solo por ser opresores, sino principalmente por ser blasfemos.

En C y C' sí se trata de los mismos pobres (*ptojói*), quienes tantas veces han sido despreciados. El verbo usado aquí (v. 6a) es *atimazo*, que significa lo contrario de *timáo* (honrar, respetar). La acción es una afrenta a la dignidad del pobre como ser humano y, como ya hemos visto, contrasta tajantemente con la actitud de Dios hacia esas mismas personas (v. 5).

Al hacer la descripción de la ropa de los dos personajes (v. 2), el autor invierte el orden de los sustantivos y adjetivos y forma un quiasmo:

α vestido
 β resplandeciente
 β' sucio
 α' vestido

Este recurso le permite enfatizar el adjetivo “sucio” que califica al vestido del pobre y mostrar la diferencia con el vestido resplandeciente del rico. Lo que es más, al repetir en el versículo siguiente la descripción del vestido del rico se forma una microestructura concéntrica, lo cual enfatiza más todavía la diferencia:

a vestido resplandeciente (ab)
 x sucio vestido (ba)
 a' vestido resplandeciente (ab)

Es muy sugestivo que las descripciones del pobre y del rico (en 2,2-3) se queden en el aspecto exterior de ambos, esto es, en lo que llevan puesto: el anillo de oro y el vestido reluciente del rico y el vestido sucio del pobre. Nada se nos dice acerca de la interioridad del pobre y del rico, por la sencilla razón de que la discriminación y el favoritismo se basan justamente en lo exterior.

El contraste entre la opción de los destinatarios y la de Dios está mostrado descarnadamente en D y D'. Los destinatarios favorecen al rico y relegan al pobre, mientras que Dios elige a estos últimos como ricos y herederos, pero no de propiedades materiales, sino de bendiciones incorruptibles. Además, si los pobres son los herederos del Reino que Dios prometió a los que le aman, se sigue que los pobres son los que aman a Dios, al menos desde la perspectiva del autor¹⁸.

Podemos observar varias cosas interesantes en D (v. 3):

En primer lugar, el verbo *epiblepo* (mirar con atención, literalmente: sobremirar) seguido por la preposición *epí* (sobre), que es la misma que aparece como prefijo del verbo. Esta repetición solo se usa cuando se quiere enfatizar el efecto de la preposición. El autor está resaltando el hecho de que los destinatarios prestan atención, clavan su mirada sobre “el que lleva el vestido resplandeciente”. La apariencia exterior del rico suscita la atención —y las atenciones— de los destinatarios.

Estos invitan al rico a sentarse “aquí” (*hòde*), es decir, cerca de ellos, en un

1

Ver la misma expresión (*tois agapòsin autòn*) al final de 1,12, también en un contexto de promesas y

buen lugar (como lo indica el adverbio *kalôs*). En cambio, al pobre le dicen que se quede de pie o que se siente “allá” (*ekêi*), lejos.

Lo que sigue es sorprendente, no solamente por el lugar donde se le dice al pobre que se siente y lo que eso implica, sino también por el juego de palabras utilizado por el autor y las microestructuras que se forman. Para empezar, tal como al principio del versículo se enfatizaba la preposición *epí* (sobre), al final se enfatiza *hupó*, que significa justo lo contrario (debajo). Al pobre se le dice que se siente debajo de un escabel, o sea, debajo de un banquito donde se apoyan los pies. La expresión literal es “debajo del debajo-de-pies mío” (*hupó to hupopódion mou*). No puede haber posición más baja que ésa... inclusive por debajo de lo que se pisa. La expresión implica una degradación del pobre en su dignidad humana.

El juego de preposiciones y palabras compuestas constituye una microestructura en quiasmo, que, lamentablemente, solo es discernible en griego:

α *epiblêpsete*
 β *epí* (sobre)
 β' *upó* (debajo)
 α' *upopódion*

El contraste entre lo elevado y lo bajo —sería mejor decir entre lo sobrevalorado y lo subvalorado— queda así bien en evidencia, especialmente porque esta estructura se forma entre los dos extremos del versículo.

Encontramos otra microestructura en las respectivas invitaciones a sentarse o quedarse de pie, y dónde:

siéntate (*káthou*) α
 a aquí (*hôde*) β
 bien (*kalôs*) γ

x quédate de pie (*stêthi*)

siéntate (*káthou*) α'
 a' allá (*ekêi*) β'
 debajo de mi escabel γ'

El contraste entre β y β' se da con respecto a la distancia. Entre γ y γ' se da en cuanto al buen lugar y el peor lugar posible. Este es un ejemplo contundente de la parcialidad de los destinatarios.

Llegamos ahora al centro de la estructura (v. 4) y hallamos aquí la conclusión del ejemplo precedente, expresada como una pregunta retórica. Esa pregunta es en sí misma una acusación a los destinatarios. Se vuelve al tema de la acepción de personas de A y A', no obstante no se usa la misma expresión. El verbo aquí es *diakrino* (juzgar, separar, hacer distinción) en aoristo pasivo, que por lo general ha sido traducido como voz activa: “hicisteis distinciones”. El verbo (con su raíz *krin-*) elegido por el autor está en paralelo en el mismo versículo con *kritái* (jueces), y ambos remiten a la conclusión, con su arreglo de palabras de la misma raíz: *krínesthai* (v. 12) y *krisis* (v. 13). Esta conexión del centro de la estructura con la conclusión no puede sino ser intencional. El uso del verbo *diakrino* tiene el propósito de estable-

cer esa conexión. Los destinatarios se erigen en jueces al hacer acepción de personas (cf. 4,11-12), y además son jueces que emplean razonamientos malos. El autor les dice, en la conclusión, que van a ser juzgados por la ley del amor (v. 12) y que tendrán un juicio sin misericordia, si no actúan con misericordia (v. 13a). Sin embargo, deja abierta la puerta para la esperanza (y el arrepentimiento) al terminar diciendo que la misericordia es superior al juicio.

Habría que comentar ahora el uso de la expresión *en heautôis*. Generalmente se la traduce como “entre vosotros”, pero tal traducción es bastante discutible. El pronombre reflexivo apunta hacia la interioridad, no hacia algo exterior, como sería “entre vosotros” (significando “en vuestro grupo”), que es el sentido que se le suele dar en Santiago 2,4. Como ejemplo podemos citar otros tres textos en los que aparece este pronombre reflexivo precedido por la preposición griega *en*. Esos textos son Mateo 3,9, Marcos 5,30 y Lucas 7,39. Podríamos citar varios otros, no obstante tres testigos son suficientes (cf. Deuteronomio 19,15). Veremos en estos ejemplos que el criterio de traducción —y por ende de interpretación— es diferente. En Mateo 3,9 encontramos *legeîn en heautôis*, que la *Biblia de Jerusalén* (BJ) traduce como “decir en vuestro interior”. Marcos 5,30 dice que Jesús *epignôus en heautô*, lo cual es traducido como “dándose cuenta” por la BJ. Por su parte, Lucas 7,39 trae *éipen en heautô*, según la BJ, “se decía para sí”. ¿Por qué entonces a *diekrîthete en heautôis* (Santiago 2,4) se lo traduce como “hacer distinciones entre vosotros”? Tal traducción no hace justicia al sentido de un pronombre reflexivo. Un autor que usa un griego tan cuidado como el que hallamos en esta carta no usaría un pronombre por otro. Si hubiera querido decir “entre ustedes”, habría usado *en humîn* y no *en heautôis*. Creemos, por tanto, que es mejor traducir esa parte del texto como: “¿No hicisteis distinciones dentro de vosotros mismos?” El autor está acusando a los destinatarios de un pecado que comienza en la interioridad. El uso de los verbos *epiblepo* y *diakrino*, y del sustantivo *dialogismós*, también apunta en esa dirección. Los destinatarios primero miran con atención, luego, dentro de su mente —o de su corazón— hacen la distinción (o separan) entre ricos y pobres, para terminar haciendo acepción de personas (*prosopolempsía*), que es la exteriorización en acciones (en obras) de la separación que han hecho en su interior. Por todo este proceso se convierten a sí mismos en jueces (*kritái*) que se rigen por razonamientos (*dialogismói*) malvados.

Los extremos (A y A') y el centro (X) de la estructura de 2,1-13, entonces, muestran la acepción de personas como un pecado que empieza dentro del sujeto y que al exteriorizarse se transforma en una transgresión de la ley del amor. Esto está en consonancia con 1,13-15, de la misma manera que el tema de erigirse en jueces está desarrollado en 4,11-12. Y no es casualidad que estos dos pasajes se encuentren en C y C' en la estructura general. Una muestra más del cuidado con que está redactada esta epístola.

Como hemos visto, la carta de Santiago, lejos de ser un escrito desordenado, obedece a un plan cuidadoso en el que los temas mencionados en la primera parte (capítulo 1) son desarrollados en la segunda (capítulos 2 al 5), y de forma inversa. El centro estructural de toda la carta (2,1-13) tiene asimismo una estructura concéntrica, al igual que el escrito en su totalidad, y en este centro también la argumentación aparece desarrollada en la segunda parte de la estructura (vv. 5-13). Finalmente, la conclusión del pasaje central (vv. 12-13) remite al tema de ser jueces, que apa-

recía mencionado en el centro estructural del pasaje. Todo esto evidencia un prolijo trabajo de redacción.

Esperamos que este análisis de algunas de las estructuras manifiestas y de unas pocas de las microestructuras de la carta de Santiago pueda ser útil para ulteriores investigaciones, y que además haya sido una muestra de las posibilidades de este método de aproximación a los textos bíblicos.

Cristina Conti

Camacúá 252

1406 Buenos Aires

Argentina

LA CARTA DE SANTIAGO COMO ESCRITO SAPIENCIAL

Resumen

Si bien se ha relacionado la epístola de Santiago con escritos sapienciales del Antiguo Testamento (Sirac, por ejemplo) o con pasajes del Nuevo (especialmente Mateo), todavía no se ha explorado la dependencia literaria y sobre todo conceptual respecto del libro de la Sabiduría, tanto en su primera sección (1-5: temas de la prueba en el sufrimiento, del destino del rico o del pobre, de la caducidad de los impíos) como en la segunda (6-9: petición de la sabiduría, don de lo alto; propiedades de ésta). En este artículo se estudian, a la luz del libro de la Sabiduría, algunos aspectos sapienciales de la introducción temática (1,2-18), con sus dos unidades literarias (vv. 2-12 y 13-18), las que son analizadas también como estructuras retóricas. Se sugiere que la carta de Santiago es, en el Nuevo Testamento, el escrito sapiencial representativo.

Abstract

Although the epistle of James has been correlated to OT wisdom writings (Sirac, for instance) or NT passages (especially from the Gospel of Mathew), the literary dependence on the Book of Wisdom has not yet been explored. By way of illustration, we might mention such themes as the trial in suffering, the fate of the rich and the poor, the caducity of the wicked (in the first section of the book, chapters 1-5), or the supplication for wisdom as a gift from above, the characteristics of wisdom (in the second section, chapters 6-9). This article deals with some wisdom aspects in the thematic introduction of the epistle of James (1,2-18), whose two literary units (vv. 2-12 and 13-18) are also analyzed as rhetorical structures. We suggest that James is the specific wisdom writing in the NT.

Una lectura atenta de la epístola de Santiago, dirigida a la “diáspora” cristiana de fines del siglo I o inicios del II, muestra que este texto se ubica en tres dimensiones superpuestas, o en forma de embudo¹. Tales dimensiones son la haláquica, la sapiencial y la profética. La primera se refiere a la ética y a las normas de la comunidad; la segunda al comportamiento sabio, dentro de la experiencia cristiana, que

¹ Es el caso, por ejemplo, de las tres septenas de sellos, trompetas y copas en el Apocalipsis: el contenido del sétimo sello son las siete trompetas, pero el de la sétima trompeta son las siete copas, la sétima de las cuales contiene el destino de Babilonia, objeto por excelencia de la ira de Dios. Dicho de otro modo, las siete *fiálas* o copas están dentro de las trompetas, y éstas dentro de los sellos. Para la estructura, cf. J. Lambrecht, “A Structuration of Revelation 4,1—22,5”, en J. Lambrecht (ed.), *L’Apocalypse johannique...* (Gembloux, Duculot, 1980), págs. 77-104.

conduce a la salvación (equivalente al “éxito en la vida” en la literatura sapiencial); la tercera, toma como modelos personas y un lenguaje proféticos que sirven para enfatizar el tono del querigma.

Se ha escrito sobre uno u otro de estos aspectos, a veces con la pretensión de presentarlo como el exclusivo o dominante². Mejor sería entender que se trata de énfasis diferentes, cada uno con su propia función no solamente literaria sino también querigmática.

Esta impostación temática y literaria es diferente a la cuestión del “género literario” de nuestro texto: ¿es una verdadera “carta”, a pesar de la falta de los saludos finales³? ¿Es un “testamento”, que imitaría el de Jacob a sus hijos en Génesis 49, como lo hicieron los conocidos Testamentos de los XII Patriarcas⁴? ¿O es una *didajé* en estilo parenético, una especie de catecismo o *enquiridion* práctico⁵?

En cuanto a los elementos sapienciales de la carta se han observado múltiples contactos con Sirac (Eclesiástico)⁶, pero pocos con el libro griego de la Sabiduría⁷. Acerca de este punto queremos hacer algunas observaciones: primero sobre la unidad mayor de 1,2-18⁸, construida por pequeños dichos (vv. 2-12 [2-4.5-8.9-

² Sobre la *halaká* en Santiago, cf. L. Rivera, “La epístola de Santiago, modelo de Halaká cristiana”, en Varios, *Mito y hermenéutica* (Buenos Aires, El Escudo, 1973), págs. 145-169; P. Sigal, “The Halakah of James”, en D. Y. Hadidian (ed.), *Integerrimi Parietis Septvm (Eph. 2:14)* (Pittsburgh, Pickwick Press, 1981), págs. 337-353.

Sobre lo profético, ver E. Hernando, “La carta de Santiago, actualización del mensaje profético”, en *Burguense* 28 (1987), págs. 9-28; K. Warrington, “The Significance of Elijah in James 5:13-18”, en *Evangelische Quartalschrift* 54 (1994), págs. 57-71. “Un escrito profético en forma de carta” la llama Fr. Mussner, “Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische. Impulse aus dem Jakobusbrief”, en *Catholica* 1 (1998), págs. 67-78 (pág. 68).

En cuanto al uso de clichés sapienciales, cf. E. Baasland, “Der Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift”, en *Studia Theologica* 36 (1982), págs. 119-139 (ignora totalmente el libro de la Sabiduría); W. Bindemann, “Weisheit versus Weisheit: Der Jakobusbrief als innerkirchlicher Diskurs”, en *Zeitschrift der Neutestamentliche Wissenschaft* 86, Nos. 3-4 (1995), págs. 189-217 (solo referencias esporádicas al libro de la Sabiduría, más bien acerca del mito de la Sabiduría creadora, en relación con Santiago 1,17-18); D. E. Gowan, “Wisdom and Endurance in James”, en *Horizons in Biblical Theology* 15, No. 2 (1993), págs. 145-53; J. A. Kirk, “The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis”, en *NTS* 16 (1969-70), págs. 24-38.

³ Cf. últimamente las reflexiones de S. R. Llewelyn, “The Prescript of James”, en *Novum Testamentum* 39 (1997), págs. 385-393 (1,1 habría sido añadido tardíamente a una compilación preexistente de dichos).

⁴ Cf. F. Marin, “Revisionismo necesario. Puntualización de textos bíblicos”, en *Carthaginensia* 4 (1988), págs. 223-233 (pág. 232). Esta es una pista importante, no obstante depende de si 1,1 es original en el escrito (ver nota anterior).

⁵ Ver Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca, Sígueme, 1991), pág. 593. W. Bindemann opina que es “un escrito sapiencial cristiano orientado parenéticamente” (*art. cit.*, pág. 190).

⁶ Para Sirac, ver Nuria Calduch, “Ben Sira 2 y el Nuevo Testamento”, en *Estudios Bíblicos* 53 (1995), págs. 305-316 (págs. 313-5: Santiago 1,2-18 y 4,1-10); H. Frankemölle, “Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2:1-18 und 15:11-20”, en *Biblische Notizen* 48 (1989), págs. 21-49. Este mismo autor llama a la carta “una relectura de Jesús Sirac” (*Der Brief des Jakobus* [Würzburg, Gütersloh, 1994], pág. 85). Véanse los contactos sumamente interesantes de 3,17; 4,8b (acerca del obrar con dulzura) con Santiago 1,20-21 y 3,13b. Esta comparación favorece la puntuación tradicional del v. 21 (la coma después de *en prauteti*; ver, en cambio, la *BJ*).

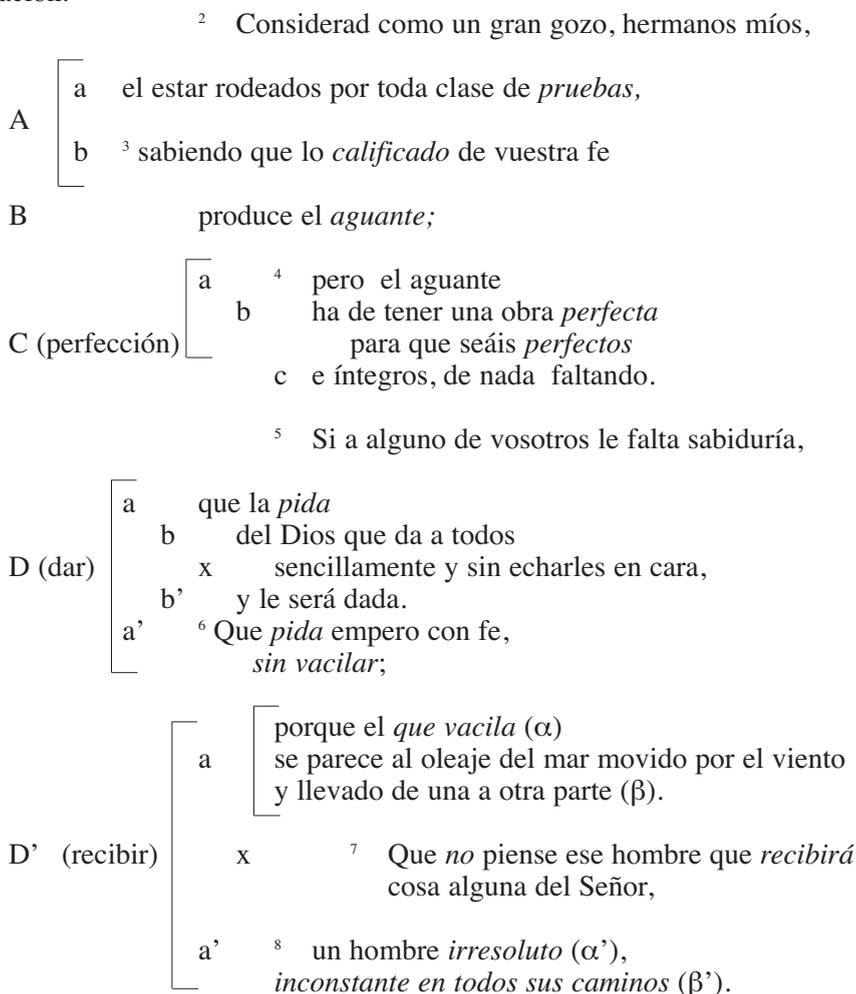
⁷ Cf., por ejemplo, E. M. Sidebottom, *James, Jude, 2 Peter* (The New Century Bible Commentary; Grand Rapids, Eerdmans, 1982), pág. 34 (donde relaciona correctamente el adjetivo *émfutos* de 1,21 con Sabiduría 12,10); apenas una referencia de paso a Sabiduría 9,6 en Fr. Mussner, *art. cit.*, pág. 76.

11.12] y 13-18 [13-15.16-18]), y luego sobre el texto total de la carta. Este conjunto forma precisamente una “unidad” más grande en la medida en que retoma temas y motivos del libro de la Sabiduría.

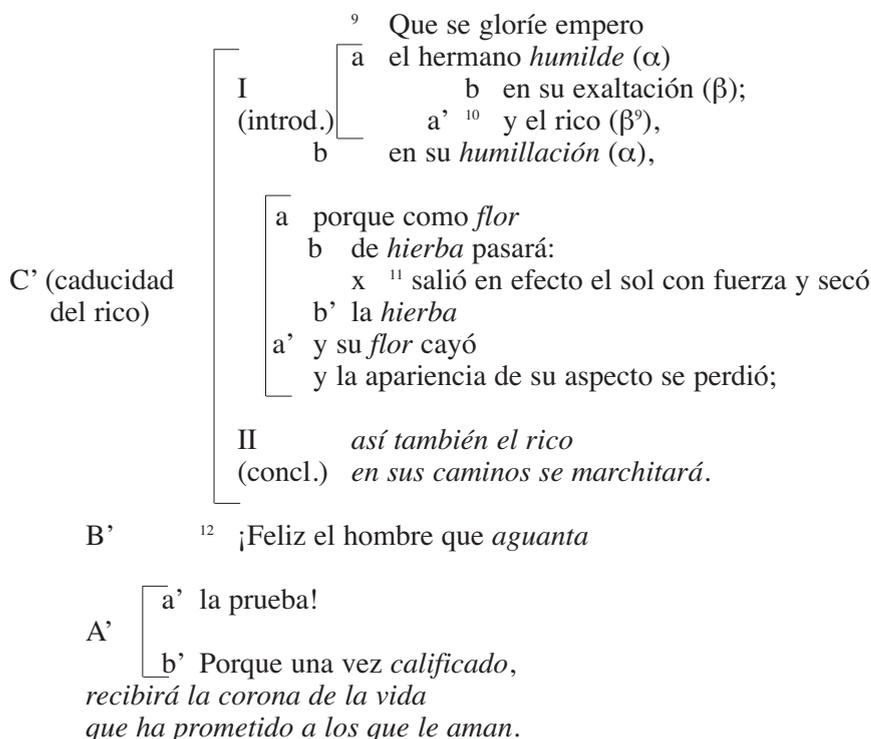
1. Motivos literarios y temas teológicos de Sabiduría en Santiago 1,2-18

1.1. La fe probada en el sufrimiento (1,2-12)

Podemos empezar diagramando estructuralmente el texto en el nivel de la manifestación:



⁸ Esta unidad, estructurada en el plano de la manifestación textual, como veremos, resume los temas de la carta mediante palabras clave y motivos literarios que reaparecerán en el resto de la carta. Cf. H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (Neukirchen, 1990), págs. 412-424.



Resultan claras las dos oposiciones centrales, 1º) entre el “*dar*” Dios la sabiduría a quien se la pida con fe y el “no recibir” *ninguna cosa* quien vacila (D y D’), y 2º) entre la llegada a término (*teleiosidad* o perfección) que es posible lograr en la constancia o aguante en medio de los sufrimientos y la *caducidad* del rico. La importancia dada a éste en un largo desarrollo en código sapiencial (vv. 9-11) indica uno de los temas mayores de la carta.

La estructura manifiesta señala que hay una *inclusión* entre los vv. 2 y 12¹⁰. Si es así, el tema de las pruebas es fundamental en toda esta sección. Ahora bien, el comprenderla a la luz del libro de la Sabiduría clarifica la secuencia de reflexiones y muestra que no es una compilación desordenada de dichos y exhortaciones independientes.

Desde la primera unidad literaria (1,2-13), que por ser tal introduce temas importantes para el desarrollo de la epístola, se plantea positivamente el valor de la experiencia del sufrimiento (figurado como “prueba”), soportado con constancia (*hypomoné*) y que por eso permite llegar al *telos* de la fe perfecta (1,2-4). Todo esto en una atmósfera de “gozo” (v. 2a).

⁹ Las equivalencias estructurales dentro de los vv. 6b-8 (D’) ayudan a entender el tan controvertido calificativo de *dípsujos* (lit. “de doble alma”). Por el contexto, “irresoluto” (mejor que, por ejemplo, “doble”) es una buena opción.

¹⁰ Este, por lo tanto, cierra la unidad de 1,2-11 y no pertenece a la siguiente (13-15 o 13-18).

1.1.1. Desde las pruebas hasta la obra perfecta (1,2-4)

El motivo del sufrimiento, expresado en Santiago 1,3.12a con el término *humomoné*, es equivalente al de la *thlipsis* (“tribulación”) ocasionada por los impíos según Sabiduría 5,1b. En Santiago no se explicita de dónde viene el sufrimiento que los destinatarios deben soportar con constancia. Pero en Sabiduría 2,19 los impíos se exhortan a sí mismos diciendo:

Con desmesura y tormento probémoslo
para que conozcamos su aptitud
y *probemos (dokimásomen)* su aguante del mal.

Este último verbo, usado en el contexto del sufrimiento de los justos, tiene su equivalente en Santiago 1,3 (*to dokímion tês písteos*) y 1,12 (*dókimos genómenos*). Véase también Sabiduría 3,6 (en referencia a los justos) y 11,10, en el midrás sobre el éxodo¹¹.

1.1.2. La petición de la sabiduría (1,5-8)

La relación, en la carta de Santiago, entre la cualidad de *téleios*, en la que no “falta” nada (*en medení leipómenoi*, 1,4b), lleva sin concatenación visible al tema de la petición de la sabiduría (v. 5).

El autor pasa sin transición aparente a hablar de la *sabiduría* (1,5-8). Pero ni siquiera se propone tratar de la sabiduría como tal, sino únicamente de la *petición* de ella, que por lo tanto aparece como “don” de lo alto. Se puede ver la diferencia con el prólogo de Proverbios (1,1-7), donde se hace una presentación de la utilidad de la sabiduría antes de pasar a las exhortaciones acerca de su adquisición.

Se supone que la sabiduría es algo necesario, ya que puede faltar en alguno, que por ello tiene que pedirla. Esto indica que para el autor es importante poseer la sabiduría para realizar el programa que se propone desarrollar y que ya fue “abierto” en 1,2-4.

Ahora bien: la relación no explicada entre el pedido de la sabiduría y ésta como “don” de Dios, tiene su fuente de inspiración en el libro de la Sabiduría 8 y 9, donde se articula una relectura midrásica de 1 Reyes 3,4-15 (el sueño de Salomón en el santuario de Gabaón). Salomón pide la sabiduría, no riquezas ni larga vida ni venganza contra los enemigos.

La fuente que usa Santiago 1,5-7 no es el texto de 1 Reyes sino el de Sabiduría, en cuya primera parte (1-5) hay una larga reflexión sobre los justos perseguidos y despreciados, y en cuya segunda parte (6-9) Salomón es el personaje clave que

¹¹ Las muchas semejanzas del comienzo de la carta de Santiago con la 1a. de Pedro se refuerzan por la doble recurrencia de este vocablo en 1,7 donde, por lo demás, se hace una contraposición de la fe probada con el oro “percedero”. La diferencia sustancial está en la cristología explícita de la argumentación de la 1a. carta de Pedro, apenas tenida en cuenta “a distancia” en la de Santiago, al menos a la luz de la inscripción (1,1), sea o no original. Sobre ésta, cf. la nota 3. Que la epístola petrina se haya inspirado también en el libro de la Sabiduría lo sugiere otro paralelo muy interesante: cuando en 1,7 el autor se refiere al oro “probado por el fuego” (*dià purós dokimazoménu*) nos recuerda la expresión de Sabiduría 3,6, donde Dios es descrito como probador del justo por las pruebas como el oro es acrisolado en el fuego (*hos jrusón... edokimasen autoús*).

exalta la sabiduría y se extiende acerca de su búsqueda (6,12b.16a), su naturaleza (6,22-25; 7,22-8,1) y el episodio de la petición de ésta que él dirige a Dios (7,7; 8,2.21).

El texto de 8,21 es particularmente apropiado para entender la recomendación de Santiago 1,5-8:

Pero al comprender que no podría poseer la sabiduría si Dios no me la *daba* (*eàn mè ho Theòs dô*), y ya que era de la prudencia saber de quién era esta gracia, me dirigí (enétujon) al Señor y le pedí (edeéthén autoú) y dije con todo mi corazón...

Esta afirmación cierra la alocución de Salomón e introduce su propia oración para pedir la sabiduría (9,1-18). En esta admirable oración construida en forma de estructura concéntrica (abcde-edcba)¹², b y b' (vv. 4 y 17b), por un lado, e y e' (9 y 10, el centro estructural), por el otro, se corresponden en remarcar el *don* de la sabiduría e insisten en el *pedido* a Dios:

Envíala (exapósteilon) de los cielos santos/mándala (pémpson autén) de tu trono de gloria para que a mi lado participe en mis trabajos (v. 10a).

Este es el contexto clave para interpretar no solamente el tenor sino también la función del pedido de la sabiduría en Santiago 1,5-8. Esta es un don divino, no escatimado por Dios (v. 5b). Y así como al Salomón del midrás del libro de la Sabiduría le era útil la sabiduría para todas sus obras, y a los judíos alejandrinos les hacía “comprender” sus sufrimientos (cf. la reflexión de 5,1: “entonces se mantendrá en pie el justo con mucha seguridad frente a quienes lo atribulan y desprecian sus sufrimientos/*pónous*”; 3,15 *pónoi*), de la misma manera, ahora, a los destinatarios de la carta el don de la sabiduría pedida con fe les servirá para tener constancia en las pruebas (vv. 2-4).

Por otra parte, la misma relación señalada al comienzo de este párrafo entre el ser *téleios* (cf. también 3,2) y el poseer la sabiduría es comentada, solo que en un contexto más lógico, en Sabiduría 9,6 cuando Salomón, en su oración, expresa que

...aunque alguno sea *perfecto* (*téleios*) entre los humanos, si está ausente la *sabiduría* que (viene) *de ti*, en nada será considerado.

Demás está decir que la *ausencia* de la sabiduría, que procede de Dios, es llenada *por él* si le es solicitada. Es el tema de toda la oración de Salomón en Sabiduría 9, al igual que del v. 5 de este primer capítulo de la carta de Santiago.

Por último, en Santiago 1,3 están asociados los calificativos de *téleioi* y de *holókleroi* (“íntegros”). En Sabiduría 15,3 se afirma que el conocer a Dios es la “íntegra justicia” (*holókleros dikaiosúne*), expresión que probablemente traduce la noción semítica véterotestamentaria de *sedaqâ selemâ* o intervención salvífica de Yavé que proporciona la plenitud. Si el término es raro, no es desconocido por el autor del libro de la Sabiduría.

12 Cf. especialmente M. Gilbert, “La structure de la prière de Salomon (Sg 9)”, en *Biblica* 51 (1970), págs. 301-331.

1.1.3. *El destino del rico y del sufriente (1,9-11)*

Y hay más aún. El trasfondo del libro de la Sabiduría podría explicar también la siguiente conexión del texto, aparentemente no visible. ¿Por qué el autor de la carta sigue hablando de otro tema, nuevo y tal vez inesperado, en los vv. 9-11? La contraposición, expresada en términos “sapienciales”, entre el rico y el humilde, retoma otro desarrollo del libro de la Sabiduría precisamente en las secciones antes aludidas. He aquí algunas muestras:

Salomón dice:

La preferí a cetros y tronos, en nada tuve a la *riqueza* en comparación de ella (7,8 y cf. vv. 8-12).

Todos los *bienes* me vinieron con ella... (7,11-12).

Es para los humanos un *tesoro* inagotable (7,14).

Yo la amé [...] y llegué a ser un amante de su belleza (8,2).

Por eso el Señor de todas las cosas la amó (8,3).

¿Qué cosa más *rica* que la sabiduría...? (8,5).

Decidí tomarla por compañera de mi vida (8,9).

Por ella conseguiré la inmortalidad (8,13 y cf. 17b).

Los impíos, necios, reconocen sus errores, diciendo:

¿De qué nos sirvió la riqueza y la jactancia? (5,8b).

Todo aquello pasó como una sombra, como noticia que va corriendo... (5,9ss.) y es pura caducidad (v. 13 final).

Y el autor concluye:

En efecto, la esperanza del impío es como una brizna llevada por el viento, como escaracha ligera arrebatada por el huracán (5,14).

El tema de la *caducidad*, expresado en forma sapiencial, es esencial en la segunda parte de esta sección de la carta de Santiago (vv. 9-11) y se contrapone claramente a la *teleiosidad* (la capacidad de llegar a término) del que soporta con constancia las pruebas (v. 4). El rico “pasará”, “se marchitará” en sus viajes de negocios (*poréiais*, v. 11b); fracasará en todo¹³. La constancia del justo, en cambio, produce una “obra perfecta” (v. 4); él llega a la meta y además llega íntegro, sin faltarle nada. Nótese los dos aspectos de la perfección, temporal (*téleioi*), por una parte, y personal (*holókleroi*), por la otra.

Esta incompatibilidad entre dos formas de ser y de terminar se encuentra asimismo en el libro de la Sabiduría, justamente en la sección primera, donde se deslegitima la pretensión de los “impíos” que se burlan de los justos argumentando desde la caducidad de la existencia (2,1b-20). En la reflexión del autor (2,21—5,3), sus hijos no llegarán a ninguna meta (*tékna... atélesta*, 3,16a).

Esta caducidad es comentada en 4,3-5 con imágenes inspiradas en la vegetación, como en Santiago 1,10b-11). Llama la atención la imagen de las ramas que no

¹³ Nótese el cuidado con que el autor expresa su pensamiento: los verbos de la comparación están en aoristo (acción pasada puntual, objeto de experiencia, v. 11ab), mientras que los que se refieren al rico están todos en futuro (vv. 10b.11c). Lo que ya ha sucedido tantas veces en las hierbas y flores sucederá al rico. Este matiz de sentido no suele ser reflejado en las versiones.

llegan a la sazón o perfección (*klonés atélestoi*). En 4,4, por lo demás, se habla del árbol sacudido por el viento, lo que recuerda la comparación de la ola del mar llevada por el viento en Santiago 1,6b. En el segundo discurso de los impíos, en el que reconocen su error fundamental (5,5-13), el tema de la caducidad está desarrollado en una secuencia de hermosas imágenes (5,9-12: sombra/correo que pasa/la estela de una nave/las huellas del vuelo de un pájaro/o las de una flecha).

Estas consideraciones son asumidas por los propios impíos-necios, quienes se autodescriben como orgullosos, ricos y jactanciosos (5,8):

¿De qué nos sirvió nuestro orgullo (*huperefanía*)?

¿De qué la riqueza y la jactancia?

En Santiago 1,9 se exhorta al rico a gloriarse en su humillación. ¿Por qué esta súbita aparición del rico, en una contraposición con el humilde puramente sapiencial, antes de su referencia real y sociológica en 2,2?

La reflexión sapiencial acerca de la caducidad de la riqueza en Santiago 1,10b-11 parece genérica, pero si se la mide a la luz de Sabiduría 2—5 tiene otro sentido: los impíos-necios son los que se jactan de su riqueza y se burlan y explotan al justo-humilde o humillado, creyéndose superiores (primer discurso, 2,1b-20). Ellos mismos, sin embargo, reconocen su error y confiesan su humillación (segundo discurso, 5,5-13). ¿No será éste el trasfondo de la enigmática frase de Santiago:

Jáctese empero el hermano humilde en su exaltación: pero el rico en su humillación (1,9-10a)?

En este tramo de la carta no hay base para entender tal exhortación de una equiparación de pobres y ricos por la renuncia de éstos a sus riquezas (esquema lucano de los Hechos de los Apóstoles). ¿No será más bien que el tema “de origen” esté aludiendo a quienes, habiendo sido ricos y humilladores de otros, se convirtieron luego, o recapacitaron (según Sabiduría), reconociendo que en realidad *ellos mismos* fueron humillados? De otra manera no se comprende este pasaje, que no es de crítica al rico sino de *alabanza* de su nueva situación.

Santiago 1,9, así leído, coincide con su paralelo de 4,10: “Humillaos delante del Señor, y os exaltará”.

Desde el comienzo del capítulo 4 el autor de la carta se dirige con energía a un grupo que recibe diversos calificativos muy fuertes (“prostitutas”, v. 4; “pecadores”, v. 8a; “irresolutos” (*dípsujoi*), v. 8b), pero una cita de Proverbios 3,34 LXX (¡otro texto sapiencial!) los señala como orgullosos y superexaltados. A ellos, aquellos mismos *dípsujoi* que habíamos encontrado en 1,8, los exhorta a humillarse delante de Dios, pues él da su gracia (Proverbios 3,34) o exalta (Santiago 4,10) a los humildes (*tapeinói*). El paralelo sugerido por algunos con Sirac 2,17b nos lleva a un contexto que no es el de Santiago. Mejor es quedarse en el contexto de Sabiduría 1-5 antes comentado: solamente se puede llegar a la exaltación por Dios pasando por la humillación. Valía para el rico en 1,9, vale en 4,1-9 para los reñidores, criminales, amadores del mundo, impuros de manos y de corazón, dobles, despreciadores.

Interesante resulta que esta lista de ofensas termina en el v. 9 con una alusión a la “risa” (*géllos*) que debe convertirse en llanto. La risa es precisamente una

de las tantas expresiones del desprecio de los impíos hacia los justos en Sabiduría 1-5:

Este es aquel a quien hicimos entonces objeto de risa (eis gélotá)
y a quien dirigamos, insensatos, nuestros desprecios (oneidismou) (5,4).

Los defectos de la comunidad de Santiago son criticados y sus poseedores exhortados a cambiar, mediante el recurso a una tipología sapiencial inspirada en el libro de la Sabiduría.

Conclusión: Una lectura atenta de la primera parte del libro de la Sabiduría (1-9), en sus dos bloques de 1-5 y 6-9, sugiere que el autor de la carta de Santiago se inspira en ella para dar un enfoque sapiencial a los temas por él desarrollados. En especial, la secuencia de 1,2-4 (sobre la constancia en las pruebas) y 1,5-8 (sobre la petición de la Sabiduría de lo alto) se nutren de ricos temas de Sabiduría 1-5 y 6-9, respectivamente. Mientras que 1,9-11 (la comparación ‘sapiencial’ entre humildes y ricos) toma de las dos secciones del libro de los LXX.

Por otro lado, mientras Santiago 1,2 describe la situación (*los peirasmoi*) que engendra el discurso-respuesta del autor, el v. 12 hace de conclusión de la unidad mayor de 1,2-12 mediante la figura literaria de la *inclusión*.

1.1.4. La bienaventuranza de la corona de la vida (1,12)

El v. 12 empieza en estilo sapiencial (“bienaventurado el varón que...”) para retomar los temas de 1,2-4. Este macarismo¹⁴, por lo demás, se corresponde con la afirmación del gozo con que comenzaba la unidad en el v. 2a. Y se repiten las palabras clave de los vv. 2-4. No obstante hay dos avances significativos:

1) En 1,3 la secuencia era de “lo probado de la fe”, →pasando por la “constancia”, →hasta la “obra perfecta”; en 1,12 el varón “probado” ←es el que aguanta la tentación o prueba (¡se invierte el orden de causa-efecto!), y el resultado final no es ya lo “perfecto e íntegro” (un estado) sino la “recepción” de la *corona de la vida*. El motivo de la “recepción” remite, por un lado, al tema de la Sabiduría que es recibida de Dios (v. 5) pero que no es recibida por el que duda (v. 7) y, por el otro, al contexto social de los juegos atléticos. Allí, el “recibir” la corona es un momento público de festejo y reconocimiento. El macarismo, en este marco, aparece como el equivalente de los aplausos. La corona ahora, sin embargo, no es de laureles sino de la vida.

También este motivo se encuentra en Sabiduría, y por ello es más llamativo. Al cerrar las oposiciones entre los destinos de los impíos perseguidores y los justos oprimidos, el texto afirma hermosamente:

Los justos, en cambio, viven eternamente¹⁵;
en el Señor está su recompensa,
y su cuidado a cargo del Altísimo.
Recibirán (lémpsontai) por eso de mano del Señor
la corona real (*tò basíleion*) del esplendor y la diadema de la hermosura¹⁴ (5,15-16a).

¹⁴ Hay otro en el v. 25. Se repite, en otra forma, en 5,11, donde se retoman los temas de 1,2-4.

¹⁵ Sobre la oposición muerte-vida eterna en el libro de la Sabiduría, cf. las agudas observaciones de S. Gallazzi, “A justiça é imortal (Sb 1,5)”, en *Estudos Bíblicos* No. 56 (1998), págs. 26-39.

¹⁶ Se percibe el semitismo de las expresiones, que equivalen a “esplendorosa corona real” y “hermosa diadema”.

Para empezar, tenemos otra oposición con lo que precede: al desvanecimiento del esplendor y encanto de la flor = riqueza (Santiago 1,11) se contraponen la *corona de la vida* (v. 12b). La corona que “recibirá”¹⁷ el justo de Sabiduría 5,15-16 tiene vida y tiene *encanto/esplendor* (el vocablo *euprépeia*, relativamente poco frecuente, aparece en los dos textos)¹⁸. Hay que tener en cuenta igualmente el pasaje de Sabiduría 4,2, donde la corona está asociada a la victoria de los juegos atléticos y al “paseo” triunfante del vencedor; los premios allí son calificados de incorruptibles.

2) La corona recibida corresponde a una *promesa* divina. El texto no lo explicita, no obstante el contexto permite atribuirlo a Dios (mencionado solo indirectamente en el v. 5). Tampoco se dice dónde está relatada tal promesa. El tenor del texto hace pensar en las promesas “al vencedor” dentro de las siete cartas de Apocalipsis 2-3. La corona es mencionada allí en 3,11b, pero el contexto más parecido es el de 2,10 (mensaje a la iglesia de Esmirna), tanto por la expresión “corona de la vida” como por ser ésta prometida al que sufre y es probado por la persecución.

En Santiago 1,12b se entiende que la corona de la vida es el premio del que sufre; es la conexión explícita que hace el v. 12a. Sin embargo, la conclusión la interpreta de otra manera; dicha corona fue prometida “a los que lo aman a él” (en 2,5 la promesa es la herencia del reino). Todo hace pensar que el autor se desliza a un “a él” (Dios) que no está anunciado gramaticalmente, porque está tomando un tema descrito con extensión en el libro de la Sabiduría y que se refiere precisamente al amor a la Sabiduría. Si bien en Sirac 4,12 se afirma que “el que la ama, ama la vida” y que Dios ama “a quienes la aman”, el tema con todo es más frecuente en la sección “salomónica” de *Sabiduría*:

Fácilmente es contemplada por los *que la aman*
y es encontrada por los que la buscan (6,12; y cf. el v. 17).

La amé más que a la salud y a la hermosura,
y preferí tenerla a ella más que a la luz (7,10).

A ésta quise (*efflesa*) y la pretendí desde mi juventud;
busqué llevármela como novia
y me enardecí (*erastès egenómen*) por su belleza (8,2).

El amor a la Sabiduría es un tema característico en la literatura sapiencial, no obstante tiene un relieve mayor en el marco de la tradición salomónica (1 Reyes 3) comentada derásicamente¹⁹ por el autor de Sabiduría 6-9. En Santiago 1,5 se la presenta como “don” para quien la solicita; en 1,12b se añade el motivo del *amor* (a El = a ella). La Sabiduría es más valiosa que todas las *riquezas*, afirmaba el Salomón de Sabiduría... Y Santiago 1,12 alude a su amor inmediatamente después de haber elaborado el motivo de la caducidad de las *riquezas* del rico (vv. 10b-11).

17 Este verbo es recurrente y significativo en Santiago, cf. 1,7a.

18 Se lo encuentra en otros textos, como Sirac 47,10; Lamentaciones 1,6; Salmos de Salomón 2,20; 17,42, etc.

Nunca aparece en el Pentateuco ni en Isaías o Jeremías LXX, pero en Ezequiel 16,14 está en un contexto interesante, y en paralelo con “hermosura”, como en Sabiduría 5,16. Ver también 2 Samuel 15,25; Job 36,11; Salmos 25,8 y 49,2; Proverbios 31,26.

¹⁹ El *derás* es el método de exégesis rabínica que “explora” un sentido profundo en el texto bíblico; un texto derásico convertido en obra literaria constituye un midrás.

La conexión literaria y temática con el libro de la Sabiduría, como se observa, es transparente.

Una observación más. Algunos exégetas han señalado líneas comunes entre Santiago y el primer evangelio (Mateo)²⁰. Pensamos que lo trabajado hasta aquí nos permite establecer otro paralelo, esta vez entre Santiago 1,2-4 + 1,12 y la última bienaventuranza de Mateo 5 sobre los perseguidos (v. 10). En la ampliación (vv. 11-12) el macarismo se refiere a los desprecios, persecuciones y maledicencia que reciben los discípulos de Jesús; la exhortación es al gozo y a la alegría (cf. Santiago 1,2a).

Uno puede preguntarse si no es que tanto Santiago como Mateo están mirando al libro de la Sabiduría²¹, en cuya primera parte se desarrolla el tema del desprecio, de las vejaciones y del decir todo lo malo posible de los *justos*²² (cf. 2,10-16.19-20; 3,10; 5,1 y 5,4)²³. Este maltrato a los discípulos de Jesús es “por él” (v. 11); ahora bien, en Mateo Jesús es comparado con la Sabiduría divina, en 11,19b y en 12,42 (la reina de Saba vino de los confines de la tierra “a oír la Sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón”); comp. también 13,54²⁴.

Por último, y quizás sea esto lo más interesante, en el macarismo de Mateo 5,10 a los perseguidos “por la justicia” se promete el *reino* (*basiléia*) de los cielos. Ahora bien, equivalente es la promesa que Sabiduría 5,16 reserva a los perseguidos y que ya hemos comentado en relación con Santiago 1,12 (arriba, bajo 2.1.4.) y que tiene su paralelo en nuestra epístola:

Escuchad, hermanos míos queridos, ¿acaso Dios no ha elegido a los pobres para el mundo como ricos en *fe* y *herederos del reino* (*tês basiléias*) que prometió a los que lo aman? (2,5).

Acerca de la correlación entre el amor a Dios en Santiago y el amor a la Sabiduría en el libro de la Sabiduría, ver arriba en este mismo párrafo, sobre 1,12b.

²⁰ Ver P. J. Hartin, “Call to Be Perfect through Suffering (James 1,2-4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount”, en *Biblica* 77 (1996), págs. 477-492.

²¹ O que dependen de un mismo “entorno” sapiencial, una de cuyas expresiones es el libro de la Sabiduría.

²² Cf. Mateo 5,10a: “a causa de la justicia” (no se trata de la justicia social sino del programa ético de Jesús, que es más global).

²³ En 5,4 aparece el sustantivo *oneidismós*, que se puede cotejar con el verbo *oneidizo* de Mateo 5,11a.

²⁴ P. J. Hartin (pág. 489) compara Mateo 11,28-30 únicamente con Sirac 51,26-27 (el yugo de la Sabiduría), no con los textos del libro de la Sabiduría que hemos trabajado arriba; y relaciona dicho pasaje tan solo con Santiago 3,13-18 (pág. 490), no con 1,5 ni con 1,16, que anteceden y son mejores paralelos con Sabiduría 8 y 9.

1.2. Lo que procede del deseo y lo que de Dios (1,13-18)

Como se hizo anteriormente, anticipamos la estructura manifiesta del texto:

1,13-18

- A
- a ¹³ Ninguno, al ser probado, diga: “*Por Dios* soy probado”;
 - b Dios en efecto *no* puede ser probado por los males, ni él mismo, por otra parte, prueba *a nadie*. (dos negaciones, una lexical y la otra gramatical)²⁵
 - c ¹⁴ Sino que cada uno es probado, por su propio deseo arrastrado y seducido. (impulso del *deseo*)
 - d ¹⁵ Después el deseo, habiendo concebido, da a luz el pecado; y el *pecado*, llegado a su perfección²⁶, engendra la muerte. (generación del pecado y de la *muerte*)
- X
- ¹⁶ *No os engañéis*, hermanos míos queridos:
 - a’ ¹⁷ todo don bueno y todo regalo perfecto es *de lo alto*, descendiendo del *Padre* de las luces,
 - b’ en quien *no* hay cambio *ni* sombra de rotación. (dos negaciones gramaticales)
 - A’ c’ ¹⁸ Voluntariamente nos engendró con *palabra de verdad*, (generación voluntaria)
 - d’ para que fuésemos como las primicias de sus *criaturas*. (nueva creación).

²⁵ Lexical es la negación contenida en el lexema *apéirastos* (“que no puede ser probado”); la frase, empero, es afirmativa. La negación gramatical, en cambio, es una oración negativa.

²⁶ En el sentido de “haber llegado al final/haber realizado su poder/haberse consumado”. La traducción “llegado a su perfección” es para mantener el lexema *tel-*, tan característico de este escrito: *té-leios* (1,17.25; 3,2), (*apo*)*teléo* (1,15; 2,8), *teleío* (2,22).

1.2.1. El deseo engendra la muerte (1,13-15)

El motivo del Dios que tienta parece inspirado en Sabiduría 3,5, aunque su significado es invertido. En la obra alejandrina se desarrolla el tema sapiencial del sufrimiento de los justos como prueba transitoria de parte de Dios, recompensada por largos beneficios (v. 5a). Se afirma de inmediato que “Dios los sometió a prueba (*epéirasen autoús*)” (v. 5b).

En Santiago 1,13b se nos dice que Dios *no* prueba a nadie. El tema del “probar” es significativo aquí, ya que nada más que en los vv. 13-14a aparece cinco veces, y siete veces desde el comienzo de la carta (con la *inclusión* de los vv. 2 y 12).

La literatura sapiencial, y otros escritos judíos de la época intertestamentaria, han tocado repetidas veces este tema de la prueba que viene de Dios²⁷. A diferencia de la tradición histórica (Génesis 22,1-18, cf. v. 1; o Jueces 2,22), donde Dios tienta para probar la obediencia desde la fe²⁸, ahora la prueba es, además de una demostración (*dokímion*) de la fe, un refinamiento (como cuando se acrisola el oro en el fuego) que hace valiosa a la persona (cf. 1 Pedro 1,7); o si no, un logro que hace perfecto o hace merecer la corona (Santiago 1,2-4; 1,12; y ver 1 Pedro 4,12-13 con 5,4).

Por otro lado, sin embargo, para Santiago 1,14 cada uno es tentado por su propio deseo o *epithumía*, que arrastra y engaña. La *epithumía* es comparada de inmediato con una mujer que está embarazada y que da a luz al pecado. También éste, que en griego es un sustantivo femenino (*hamartía*), engendra su propio producto, la muerte (v. 15). Hay, por consiguiente, un itinerario letal desde el deseo/apetito hasta la muerte misma. Este motivo de la *epithumía* es conocido por el autor del libro de la Sabiduría, donde es usado cinco veces (4,12; 6,17.20; 16,2; 19,11)²⁷. Inspirado en la tradición del Enoc trasladado al cielo, explica la desaparición prematura del justo (4,7-14) para ser preservado, pues

...la fascinación de la maldad empaña el bien
y los vaivenes del deseo (*epithumías*) corrompen la inteligencia sin mal (4,12).

Hay que destacar la afirmación sobre la muerte como el engendro del pecado y sobre su origen último en el *deseo*. El tema de la muerte, en oposición a la inmortalidad y a la incorrupción, es central en Sabiduría 1-5. Para señalar los extremos, en forma de *inclusión* literaria, cf. 1,12-15 y 5,15, pasando por el texto clave de 2,23-24. Esta insistencia en que Dios no hizo la muerte sino que creó al ser humano para la incorrupción³⁰ es muy significativa, también para la comparación con la carta de Santiago.

²⁷ Cf. P. J. Hartin, *art. cit.*, págs. 478s.

²⁸ En Jueces 3,1-2 se añade una razón diferente de la tentación, a saber, probar la capacidad de adiestramiento para la guerra de Israel.

²⁹ En 16,2 y 19,11 la *epithumía* es el deseo de los israelitas en el episodio de las codornices (Exodo 16,9-13; Números 11,10-32), mientras que en 6,17.20 se refiere al deseo de la instrucción (v. 17) y de la Sabiduría (v. 20).

³⁰ En el libro de la Sabiduría es más frecuente el término “incorruptión” (*aftharsía*) que el de “inmortalidad” (*athanasía*), lo que es importante por marcar una resistencia a la antropología griega de la separación del alma; la idea de “incorruptión” reclama la preservación (o la resurrección) del cuerpo. Cf. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (Paris, Gabalda, 1969) y R. J. Taylor, “The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom”, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), págs. 72-137.

En este contexto, cabe señalar la sutileza del autor de la carta de Santiago cuando dice del pecado que, al ser consumado o al haber llegado a su “perfección” (1,15 *apotelestheisa*) engendra la muerte. Hay una clara contraposición entre dos *telos* o “finales”: el de la *hupomoné* (v. 4) y el del pecado. El primero termina en plenitud, el segundo en la muerte.

Esto nos conduce al pasaje de 1,16-18.

1.2.2. Exhortación a no errar (1,16)

En el centro de la estructura manifiesta hallamos una exhortación a no “errar” o extraviarse. El verbo es usado igualmente en 5,19. Se puede referir a lo anterior como también a lo que sigue. Es curioso que el verbo (*planao*) es usado con bastante frecuencia en el libro de la Sabiduría, con el mismo sentido de errar, equivocarse, extraviarse, en un sentido moral o teológico (cf. 1,12; 2,21; 5,6; 11,15; 12,24; 13,6; 14,22; 15,4; 17,1). El paralelo más sorprendente se da entre Santiago 5,19 y Sabiduría 5,6, pasajes que transcribimos a continuación:

Hermanos míos:

- a si alguno de entre vosotros yerra (*planethê*) *de la verdad* (*apó tês alethéias*),
- b y alguien lo hace volver...
- b' Sabéis que el que hace volver
- a' a un pecador del *yerro* (*ek planes*) *de su camino*... (Santiago 5,19-20a).

Entonces erramos (*eplanéthemen*) *del camino de la verdad* (*apò hodoú alethéias*) (Sabiduría 5,6).

El pasaje de Santiago 5,19-20a nos remonta a la exhortación de 1,16. No obstante conviene dejar constancia de que su colocación sobre el cierre de la epístola le da un valor especial. El tema debe ser sentido como relevante. Tal vez porque cierra las oposiciones que permean todo el texto, como en el libro de la Sabiduría. Y de la manera como en Sabiduría 1-5 los impíos cambian su parecer (segundo discurso: 5,4-13), así también hay un espacio para la conversión en Santiago 5,19-20. El verbo “hacer volver”, por otra parte, es usado en Sabiduría (13,7; 16,3.7), pero pertenece al vocabulario común.

En la advertencia de 1,16 se percibe la delicadeza del autor, al llamar “hermanos míos amados” a sus destinatarios.

1.2.3. Dios nos engendra como primicias de la nueva creación (1,17-18)

Hecha en 1,13 la aclaración de que “de parte de Dios” no proviene la tentación, cuyo origen en cambio está en el propio deseo o concupiscencia, se señala en el v. 17 qué es lo que sí viene realmente de él. Y aquí volvemos nuevamente al midrás de Sabiduría 8-9, que ya había sido explotado en el v. 5. La idea está textualizada con términos distintos, enfatizándose la “totalidad” de los dones (dos vocablos para indicar a éstos).

Lo que en el v. 5 era solamente la Sabiduría, ahora se amplía a todo don, aunque cualificado como “bueno” y “perfecto”. Con *téleion* recuperamos el léxico de

1,4, aplicado empero a lo que viene de arriba y no ya a la obra de la fe en el sufrimiento. Encerrada entre 1,5 y 3,15.17 la referencia a lo que viene “de arriba/del Padre de las luces”, no se puede sino concluir que es primordialmente la sabiduría. La ampliación buscada por el tenor del texto apunta a “la palabra de (la) verdad” (*logo alethéias*), que de nuevo nos remite al lenguaje sobre la Sabiduría en el texto de los LXX pero que en nuestra carta puede entenderse también de la doctrina cristiana.

Es importante destacar que tanto la referencia al origen “de arriba” de todo don, cuanto la indicación de su procedencia “del Padre de las luces”, nos acercan al pasaje de 3,13-18. Hay que observar algunas cosas. La sabiduría es identificada con la “verdad” (3,14b), se la distingue (con tres adjetivos) de otra sabiduría que “*no desciende de lo alto*” (v. 15a). La que viene “de arriba” (v. 16a) es caracterizada con siete adjetivos (7x1), lo que recuerda su descripción en el libro de la Sabiduría donde (en 7,22-23) se le otorgan veintiún adjetivos seguidos (¡7x3!). ¿Será únicamente una coincidencia numérica?

Es de notar, además, que la Sabiduría de Santiago 3,13-18 origina la paz (v. 18; “pacífica” es uno de los calificativos que la definen, v. 17). En Sabiduría 3,3 se dice que los justos, considerados como muertos por los impíos, en realidad “están en paz”, en el sentido bíblico de “estar en plenitud”, plenificados. Sin embargo es más notable el hecho de que esta asociación entre sabiduría y paz/plenitud en Santiago 3,17-18 tenga que ver de alguna manera con “el fruto de la *justicia*”; ahora bien, el libro de la Sabiduría se abre con una exhortación a amar la *justicia* (1,1).

Otra cosa que hay que observar es la caracterización de Dios como “Padre de las luces” (Santiago 1,17ab). En Sabiduría 7,26 es la propia sabiduría la que es el “reflejo de la *luz* eterna”; un poco más adelante se la llama “más esplendorosa (*euprepespera*, de la misma raíz que la *euprépeia* vista en Santiago 1,11 y Sabiduría 5,16) que el sol”, superior a los astros y no comparable con ninguna luz (7,29).

Estas asociaciones son indicadoras de una dependencia literaria, o al menos temática, del autor de la carta de Santiago respecto del libro de la Sabiduría.

Por último, Dios nos *engendra* (el mismo verbo que en el v. 15 explicaba el origen de la muerte) con la palabra de (la) verdad (la Sabiduría) para ser la primicia de su nueva creación (*ktismaton*, v. 18). En el libro de la Sabiduría hay muchas asociaciones entre la Sabiduría de Dios y la vida, la creación, la incorruptibilidad y la eternidad. En 1,14a se afirma que Dios todo lo creó (*éktisen*) para que existiera y no para la muerte. Tal es su proyecto creacional. Son los impíos los que se asocian a la muerte, a la que hasta pertenecen (2,24b).

2. Estructura de 1,2-18

Se puede pensar que el conjunto de 1,2-18, que hemos analizado en dos partes (vv. 2-12 y 13-18) y por pequeñas unidades de sentido pero concatenadas entre sí, forma una cierta unidad global, con la siguiente disposición de los temas:

A	[a	(1,2-4) gozo/pruebas/constancia/lo probado/obra perfecta
		b	(1,5-8) Sabiduría/dar/pedir a Dios
X			(1,9-11) caducidad del rico/de la riqueza

A'	a'	(1,12-15) constancia/pruebas/lo probado
	b'	(1,16-18) dádiva/don perfecto/de lo Alto

Esta es otra forma de agrupar los lexemas recurrentes que destacan las líneas principales del texto. El tema de la caducidad del rico y de la riqueza (ambas cosas son textualizadas en 1,10b-11) queda en el centro total, contraponiéndose a la Sabiduría que viene de arriba y que es más estimable que todas las riquezas, como comenta el libro de la Sabiduría (ver arriba, bajo 1.1.3.). En la primera estructuración (1,2-12), el mismo tema de la caducidad se oponía a la *teleiosidad* o perfección/lo-gro de la fe probada en el sufrimiento por las pruebas. Es coherente tener en cuenta ambos juegos de lenguaje, puesto que el propio texto nos da la pista para ello.

Con esto, una lectura de conjunto, estructurada y de corrido, percibe los matices de sentido que muchas veces se pierden cuando el texto es leído analíticamente, por partes discretas.

3. Léxico sapiencial (libro de la Sabiduría) en el resto de la carta

Lo que fue estudiado muestra la importancia de los contactos de Santiago con la literatura sapiencial, sobre todo con el libro de la Sabiduría. Hemos optado por limitar este ensayo a la sección ya considerada de 1,2-18. El resto merece un análisis igualmente pormenorizado. En la esperanza de que alguien lo acometa de forma fructífera, solo indicamos algunas pistas para que el lector tenga una imagen más completa de esta dimensión sapiencial de toda la carta, y no exclusivamente de 1,2-18.

3.1. Las comparaciones

Al igual que las comparaciones de 1,6b-7 y 1,10b-11, también otras ayudan a comprender algunos temas: el mirarse en el espejo (1,23-25), el freno de los caballos (3,3) o el timón de una nave (3,4), para hablar de la lengua. El uso de esta clase de comparaciones sobresale también en el libro de la Sabiduría. Los autores de ambos textos, en efecto, son motivados para ello por el estilo discursivo que utilizan. En cambio, el estilo de paralelos poéticos de Proverbios y Sirac no permite desplegar el recurso a la comparación desarrollada.

En Sabiduría abundan las comparaciones. Aparte de las ya anotadas respecto de la sección “salomónica” (ver bajo 1.1.3. sobre 7,8-12; 8,14), cf. 2,2-5 (la caducidad de la vida es parangonada con el humo o el latido del corazón, el rastro de una nube o la niebla disipada por el sol, o finalmente la sombra); 5,9-12 (de nuevo, la vida y la riqueza, como sombra o noticia, como la huella de una nave, del vuelo de un pájaro o de una flecha). La esperanza del impío es como brizna llevada por el viento, como la escarcha arrebatada por el huracán, como humo disipado por el viento, como el recuerdo del huésped de un día (5,14).

En el midrás del éxodo (capítulos 10—19), notamos comparaciones en 11,22 (el mundo es como la pesa de una balanza o como gota de rocío), 16,29 (la esperan-

za del ingrato se deshace como escarcha invernal y corre como agua inútil), 19,9 (en el paso del mar, como caballos se apacentaban, como corderos retozaban).

Sabiduría en el Primer Testamento, Santiago en el Segundo, son los libros que más desarrollan la comparación como recurso retórico.

3.2. La lengua y otras cosas

El tema de la lengua en sus diferentes usos (Santiago 1,26; 3,5) puede cotejarse con Sabiduría 1,6.10-11 (sobre la lengua maldiciente).

El tema de la acepción de personas (Santiago 2,1.9) aparece en Sabiduría 6,7 (cf. asimismo Sirac 35,12)³¹. Los (malos) pensamientos (*dialogismoi*) de Santiago 2,4 pueden equipararse a los que son atribuidos a los impíos en Sabiduría 2,1.21.

3.3. Las propiedades de la Sabiduría que viene de arriba

Ya se comentó en 1.2.3. que uno de los paralelos más interesantes es el que se observa entre Santiago 3,17 y Sabiduría 7,22-8,1. Tenemos en la obra alejandrina una larga descripción, con lenguaje a veces estoico, de la Sabiduría divina.

Dado que el texto de Santiago 3,13-18 retoma el tema del origen de la auténtica Sabiduría, concluimos con un breve comentario sobre la unidad. Ella está estructurada de la manera siguiente:

- A ¹³ ¿Quién es *sabio* o conocedor entre vosotros?
 Que muestre por su buena conducta sus *obras* (hechas)
 con la *dulzura* de la *sabiduría*.
- a ¹⁴ Pero si tenéis amarga *envidia*
 b y *contienda* en vuestro corazón,
- B c (+ negado) no os jactéis ni mintáis *contra la verdad*.
- + negado ¹⁵ Esta Sabiduría no ha descendido *de lo alto*,
- X - afirmado sino que es *terrena*, natural, demoniaca.
- a' ¹⁶ Pues donde hay *envidia*
 b' y *contienda*,
- B' c' (- afirmado) allí hay desconcierto y toda *acción mala*.
- A' ¹⁷ En cambio la *sabiduría* de lo alto es,
 en primer lugar, *pura*,

³¹ W. Bindemann remite solamente al pasaje de Sirac (*art. cit.* en la nota 3, pág. 205).

después, *pacífica, complaciente, dócil,*
llena de compasión y de buenos frutos,
imparcial, sin hipocresía.

18 Fruto de justicia se siembra *en la paz para los que hacen la paz.*

Esta redacción del texto merece un breve comentario. Nótese que en B y B', + la segunda parte de X, se describe el fruto de la mala Sabiduría, mientras que en A y A', + la primera parte de X, se habla de la Sabiduría de arriba y de sus buenos frutos. La oposición se hace así literaria y estructuralmente simétrica³².

El que cree tener Sabiduría, debe tenerla *de lo alto*³³ (X) y, si ésta es un don, debe producir obras/frutos en mansedumbre (A y A'). ¿Cómo puede allí haber la jactancia? (v. 14b). Una pretendida Sabiduría que es jactanciosa y mentirosa respecto de la verdad solamente puede ser terrestre, ¡y algo más! (v. 15b), y sus frutos serán la envidia y la contienda (B y B'). Por eso, entre *las siete* propiedades de la Sabiduría está la de ser "pacífica" (v. 17), y al principio se decía que las obras del verdadero sabio provienen de la mansedumbre de la Sabiduría (v. 13b).

De ahí que en la conclusión de esta unidad (v. 18) se diga que el "fruto de la justicia" es previamente "sembrado" en la paz por aquellos que *hacen la paz*³⁴. Es notable el hecho de que el inicio mismo del libro de la Sabiduría sea una recomendación a amar la "justicia" y que a los pocos versos se esté hablando de labios, lengua y palabras de los impíos (vv. 6.9.11).

3.4. El modelo de Job (Santiago 5,11)

La manera como Job es mencionado en Santiago 5,11 resume todo el libro de Job. En esta totalidad la figura de Job es interpretada correctamente, coincidiendo con la lectura que Sabiduría 1-5 hace de la suerte de los justos que sufren y son despreciados. En efecto, el Job de Santiago 5,11 no es el "paciente" de la leyenda de Job 1-2 sino el "*impaciente*", perseverante, contestatario de Job 3-31.

La traducción de Santiago 5,11 "habéis escuchado la paciencia de Job" es incorrecta. En efecto, *hupomoné* no es "paciencia" sino "constancia/aguante-/perseverancia" bajo el sufrimiento, con el objetivo de llegar a una meta. Job la logra, cuando Yavé finalmente lo restablece (42,5.10)³⁵. Al llamar la atención acerca de la "constancia de Job", el autor de la carta señala asimismo el final (*telos*) de esa historia, apelando a la misericordia del Señor afirmada en citas bíblicas.

³² La oposición simétrica entre 15a y 15b fue sugerida por J. J. Barreda, estudiante de doctorado en el ISEDET, Buenos Aires, en el seminario sobre Santiago del primer semestre de 1998.

³³ Nótese la alternancia quiásmica, imposible de verter al castellano, entre "Sabiduría de arriba" en 15a y "la de arriba Sabiduría" en 17a.

³⁴ El tema de las obras de la Sabiduría está en los extremos, como reclamo al que se dice sabio (en el v. 13b) y como fruto de la Sabiduría de lo alto (v. 18).

³⁵ Importantes en esta línea son las observaciones de Chr. R. Seitz, "The Patience of Job in the Epistle of James", en R. Bartelmus, Th. Krüger y H. Utzschneider (eds.), *Consequente Traditionsgeschichte*. Festschr. Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), págs. 373-382.

Esta aproximación a la historia de Job es paralela a la que Sabiduría 1-5 hace del sufrimiento de los justos. Esta mención, por otra parte, sirve de inclusión con 1,2-4 y 1,12.

4. Conclusiones

Respecto de la inspiración de algunos temas y motivos de Santiago en el libro griego de la Sabiduría, se puede concluir lo siguiente:

1) El conjunto de indicios es impresionante. Tales indicios son tanto lexemáticos cuanto temáticos.

2) No hay citas directas del libro de la Sabiduría, no obstante hay una *imitatio* continua que resulta evidente. Se trata de una “apropiación” hermenéutica sugerida por situaciones equivalentes, no iguales.

3) Tal vez esta fuerte relación literaria y temática con Sabiduría explica la introducción (*praescriptum*) de 1,1, con la mención de la “diáspora”. Los cristianos del mundo grecorromano son comunidades dispersas al modo de las judías de la diáspora, y sufren padecimientos y conflictos internos paralelos. De esta manera, Santiago tiene una buena cuota de relectura de Sabiduría.

4) Santiago no es únicamente una carta haláquica, sapiencial y profética. Desde el inicio, contiene un mensaje a los que sufren y son despreciados o pobres. Lo sapiencial es usado por primera vez en el libro de la Sabiduría para tratar el tema del sufrimiento de los justos de una forma totalmente diversa a la del libro de Job.

5) Santiago es, por todo esto, un texto religioso, teológico y querigmático al mismo tiempo.

6) Son mayores los contactos “sapienciales” de la carta de Santiago con la literatura judía precristiana que con la neotestamentaria³⁶.

7) Si se puede demostrar, y creemos haberlo hecho, que el enfoque sapiencial de la carta de Santiago es el más relevante y el que conduce la lectura del texto (por encima del haláquico), queda la conclusión de que Santiago es el escrito *sapiencial* representativo, y único, en el Nuevo Testamento.

J. Severino Croatto

Camacú 252

1406 Buenos Aires

Argentina

³⁶ Cf. Fr. Mussner, *art. cit.* (nota 3), pág. 67.

LA LEY DEL REINO: UNA EXIGENCIA DE VIDA PLENA

Una aproximación antropológica y simbólica a la carta de Santiago

Resumen

El acercamiento que hacemos al texto tienen dos momentos. En el primero, más sincrónico, queremos ofrecer una visión de conjunto de los principales temas o unidades mínimas de significación alrededor de los cuales se estructura la carta, dándole sentido, independientemente de la diversidad y heterogeneidad de sus partes; en contra de la idea de que la carta carece de una organización coherente. El segundo, más “diacrónico”, busca destacar, recuperar y desarrollar algunos hilos o ejes de sentido que atraviesan y le dan una mayor coherencia a la carta (desarrollamos las claves antropológica, económica y simbólica); a diferencia de los comentarios “tradicionales” que buscan estudiarla de forma consecutiva por capítulos o secciones. Santiago propone una inversión de los órdenes simbólicos y sociales dominantes que amenazan la vida humana (psiqué) y, en concreto, la vida de los hermanos y de las hermanas más pobres. Esta inversión se expresa en un lenguaje antropológico como una crítica a las prácticas y concepciones dualistas que han comenzado a permear la vida de la comunidad, y que tienen su raíz en las estructuras económicas y simbólicas del Imperio Romano. En este contexto, los huérfanos y las viudas son propuestos como el criterio ético y teológico que fundamenta la re-creación de los órdenes simbólicos y las prácticas (la fe que obra por el amor) presentes en la misma experiencia originaria del cristianismo.

1. Introducción

Quisiéramos enunciar brevemente algunos presupuestos metodológicos que nos orientaron en el estudio de esta carta. El primero que queremos subrayar es la importancia, como mediación hermenéutica, que tiene nuestra propia experiencia histórica (hablamos de la cultura, de la práctica, de los imaginarios sociales, de la fe y la realidad histórica, factores que determinan nuestra existencia como personas y como grupos). La lectura de la carta de Santiago nos llevó, casi que de manera inevitable, a pensar en nuestra experiencia eclesial, en especial en el modo como se ha comprendido y vivido el poder, en sus diferentes sentidos. Al leer la carta no podía-

mos dejar de evocar las divisiones, las tensiones y los conflictos internos engendrados por el manejo de los recursos económicos, por la toma de posiciones políticas o por planteamientos ideológicos (algunos de ellos teológicos). O constatar la exclusión de los más pobres y, en particular, de los niños y las mujeres, sobre todo, de los espacios de control y de poder, mientras algunos líderes usufructúan el poder para beneficio propio o de los más cercanos, dejándose llevar por la fascinación del lujo, de la riqueza o del prestigio social. O recordar el manejo que le hemos dado a la dimensión afectiva y sexual (y todo lo que implica la corporalidad) con las consecuencias que tiene en la vida concreta de las personas y en el manejo del poder dentro de las iglesias. Es importante aludir también a nuestra actitud, como cristianos y como iglesias, frente a las consecuencias nefastas que la imposición de un modelo económico neoliberal ha traído sobre la mayoría de la población de nuestros países.

Pudiéramos ampliar la lista o profundizar en algunas de ellas, cuestión que sería interminable y algo que no nos corresponde hacer en estas páginas. Sin embargo, es importante explicitar las causas de este malestar. En este sentido, hay que decir que lo que nos preocupa, precisamente, es la dificultad de comprender las razones últimas, en especial cuando hablamos de “conciencia” o de “fe”, que mueven a tantos hermanos y hermanas a obrar de esta manera. Lo más grave es que no tenemos una respuesta clara que nos lleve a comprender esta situación. La carta de Santiago enfrenta una realidad muy semejante¹ y, por tanto, nos puede ofrecer algunas pistas que nos ayuden a comprender la raíz de tantos problemas (y a buscar alternativas). Es hora de recuperar su dimensión intraeclesial y profética.

El segundo presupuesto que quisiéramos resaltar es la riqueza del contacto directo con el texto. En nuestra experiencia esta relación ha comenzado a ser un nuevo principio pedagógico y hermenéutico de autoridad que fundamenta y orienta la exégesis y la hermenéutica bíblica que estamos haciendo. Reconocemos, no obstante, tanto la influencia de la hermenéutica y la exégesis elaborada en otros ambientes (su influjo en nuestra formación), como la importancia y la riqueza de esta rica tradición en nuestra tarea de leer e interpretar el texto. No podemos dejar de lado este acervo teórico. Sin embargo, intentamos recrearlo a partir de la vida y en diálogo con el texto. El fruto: el florecimiento de una nueva sensibilidad que nos permite descubrir la riqueza presente en los relatos, inimaginable desde otros acercamientos. Como consecuencia, se da una transformación, muchas veces radical, de la interpretación que la “tradición” ha hecho del texto. Queremos depender más de nuestra propia creatividad que de los comentarios de los grandes exégetas. Lo fundamental es la fidelidad a la vida (y al texto), desde ahí se recrean las diferentes mediaciones teóricas, metodológicas, así como prácticas.

El tercer presupuesto tiene que ver con la perspectiva socio simbólica² desde donde queremos acercarnos a la carta. Queriendo ser coherentes con esta propuesta metodológica y, al mismo tiempo, ser fieles con el texto, nos dimos a la tarea de de-

¹ Esta puede ser otra de las razones por las cuales la carta fue despreciada y marginada a lo largo de toda la tradición cristiana.

² La propuesta metodológica está desarrollada en mi libro: *Hagamos vida la Palabra; método de lectura bíblica*. Bogotá, Cedebi, 1997.

tectar las expresiones simbólicas³ que más se repiten en la carta y/o que pudieran tener una carga de significación importante y organizarlas alrededor de algunos núcleos o ejes de sentido. El carácter polisémico de las expresiones simbólicas puso en evidencia la interrelación que existe entre los diferentes núcleos y la dificultad de considerar cada uno por separado⁴. Es evidente que cualquiera de estos núcleos daría para hacer un estudio de la carta⁵ y que, esencialmente, la reflexión sobre uno de ellos nos llevaría a considerar los otros. Conscientes de estas limitaciones, quisimos resaltar algunos ejes de sentido (otros énfasis para ser más justos) que han sido poco desarrollados en los comentarios que tuve a la mano⁶. Optamos por trabajar fundamentalmente el eje antropológico. Al final, la pregunta por la significación nos fue llevando a profundizar en este eje a partir de otros dos: el económico y el simbólico (con esto último hacemos referencia a los sistemas simbólicos sociales o a los imaginarios colectivos).

Este trabajo nos fue llevando, al mismo tiempo, a replantear la estructura de la carta, necesaria para ver la manera como estaban articuladas las diferentes expresiones o núcleos simbólicos, encontrando, para sorpresa nuestra, una coherencia interna bastante fuerte y clara.

2. Una propuesta de organización o estructura

Queremos compartir una propuesta de estructura de la carta, como resultado de un trabajo detallado de lectura y relectura. Desde el comienzo quisimos poner atención especial a las relaciones internas, a las conexiones entre las diferentes secciones o partes y a los ejes de sentido que atraviesan la carta. Tuvimos en cuenta asimismo las diferentes propuestas de organización y los criterios formales para determinarla; partimos de ahí con el propósito de agrupar aún más las secuencias o las partes alrededor de temas o palabras claves. Al final de este trabajo se logró poner de manifiesto una estructura con una coherencia y una unidad interna de sentido, que nos ayuda a

³ El símbolo no es solamente un signo o una realidad sensible que nos remite a una experiencia vital o a otra realidad distinta; es una tercera, la significación o el sentido que permite que el signo remita a una realidad o experiencia diferente. Por eso preferimos hablar de "expresiones simbólicas" y no de símbolo para referirnos a los "signos" o a los significantes.

⁴ Como texto literario, la carta tiene su propia trama y como tal no podemos hablar estrictamente de varios núcleos de sentido, sino de un único núcleo de sentido que es el texto en sí mismo.

⁵ Elsa Tamez, en su excelente comentario titulado: *A carta de Tiago: numa leitura latino-americana*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985 (original castellano: *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*. San José, DEI, 1985), nos propone tres ejes o ángulos desde donde podemos abordar su comprensión, ellos son: el ángulo de la opresión-sufrimiento, el ángulo de la esperanza y el ángulo de la praxis. Sin duda que estos ángulos siguen teniendo hoy mayor vigencia. Carmiña Navia, *La carta de Santiago. Un camino de espiritualidad*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1989 (Colección Iglesia Nueva No. 90), nos propone como clave de lectura "lo que tiene que ver la verdadera práctica religiosa bíblico-cristiana (espiritualidad)". Como éstos, habrán con seguridad otros ángulos de comprensión igualmente válidos y necesarios, los cuales aparecerán en el presente número de la *RIBLA*. La perspectiva en nuestro artículo supone los anteriores e intenta abordar el estudio desde otros ángulos complementarios.

⁶ Además de los citados a pie de página menciono los siguientes: Thomas W. Leahy. "Epístola a Santiago", en *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Madrid, Cristiandad, 1972, tomo IV, págs. 291-312. Knoch Otto. *Carta de Santiago*. Barcelona, Herder, 1976.

comprender mejor la intencionalidad del autor y la misma realidad de la comunidad o comunidades a las que se dirige. Los temas, que en apariencia aparecen aislados y sin relación, adquieren una relacionalidad significativa. Tenemos la seguridad de que esta estructura nos puede ayudar a comprender las condiciones internas que posibilitan la emergencia del sentido (y los mismos sentidos). Estamos también convencidos de que esta estructura en sí misma no es lo más primordial, ella es relativa; en este sentido puede ser modificada, enriquecida o relegada. El lector podrá juzgar su importancia y validez a la hora de ayudar a comprender el texto. Veamos la propuesta⁷:

- A 1,1-18. DICHOSO EL VARON QUE SOPORTA LA PRUEBA
(AMBICION)
- aa 1,2-8 *Ser perfectos en la prueba...y el varón de doble vida*
a.b. 1,9-11 Sobre el hermano humillado y el rico
aa' 1,12-18 El *varón* que soporta la *prueba* y el don *perfecto*
- B 1,19-27 “SER *HACEDORES* DE LA PALABRA...
LA CUAL PUEDE SALVAR”...
Y LA *LEY* PERFECTA, LA DE LA LIBERTAD
- ba 1,19-21 Sea (dé) todo hombre veloz para *oír*, lento para hablar
y la justicia de *Dios*...
bb 1,22-24 (dé) Pero llegad a ser *hacedores* de la Palabra
y no solo oidores
ba' 1,25-27 (dé) Mas el que mira fijamente a la ley...
y la religión pura y sin tacha ante *Dios*
- C 2,1-26 “NO TENGAIS ACEPCION DE PERSONAS
EN LA FE” Y LA LEY DE LA LIBERTAD
- ca 2,1-7 No tener acepción de personas *en la fe*.
cb 2,8-13 Si en verdad cumplís la *ley regia*: amarás a tu prójimo
como a ti mismo, bien hacéis...
ca' 2,14-26 *La fe* sin obras está muerta... ¿podrá la fe salvar?
- B' . 3,1-5,6 LO QUE NO HAY QUE *HACER* PARA PODER
SALVAR LA VIDA... “NO ERES *HACEDOR*
DE LA *LEY*”
- b' .a. 3,1-4,6 Lo que *no (Mé)* hay que hacer... entre los hermanos
(*en umñ*, 3,13; 4,1)
b' .b. 4,7-10 Lo que hay que hacer:...humillarse...
b' .a' . 4,11-5,6 Lo que no (Mé) hay que hacer en relación al mundo

⁷ Subrayamos los temas y las palabras que nos sirven para ver las relaciones internas tanto a nivel de las unidades mayores como de las subunidades.

A'. 5,7-20 *DICHOSOS LOS QUE PERSEVERARON...*
 EN EL SUFRIMIENTO

- a'.a. 5,7-11 Tened paciencia hermanos... en la *aflicción*,
 el ejemplo de los profetas y Job.
 a'.b. 5,12 No juréis...
 a'. a'. 5,13-20 La oración en la *aflicción*, el ejemplo de Elías...

Las secciones A y A' giran alrededor de un mismo tema: la perseverancia en las pruebas y en los sufrimientos. Aparece como común la referencia al pecado que lleva a la muerte, la mención de la oración y del alma (*psiqué*) viviente o principio vital y el dilema entre la muerte y la salvación. La *psiqué* está en peligro de muerte por causa del pecado. Ambas secciones están dirigidas al mismo sujeto: los "hermanos míos". El tono es muy semejante. Encontramos otras palabras que aparecen esencialmente en estas secciones, como camino, fe, error (extraviarse), verdad y los verbos conocer y dar. Un análisis más detallado también nos permite ver la diferencia de acentos o énfasis en cada una de ellas.

La sección A se presenta a la vez de una forma quiástica y con un claro interés de situar el dilema fundamental que vive la comunidad y lo presenta en forma antagónica: se es un *aner* íntegro o perfecto (*teléios*), capaz de soportar/perseverar en las pruebas/tentaciones, o se es un *aner* vacilante y de alma dividida (este es el sentido de a.a.). Mientras el primero tiene como premio la vida (*zoé*, con el sentido de plenitud), el segundo, por el contrario, es llevado al final a la muerte (es el sentido a.a'). Es claro que lo que tienta o lo que pone a prueba⁸ al *aner* son las *epitimias* (1,14), normalmente traducida por deseo y asociado a lo sexual (los deseos de la carne); no obstante, el sentido en esta sección está relacionado con la riqueza o con el deseo de tener un estilo de vida como el de los ricos (este es el sentido de los vv 9-11).

La sección A' está construida de forma paralela con A.; aparece prácticamente el mismo tema, aunque con un énfasis diferente. Predomina el verbo *makrotimeo* y su respectivo sustantivo *makrotimía* (aparecen cinco veces); el énfasis es diferente a *upomone* (que aparece en A). Ambas expresiones tienen el sentido de soportar, pero con énfasis particulares. *Upomone* tiene un sentido más activo y puede traducirse mejor por perseverar o resistir, mientras que *makrotimía* tiene el sentido más "pasivo" de esperar. Sin embargo las dos pueden hacer parte de una misma actitud, algo así como paciencia histórica, con el significado de esperar y, al mismo de tiempo, de perseverar. A diferencia de A., lo que pone a prueba a la comunidad es el sufrimiento y la enfermedad.

En esta sección, 5,7-20, encontramos al comienzo y al final la expresión "Iluvia" (5,7.18) que funciona como una *inclusio* que le va a dar mayor unidad. La primera parte, 5,7-11 (a'.a.), nos habla de la *makrotimía* como la actitud fundamental que se le exige a una comunidad que sufre (por causa de la opresión de los ricos o

⁸ El verbo *peirázw* aparece cuatro veces en la carta; mientras que el sustantivo *peirasmós* dos veces, únicamente en esta sección. Eso indica la importancia que tiene para el autor la prueba/tentación; probar/tentar.

por las persecuciones, ver 2,6-7). Esta actitud tiene tres características: la primera, aguardar/aguantar el precioso fruto hasta recibir...; la segunda, fortalecer los corazones; la tercero, perseverar en los sufrimientos, con la confianza en la venida del Señor, en su misericordia y compasión. En el fondo es una sola actitud de fe, de confianza en la venida del Señor que cambiará o invertirá la situación de sufrimiento. El ejemplo de Job ilumina bien esta situación:

Job se “revuelve” contra su destino y acusa a Dios, pero resiste. Resiste al sufrimiento, resiste a la traición y resiste a su propia tentación de abandonar la fe. Y por su capacidad de aguante: *permanece* y en esa permanencia vence, como los pueblos, que vencen por lo heroico de su resistencia⁹.

La tercera parte (a'.a') propone la oración de la fe como la pedagogía comunitaria que puede salvar (sanar al enfermo, levantarlo de su condición, perdonarlo de sus pecados), ayudar a soportar y a resistir en medio de los sufrimientos y de la enfermedad, a ejemplo de Elías. En la segunda parte (a'.b.) es claro que los juramentos (una manera de vacilar) no ayudan a la comunidad a resistir en medio de los sufrimientos. Son la espera y la resistencia apoyadas por la oración de fe de la comunidad, y no la denuncia de los hermanos ante los tribunales civiles, las que pueden salvar a la comunidad. Esta situación se comprende mucho mejor en el conjunto de la carta.

En el comienzo de las secciones B y B' aparece el verbo conocer o saber (*oída*), ambos en perfecto (el primero en indicativo, el segundo en participio), lo que indica que las dos secciones se ubican en el plano del conocimiento (ver 4,4; 4,17), que en el conjunto de esta sección y de la carta es de tipo práctico. En ambas secciones es central el “hacer” (ser hacedores/hacer). En B se insiste en ser hacedores de la palabra/obra (prácticamente sinónimo de cumplir la ley perfecta), concluyendo con una bienaventuranza: “...este es feliz en el hacer”. En B' se habla del mismo tema, pero para mostrar las actitudes, los deseos y las prácticas (ofensas verbales, mentiras, celos, rivalidades, pleitos, codicia, etc.) como contrarias a la ley (la de la libertad); aquí concluye prácticamente que aquel que juzga al hermano “no es hacedor de la ley” (el criterio de justicia de la ley es el hermano, ver 4,11) o que “sabiendo hacer el bien, no la hace” (4,17); incluso, en la perícopa de 4,13-17, aparece otras dos veces el verbo hacer. Al comienzo de esta sección también aparece el hacer (“no os hagáis muchos maestros”).

Estas secciones están construidas en esencial a partir de varios imperativos (afirmativos o negativos); lo que les da un tono semejante. Aparece además un lenguaje común a las dos secciones, lo que nos ayuda a confirmar su paralelismo quiástico: hablar (1,19; 4,11; 4,13), palabra (1,21-23; 3,2), lengua (1,26; 3,5-11), hacer (1,22-25; 3,1; 4,11.13.15.17), obra (1,25; 3,13), ley (1,25; 4,11-12), corazón (1,26; 3,14; 4,8), oposición mundo y Dios (1,27; 4,8; 3,14ss.), mansedumbre (1,21; 3,13), justicia-injusticia (1,20; 3,6.18), puro-pureza (1,27; 4,8), Dios (1,20; 4,8), humillarse en relación con visitar a los huérfanos y a las viudas (1,27; 4,10). En B. predomina un lenguaje positivo, lo que hay que hacer para salvar la vida. En B'. se desarro-

⁹ Carriña Navia. *Op. cit.*, pág. 46.

llan ampliamente los temas planteados en B., pero con un lenguaje negativo, lo que no hay que hacer (para ser varón perfecto, ver 3,2), tanto dentro de los hermanos (“entre vosotros”) como en relación a la sabiduría del mundo.

La sección B está estructurada por la conjunción adversativa *de*; aunque muchas veces no se traduzca, implica de cualquier manera un énfasis que hay que considerar. La primera y la tercera parte (b.a. 1,19-21; b.a'. 1,25-27) están centradas en el “oír”. La primera para insistir en la preferencia de oír frente al hablar; la segunda para supeditar el oír al hacer. El hablar, relacionado con la ira, no produce justicia de Dios; el hecho de no poner freno a la lengua conlleva a una religión vana y muerta. Estructuralmente se relaciona la justicia de Dios con la verdadera religión. La parte central (b.b. 1,22-24) plantea el desafío fundamental, lo que hay que hacer para salvar el alma viviente: “ser hacedores de la palabra” y eso se concreta en el imperativo fundamental de visitar a los huérfanos y a las viudas en su sufrimiento/opresión.

La sección B' es un poco más difícil de estructurar. Lo común es el lenguaje que gira alrededor de la palabra (maestros, palabra, lengua, mentir, hablar mal, juzgar, los que dicen) y el dualismo creado con el hacer (3,13: 4,11: 4,17). La primera parte y la tercera (b'.a. 3,1-4,6; b'.a'. 4,11-5,6) están impregnadas de un lenguaje negativo, introducidas con el adverbio de negación *me* (no) seguidos de una serie de imperativos (no hagáis... no habléis mal). En la primera parte aparece la referencia a la segunda persona plural (entre vosotros, haciendo referencia a la comunidad y siempre en el contexto de una pregunta. En la tercera parte encontramos tres sujetos en forma impersonal (“*el que habla mal*” en 4,11, “*los que dicen*” en 4,13 y “*los ricos*” en 5,1). El lenguaje impersonal de esta tercera parte, de forma diferente a la primera parte, está a favor de la tesis de que estos personajes no hacen parte de la comunidad. En el centro de esta sección (b'b 4,7-10) encontramos un lenguaje positivo, lo que se debe hacer (la necesidad de la conversión), resumiendo en nueve imperativos.

En la sección C., el centro de nuestra carta, hallamos la exigencia: “No tengáis acepción de personas en la fe”. Todo el capítulo 2 gira sobre varios temas relacionados con la fe/creer (expresión que aparece en esta sección dieciséis de las dieciocho veces que aparece en la carta) y las obras/obrar. La cantidad de veces que aparecen estas expresiones deja entrever el carácter de las discusiones dentro de las comunidades cristianas: ¿Puede la sola fe salvar? (2,14). Aparecen temas como: la justificación por la fe (2,21-26), la relación de la fe con las obras (2,14-20) y la relación de la fe con la ley, y de modo especial con la ley regia o del reino (el amor al prójimo, 2,8-13). Encontramos tres razones o argumentos prácticos, teológicos y legales esgrimidos por Santiago para fundamentar el imperativo de 2,1, que es, en definitiva, lo que puede salvar al ser humano de la muerte. Si las secciones A y A' están relacionadas con el soportar (esperar y resistir en...) las pruebas, y las secciones B y B' con el hablar/hacer, la sección C tiene que ver más con la fe que obra por el amor (la ley del reino o de la libertad) y la relación de la fe con las obras.

En el centro y el corazón de esta sección y de toda la carta encontramos 2,8-13, donde aparece el tema de la ley regia o la ley del reino: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, que es la misma ley de la libertad. Detallemos un poco más la estructura de esta parte:

- a 2,8a Si en verdad *la ley del reino* cumplís: amarás a tu prójimo como a ti mismo...
- b 2,8b bien *hacéis*...
- c 2,9 pero si hacéis *privilegio de personas* pecado obráis, siendo expuestos por *la ley como transgresores*...
- d 2,10 porque el que toda la ley guarda, mas ofende (tropieza) en algún punto, se hace culpable de todos.
- c' 2,11 Porque el que dijo: no cometerás adulterio, dijo también: no matarás; sin embargo, si no cometes adulterio, pero matas te has hecho *transgresor de la ley*.
- b' 2,12a Así hablad y así *haced*
- a' 2,12b que mediante una *ley de la libertad* vais a ser juzgados.

Es evidente que la estructura está construida de forma quiástica, como lo muestran las palabras subrayadas. Esto nos permite ver algunas relaciones implícitas. La ley del reino (a) se identifica con la ley de la libertad (a'); el hacer privilegios de personas (c) se identifica como un asesinato (c'), en este caso se está transgrediendo la misma ley. Quien cumple esta ley bien hace (b y b'). Ahora, c y c' pueden estar denunciando la falsa moral de la comunidad, que se preocupa por no cometer adulterio, al mismo tiempo que privilegia personas dentro de la comunidad (2,1-3); tal vez por esta razón Santiago va a insistir en que el que ofende o tropieza en un solo punto de la ley se hace culpable de todos (puede hacer referencia a todos los puntos de la ley). Si comprendemos aquí la ley como la del reino o de la libertad (amor al prójimo como a sí mismo), es claro que ésta debe vivirse en todas las cosas, de lo contrario, no se podría hablar de amor al prójimo (éste podría ser el sentido de d). En esta parte, como en otras, Santiago pretende recuperar el verdadero sentido de la ley frente a algunos legalistas de la comunidad que dicen "guardarla". La ley que está hecha para el ser humano y no al contrario. La persona está por encima de ella y, por consiguiente, es la ley perfecta a la que somete el resto de la ley.

Hemos logrado percibir las relaciones entre las secciones de la carta, lo que nos ayuda a confirmar el carácter quiástico de la estructura literaria. Es importante dejar lo más claro posible *la relación entre las diferentes secciones*. Hallamos algunas palabras que hacen de puente (enlaces verbales) entre las diferentes secciones, dándole una articulación a los diferentes temas tratados en la carta. Entre A y B encontramos las siguientes expresiones: *Padre* (1,17; 1,27), *perfecto* (1,4.17; 1,25), *palabra* (1,18; 1,21.22), *todo/toda* (1,17; 1,19), *varón* (1,8; 1,20.23). Entre B y C: *libertad* (1,25; 2,12), *hacer* (1,22.23.25; 2,8.10.13.19), *ley* (1,25; 2,8.10.11.12), *mundo* (1,27; 2,5), *inmundicia/inmundo* (1,21, 2,2). Entre C y B': *adulterio/adúlteros* (2,11; 4,11), *homicidio* (2,11; 5,6), *misericordia* (2,13; 3,17), *paz* (2,23; 3,18), *obra* (2,9.14.17.18.20.22; 3,13. 4,4), *hacer* (2,8.10.13.19; 4,11.13.17), *tropezar/ofender* (2,10; 3,2). Entre B' y A': *saber/sabiendo* (3,1.4.4. 14.17; 5,20), además de la connotación de tiempo relacionado con la parusía (*el ahora* de 4,13.16;5,1 con parusía de 5,7.8), *justo* (5,6; 5,16) y la expresión "entre vosotros" y "algunos entre vosotros" (3,13. 4,1; 5,13.14.19).

Es posible encontrar además algunas expresiones a lo largo de toda la carta y que le dan una mayor cohesión y unidad a ésta, como: *salvar* (1,21; 2,14; 4,12; 5,20), Dios (1,1.5.12.20.27; 2,5.23; 3,9; 4,4.6.7.8), Señor (1,1.7; 2,1; 3,9; 4,10.15; 5,4.7.8.10.11.14.15), la expresión “*si algunos de vosotros*” o semejantes (1,5.23.26; 3,2.13; 4,1.17; 5,20), expresiones que tienen que ver con juicio (*juez, juicio, tribunal, justo, justicia, justificado*, ver: 2,4.6.12.13.21.23.24.25; 3,1.6.18; 4,11.12.13; 5,6.9.12) y *ley* (1,25; 2.8.10.11.12; 4,11.12), *hacer/hacedor* (1,22.23.25; 2,8.10.13.19; 3,1.12; 4,11.13.15.17), *obra/obrar* (1,4.20.25; 2,9.14.17.18.20.22.24.25.26; 3,14; 4,4), *corazón* (1,26; 3,14; 4,8; 5,5.8), *varón* (1,8.20.23; 2,2; 3,1), *antropos* (1,7.19; 2,20; 3,7.8.9), perfecto (1,4.17; 1,15; 2,8.22; 3,2). Podemos, incluso, agrupar algunas de estas expresiones, junto con otras, alrededor de algunos núcleos de sentido: teológico (Dios, salvar, Señor), antropológico (*Antropos*, varón, corazón, hacer, obrar, etc.), legal (*ley, juez, juicio, tribunal, justo, justicia*, etc.), económico, militar, eclesial o político.

Viéndola así en su conjunto, la carta tiene una coherencia interna. El aparente “desorden” no es tal, aún más si tenemos en cuenta que el autor era un cristiano de origen judío, inmerso y familiarizado por consiguiente con sus raíces culturales semitas. A pesar de la influencia de la cultura helenista, que salta a la vista, se reflejan mucho más en su forma de escribir las estructuras de “pensamiento circular” que lineal, esto explica las repeticiones, los aparentes desórdenes.

3. Los ejes de sentido

Como hemos podido constatar en el comentario a la estructura, hay a lo largo (transversalidad) varios hilos conductores o núcleos de sentido que conforman el tejido o la trama de la carta. Nos parece que un eje de sentido fundamental es el tema de la salvación de la *psiqué* del *aner* (1,9.14; 1,21; 2,14; 4,14; 5,15; 5,20), que está en peligro de muerte por causa de la codicia o del sufrimiento. Este tema nos coloca necesariamente en una perspectiva antropológica y, a la vez, teológica. Con implicaciones claramente económicas, políticas y simbólicas. Lo que está en juego es la salvación del ser humano. Esta perspectiva es al mismo tiempo teológica, pues en el fondo existe un problema alrededor de qué es lo que salva (¿la palabra, ¿la fe?, ¿la ley?, ¿las obras?, ¿la oración?) y quién es el que salva. El autor responde que la Palabra hecha obra es la única que puede salvar. Pablo plantea el mismo tema, solo que en términos de justificación, su pregunta es: ¿qué es lo que nos hace justos, la ley o la fe?

Santiago escribe su carta en un contexto eclesial diferente al de Pablo, donde la experiencia religiosa ha disociado la fe de las obras (comprendidas como el amor solidario con el prójimo que está necesitado en su cuerpo, especialmente con las viudas, los huérfanos, los enfermos, los que sufren, los extranjeros) por causa de la codicia y las ansias de poder que arrastran y seducen a los miembros de la comunidad. Como consecuencia: la exclusión y la opresión de los más pobres. Santiago lee esta situación como pecado que, tras ser consumado, da a luz la muerte (1,15). Por esta razón va a plantear, en el cuerpo de la carta, lo que hay que hacer y no hacer para salvar el alma del peligro de la muerte.

3.1. El eje de sentido antropológico

En nuestra experiencia de acercamiento al texto desde las culturas populares ha sido muy importante la clave o la *llave antropológica*¹⁰ o *ántropo-simbólica*, para ser más justos. Nuestro punto de partida es el presupuesto según el cual en el cristianismo de finales del siglo I d. C. predomina la cosmovisión semita-hebrea, releída a partir de la experiencia de Jesús, pero en conflicto con el pensamiento y el estilo de vida helenistas, influenciados a su vez por la filosofía platónica, caracterizada por un marcado dualismo antropológico que desprecia el cuerpo. La (s) comunidad (es) a la (s) que se dirige la carta de Santiago comienza (n) a vivir en su cotidianidad ese conflicto, representado en el desprecio de los hermanos más pobres, de las viudas y los huérfanos. Santiago escribe para contrarrestar esta influencia expresada en el pensamiento y en la vida cotidiana de algunos de los miembros de la comunidad; para hacerlo recurre al lenguaje propio de la antropología semita-cristiana, caracterizada por una visión unitaria del ser humano.

Santiago presenta la concepción semita-hebrea de los seres humanos como “hechos a semejanza de Dios” (3,9) para contrarrestar la influencia del dualismo antropológico griego. La expresión indica primaria y fundamentalmente que el ser humano es la representación simbólica de Dios y que únicamente es posible comprenderlo en relación a Dios. No es posible separar lo representado (Dios) del representante (el ser humano), la negación de uno es la negación del otro. El fundamento último de esta antropología es una teología. Así como “es” y actúa Dios, así debe “ser” y actuar el ser humano; de esta manera él participa del “ser” y del actuar de Dios. No obstante queda la pregunta: ¿pero en qué sentido el ser humano es “semejanza” de Dios?

En la cultura semita-hebrea Dios es vida (*nefesh* en hebreo; *psiqué* en griego) y creador de ella; el ser humano participa por la creación de esa vida, por ende, él también es vida y creador de ella. Aquí se establece de modo radical la semejanza con Dios y el fundamento de una antropología unitaria que valora positivamente lo corporal. En este sentido, la negación de la vida del ser humano es la negación de la misma vida de Dios. La influencia del dualismo griego en el cristianismo distorsiona esta comprensión y separa lo humano de lo divino; justificando de esta manera el desprecio de los hermanos como corporalidades necesitadas.

En este horizonte de comprensión del ser humano se ubica la carta de Santiago. Dando un paso adelante en esta reflexión, es necesario ver la manera como este horizonte se desarrolla a través de la carta; para hacerlo es importante mencionar y profundizar las expresiones que hacen referencia al ser humano. En la carta encontramos: *antropos* (en el sentido genérico del ser humano, que incluye tanto mujeres como varones), *aner* (en el sentido más específico de varón). Tropezamos con el *aner* vacilante de doble vida (*psiqué*) o de alma dividida y con el *aner* perfecto (*téleios*); así como la referencia a los huérfanos y las viudas (en 1,15 se habla de las

¹⁰ Algunos textos que nos sirvieron de base: Francisco Reyes Archila. *La antropología, una clave para interpretar el Nuevo Testamento. Apuntes para el curso de Introducción a la Palabra*. Bogotá, Cedebi, 1998 (hojas policopiadas); Enrique Dussel. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires, Guadalupe, 1974; Pierre Murlon Beernaert. *El hombre en el lenguaje bíblico*. Estella, Verbo Divino, 1987 (2a. ed.); Hans Walter Wolff. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1975; Georges Pidoux. *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires, Lohlé, 1969.

hermanas y los hermanos que están desnudas/os y que no tienen el sustento diario; son los únicos lugares donde explícitamente se habla de las mujeres y los niños; aunque no de todas ellas y de todos ellos). Hallamos asimismo *psiqué* y *zoé* con referencia a la vida del ser humano (con matices de sentido diferentes) en contraposición con muerte (*tanatos*). Con la misma importancia aparece corazón, lengua, cuerpo (*soma*). Por último aparecen las acciones ligadas al cuerpo como oír, hablar, hacer; y estados o sentimientos propios de la *psiqué* como alegrarse, llorar, sufrir, lamentarse, orar, airarse; al igual que las necesidades manifiestas del cuerpo (*epite-deia tou somatos*, St 2,16): calentarse, saciarse, vestirse, recibir el salario justo, salud, etc.

Es importante constatar, en este primer momento, la presencia significativa del lenguaje antropológico dentro de la carta. Pero tal vez lo esencial es la importancia de este lenguaje para poder comprender la visión del ser humano que tienen el autor y la comunidad y, además, para poder entender los conflictos internos que vive la comunidad.

3.1.1. El alma como principio vital de unidad

La expresión central o el núcleo de sentido fundamental a partir del cual se comprende la antropología de la carta es *psiqué*¹¹. La lectura tradicional, influenciada por un paradigma dualista, la ha traducido normalmente por alma contraponiéndole a cuerpo, precisamente desde un dualismo que el autor critica con bastante fuerza. Desde esa lógica se ha leído la carta¹². Es importante destacar, sin embargo, que *psiqué* se refiere al principio vital que hace que la persona, como unidad, tenga vida (con el sentido de persona). *Psiqué* no se contrapone a cuerpo; al contrario, en ciertos textos bíblicos puede designar al cuerpo. Tanto cuerpo como *psiqué* están en contraposición a muerte. Así lo presenta Santiago. Esta visión es propia de una antropología semita. La salvación, por tanto, es al mismo tiempo corporal y psíquica. Pasa por la satisfacción de las necesidades del cuerpo (2,16) y por el rescate de la *psiqué* del peligro de la muerte (St. 1,21; 5,20). Es indudable que cuerpo y *psiqué* están relacionados de manera indisoluble. No los podemos separar, confirmando la idea de que el ser humano en la Biblia es un todo del que puede afirmarse que ni si-

¹¹ *Psiqué* hace referencia a la vida en sentido físico o al principio que hace que la persona como unidad tenga vida (Rm. 11,3; 16,4; Flp. 2,30; 1 Tes. 2,8; Mt. 2,20; Hch. 15,26; 20,10.24; 27,10). Por lo regular, la traducción por alma no hace justicia a la riqueza de significado de esta expresión. Prácticamente es sinónimo de persona (Rm. 13,1; Hch. 2,41.43.). Se puede hablar tanto de la *psiqué* de la persona como del ser humano como *psiqué*. La persona no tiene *psiqué* (o alma, como normalmente se ha entendido), sino que es *psiqué*. Por último, *psiqué* hace referencia al ser humano en cuanto necesitado de vida y, por ende, de alimento y vestido que le permitan vivir.

¹² Tal vez hoy no sostengamos la existencia, hablando de manera estricta, de este dualismo platónico entre cuerpo y alma; no obstante, hallamos otras formas más sutiles de expresar este dualismo, las cuales afectan la experiencia de fe como cristianos y que se expresan, por ejemplo, en la separación que hacemos de lo sagrado y lo profano, de lo objetivo y lo subjetivo, de lo interior y lo exterior, de la ciencia y el arte, casi siempre con una carga de desprecio hacia lo que tiene que ver con el cuerpo (la sexualidad por ejemplo).

quiera la muerte lo puede dividir¹³. Siendo así, la salvación de la *psiqué* o del alma solo es posible mediante la salvación del cuerpo y viceversa. Lo importante no es solo tener o ser alma, sino llegar a tener una vida plena (en el sentido de *zoé*), lo que implica la satisfacción de las necesidades fundamentales del cuerpo. Esta es la promesa que aparece en 1,12.

Para comprender mejor el significado de *psiqué* es indispensable relacionarla con otras expresiones semejantes o análogas; al mismo tiempo, esta expresión es esencial en la comprensión de otras expresiones antropológicas que aparecen en la carta.

La primera expresión semejante es *dipsikos*, que se puede traducir como “*psiqué* dividida” o “de doble *psiqué*”. En el contexto de la carta, esta expresión adquiere un sentido de ruptura de la unidad original como persona (como *psiqué*). Este significado queda más claro si consideramos el interés de Santiago por contraponerla con *teleios*, que tiene el sentido de completo o perfecto (como unidad). En una antropología unitaria como la semita, la unidad o la ruptura supera el mero plano individual (división interior entre cuerpo y alma), va más allá e implica la ruptura con “el otro/la otra/los otros/las otras” a nivel de la comunidad y a nivel social, con Dios y con el cosmos¹⁴. Es una antropología con claras implicaciones sociales, teológicas y ecológicas. Es una ruptura total que Santiago identifica como pecado, que tras ser consumado lleva a la muerte (1,15).

La ruptura de la unidad original se expresa en términos colectivos o comunitarios. En los Hechos de los Apóstoles se utiliza la expresión “un solo corazón y una sola *psique*” para indicar la vida en común y la unidad propia de la comunidad (Hch. 4,31ss.). La carta de Santiago está llena de imágenes que expresan una realidad contraria. No tenemos la seguridad de encontrar una división entre ricos y pobres en la comunidad; lo que sí encontramos son las divisiones internas originadas por el deseo (*epitimías*) de algunos de enriquecerse o de tener el poder. Santiago lo define como jactancia y soberbia (4,13-17); son aquellos que codician (el verbo está en presente) y no tienen (4,2), son los que piensan ir a la ciudad, comerciar y ganar¹⁵. El resultado son los celos amargos, las envidias (*zelos pikrov*), las divisiones internas, las ambiciones egoístas o rivalidades (*eriteia*)¹⁶ (3,14.16), el desorden de la comunidad (el sentido en 3,16 es de disturbio, tomado de la vida política), las guerras y las luchas internas (es un lenguaje tomado de la vida militar) (4,1), se juzga y se habla mal del hermano (4,11), se llega incluso al hecho de matar (4,2: 5,6). La carta va a poner un énfasis muy fuerte en esta dimensión comunitaria.

¹³ Pierre Murlon Beernaert. *Op. cit.*, pág. 5.

¹⁴ Preferimos la expresión intrasubjetividad para referirnos a la unidad fundamental que orienta esta antropología, en la que el cosmos, Dios, la colectividad y la persona forman parte de una sola totalidad. La alteridad y la trascendencia únicamente son posibles dentro de esta unidad original y originaria.

¹⁵ Estos verbos están en futuro, mientras que jactarse, v 16, está en presente reforzado por *nun*, “ahora”. Lo que indica que el problema de la comunidad es la arrogancia de algunos que piensan en comerciar y ganar dinero y que pudiendo hacer el bien, no lo hacen. El sujeto del que habla 4,13-17 no necesariamente es el rico, puede ser un miembro de la comunidad que desea ser rico, pero no puede serlo (ver 4,2).

¹⁶ Santiago califica a esto también, al igual que en 4, 13-17, de jactancia y mentira contra la verdad (3,14). El verbo *katakaucaomai* (jactarse) tiene el sentido de vanagloriarse, de engrandecerse, con un sentido de desprecio.

Esta situación se expresa también como una ruptura en la relación con Dios. Una persona desintegrada y una comunidad dividida, solamente pueden llevar a una relación parcial con Dios. Esta relación se reduce a una fe sin obras (2,14-25). Es indudable que aparece acá la existencia de un dualismo. Es una fe que no tiene implicaciones corporales y sociales. Se dice creer en un único Dios y, sin embargo, no se satisfacen las necesidades de los hermanos. Por esta razón Santiago tiene que recordar que una fe sin obras está muerta (2,17.26) y que Dios escogió a los pobres de este mundo para ser ricos en la fe (2,5). Hallamos eco de este dualismo en 3,9:

...con ella (la lengua) bendecimos al Señor y Padre, y con ella maldecimos a los seres humanos, los que han sido creados a semejanza de Dios.

Esa ruptura con la unidad originaria Implica incluso, aunque no sea una preocupación muy explícita para la época, una ruptura con el cosmos o con la naturaleza. Este dualismo tiene sus implicaciones, que el autor de la carta no duda en criticar.

¿No expresa esta ruptura con la unidad original un dualismo cuerpo-alma, como lo entiende la filosofía platónica, que tiende a despreciar el cuerpo en función del alma? ¿No se justifica de esta manera el menosprecio de los hermanos y hermanas más pobres y la predilección por los más ricos? Este dualismo que se respira por detrás de toda esa situación que el autor denuncia con vehemencia, nos daría pistas para hablar de que la carta se escribe en un momento donde la comunidad ha comenzado a introyectar en su vida cotidiana este dualismo y, desde él, leer la experiencia de fe. No es tanto el autor, ni el texto, sino la práctica de algunos dentro de la comunidad que consideran que la fe puede existir sin obras, lo que

...evoca la concepción griega del ser humano, que lo considera como un espíritu prisionero de una corteza carnal y perecedera, sin considerar como plenamente humano más que lo que pertenece al terreno de la interioridad¹⁷.

Hablamos entonces de una comunidad que está más influida y determinada en su práctica cotidiana y en su forma de comprender la fe y la vida por el dualismo propio de la filosofía griega¹⁸, que por el mensaje originario de Jesús de Nazaret. Esto explica la insistencia de Santiago de recordar muchas de las palabras de Jesús.

En la antropología semita encontramos otra expresión con un significado análogo, se trata de *corazón*. *Psiqué* y *corazón* están íntimamente relacionados, hacen parte de una unidad indivisible (ver de modo especial 4,8). La primera expresión va a significar la *persona* misma o el principio vital que hace que el cuerpo tenga vida.

¹⁷ Gilles Becquet, et al. *La carta de Santiago. Una lectura socio-lingüística*. Estella (España), Verbo Divino, 1989, pág. 35 (en Cuadernos Bíblicos No. 61). A diferencia de los autores, creemos que esta concepción no hay que atribuirla al texto (o al autor) sino a la comunidad cristiana a la cual va dirigida el texto. Este combate encarnizadamente esta concepción. El sentido de perfecto o completo relacionada con el ser humano, con la ley o con la fe es contrario al dualismo introducido en la prácticas y en el pensamiento de algunos dentro de la comunidad.

¹⁸ Nuestra hipótesis es que no hay que esperar hasta el siglo II d. C. y tampoco hay que referirse a los autores cristianos (en los diálogos con la filosofía griega), entre ellos los apologistas (120-180 d. C.), para sentir la influencia y las consecuencias del dualismo platónico en la vida cotidiana de las comunidades, ya en el siglo I d. C. La carta de Santiago refleja esta situación. Acerca de la historia del dualismo antropológico en la cristiandad, ver Enrique Dussel. *Op. cit.*

El corazón expresa más el sentido dinámico de *psiqué*, o sea, *la personalidad*: los pensamientos, los deseos, los sentimientos, las actitudes, las creencias y en general todas las manifestaciones interiores del ser humano, es decir, la subjetividad en su totalidad. En la carta, los sentidos de estas dos expresiones están entrelazados. Podríamos decir que la *psiqué* se manifiesta por medio del corazón. Por eso, un corazón que da lugar a los celos, a las rivalidades, a la mentira y todo pensamiento, deseo o sentimiento que divide, en este caso, a la comunidad, está manifestando una *psiqué* dividida. *Un corazón engordado*¹⁹ (5,5) manifiesta una *psiqué* prácticamente desintegrada por una vida llena de lujos y placeres fruto de la injusticia, del jornal retenido de los trabajadores y de la práctica de acumulación y de enriquecimiento (5,3). Por esta razón es necesario para la persona de *psiqué* dividida limpiar las manos y purificar el corazón.

Otra expresión análoga con *psiqué* es cuerpo (*soma*). Esta representa la persona misma, en el sentido más material (si se quiere utilizar esa expresión) o externo, en relación a sus necesidades básicas (comer, vestir, etc.). El cuerpo es más que la apariencia física, es la persona vista a partir de sus necesidades. En la cultura semita el ser humano no es solo corporal (*soma* con el sentido de “individualidad”, lo que permite distinguirme de lo demás) sino como viviente (sería el sentido de *psiqué* y *zoé*, que es lo que nos permite una comunión intrasubjetiva con las otras personas, con Dios y con el cosmos). El ser humano es una corporalidad viviente, es persona en comunión. Es interesante que la vida no se comprenda únicamente como posibilidad de existencia o como simple sobrevivencia física, corporal biológica o somática, es planteada en términos de plenitud, esto es, como una vida que abarca todas las dimensiones profundas de existencia.

La muerte y la salvación no pueden comprenderse sin referencia a *psiqué*; igual ocurre con las expresiones *aner* dividido (*dipsikos*) y el *aner* completo (*teleios*), palabra y lengua. Vamos a ver algunas de ellas a continuación.

3.1.2. La muerte y la salvación, ruptura y recreación de la unidad originaria

La concepción dualista que divide al ser humano (*dipsikos*) en alma y cuerpo, con un desprecio profundo por la corporalidad, influye necesariamente en la comprensión de la muerte y de la salvación. La muerte, en esta visión, es comprendida como un simple pasaje del mundo de aquí abajo, donde el alma estaba encarcelada

¹⁹ La imagen es la de un corazón recubierto de grasa (ver asimismo Mt. 13,15; 19,8; Mc. 6,52; Hch. 28,27). Con esta expresión se quiere poner de manifiesto, por un lado, la insensibilidad frente a las necesidades del “otro” y, por otro lado, el peligro de muerte que corre la persona. La imagen está unida a una vida de derroche propia de los ricos (solo es cuestión de imaginarse los grandes banquetes para darnos cuenta de la fuerza que tiene esta imagen). Por la referencia al día de la matanza, ésta es evidentemente una imagen sacrificial. Ahí reside su fuerza. Esta práctica de enriquecimiento exige el sacrificio del pobre, quien es condenado a muerte por las políticas de acumulación (5,6); pero al mismo tiempo exige el sacrificio del rico. Es interesante que el corazón en los niños, en el sentido biológico, por lo común no está cubierto por grasa, esto es, es un corazón limpio y como tal puede sentir y latir con todo su vigor. Hablando de manera simbólica o figurada, el corazón de los creyentes debe ser como el de los niños.

en el cuerpo, hacia el mundo de arriba, donde el alma sería liberada²⁰. De esta forma se justifica e idealiza la muerte como el acto radical de liberación.

En la visión cristiana, al contrario, la muerte es comprendida como la ruptura definitiva de la unidad originaria (*psiqué*), como fruto del pecado; así se expresa en la carta de Santiago. Se habla entonces de la muerte de la *psiqué* o de la persona como unidad (5,20; ver: 1,15; 4,14; 5,3.5), de una fe muerta (2,17.26) y de la muerte física (4,2; 5,6). Hemos dicho que muerte se contrapone a *zoé* o vida plena. En ese sentido, todo aquello que niega la posibilidad de una vida plena es considerado como muerte (no necesariamente la muerte biológica). Se puede hablar de un estado de muerte donde la *psiqué*, por diferentes razones, se “agota” o se “descarga”. Es interesante percibir que, en el caso de la carta de Santiago, la muerte es causada tanto por las *epitimías* (los deseos, en el conjunto de la carta pesa mucho la ambición por las riquezas) y por los placeres (*edonías*) relacionados sobre todo con la ambición de poder, como por la insatisfacción de las necesidades básicas, en el caso de los pobres. De forma analógica se contrapone vida y muerte, necesidad (*epitédeia*) y deseo²¹ (*epitimías* y *edonías*). En esta oposición se juega la vida o la muerte de los seres humanos. Por eso, para Santiago es indispensable satisfacer las necesidades del cuerpo (el alimento, el vestido, el jornal, etc.) y, al mismo tiempo, soportar (no dejarse atraer ni seducir) la prueba provocada por los deseos de riqueza y poder.

Lo paradójico es que las *epitimías* y las *edonías* causan la muerte tanto del pobre (aquel que es despojado de las posibilidades de tener una vida plena) como de aquel que se deja arrastrar o seducir por ellas. En 5,3 hay una imagen que simboliza muy bien lo que queremos expresar; hablando al rico, Santiago dice:

...el oro y la plata se han oxidado; y su veneno testificará contra ustedes y devorará como fuego vuestras carnes.

Por eso, solamente a los que perseveran en las pruebas (a la tentación causada por los deseos de riqueza, de una vida llena de lujos y placeres, de poder y de falso prestigio) se les promete la corona de la vida plena (1,12).

En la experiencia de lo que llamamos muerte la *psiqué* no se pierde por completo, más bien se descarga hasta el máximo. Esta comprensión es lo que permite hablar de resurrección, como una reactivación del principio vital (Hch. 20,10). Indudablemente no se reduce a la muerte biológica como la comprendemos en la cultura occidental moderna, aunque la incluye.

El tema de la muerte está relacionado con el tema de la salvación. Esta última es comprendida como una liberación de la muerte (5,20) y tiene que ser planteada como la “reactivación” de la *psiqué*, no en el sentido como se ha comprendido

²⁰ Ver Enrique Dussel. *Op. cit.*, pág. 52.

²¹ Aquí la palabra *epitimía*, traducida por concupiscencia, con toda una carga de negatividad, nada tiene que ver con la sensualidad, el erotismo o con las necesidades corporales, como lo entendió la tradición posterior. Quizá por esta razón ni deseo ni concupiscencia sean las mejores formas de traducir *epitimía*, porque llevan a menospreciar y a reprimir los deseos, necesarios y justos, relacionados con el cuerpo (incluida la sexualidad). *Epitimía* hace referencia totalmente a lo opuesto, es decir, a los deseos que niegan la corporalidad concreta de los seres humanos. Para Santiago, es claro que la ambición (la riqueza y el poder) trae como consecuencia la negación de las necesidades vitales de los más pobres; es por esta razón que la condena y llama a la comunidad a no dejarse arrastrar ni seducir.

hasta ahora, o sea, como la salvación del alma separada del cuerpo. No se trata de salvar/liberar el alma del cuerpo y, en particular, de los deseos de la carne. Al contrario, *salvar la psiqué es la posibilidad de reconstruir o reactivar la unidad vital que nos permite ser personas y comunidad* (en armonía con Dios y el cosmos); eso supone la satisfacción de las necesidades vitales de todos los seres humanos. Por esta razón es que la salvación definitiva se comprende como una vida sin muerte (resurrección).

Para los que han “engordado” sus corazones por causa de las ambiciones, la salvación implica necesariamente “limpiar las manos” (una referencia implícita al derramamiento de sangre de los hermanos y hermanas) y “purificar los corazones” (4,8); para los que han sufrido las consecuencias (los hermanos y las hermanas pobres, los huérfanos y las viudas, los trabajadores, los enfermos) implica una satisfacción de sus necesidades (5,15). La salvación implica la reconstrucción de la intrasubjetividad originaria como personas y como comunidad (de preferencia con los más necesitados), en la relación con Dios y con el cosmos. La salvación en este sentido es completa, no se limita a una salvación personal. En otras palabras, la salvación pasa por la reconstrucción de la intrasubjetividad.

Para el “autor” de la carta, lo que puede salvar la *psiqué* (de la muerte, ver 5,20) es la Palabra acogida con apacibilidad o mansedumbre y llevada a la práctica (es la exigencia de ser hacedores de la Palabra, ver 1,21-22), y que se expresa en el hecho de visitar (el verbo tiene el significado de visitar con el propósito de traer salvación, ver Lc 1,68; 7,16) a los huérfanos y las viudas en su sufrimiento (1,27). Es la solidaridad o la misericordia con los que sufren por donde pasa, por último, la salvación. Contrario a la idea de que la fe sin obras puede salvar (paradójicamente la fe sin obras está muerta y no puede, en consecuencia, salvar).

3.1.3. El *aner* dividido y el *aner* perfecto

Es evidente que, en el conjunto de la carta, uno de sus interlocutores sea el varón de *psiqué* dividida o dupla (*aner dipsikos*). En el contexto de 1,5-8 el *aner dipsikos* hace referencia a alguno de la comunidad que no tiene la fe suficiente, que duda o vacila frente a las pruebas (contrario a *upomone*, perseverancia o firmeza). En el conjunto de la sección A hay que entender la prueba como la atracción y seducción que suscitan las *epitimias* (en el sentido de codicia). En 4,8 supone que aquellos de *psiqué* vacilante (*dipsikos*) son los que no tienen el corazón puro, que en el contexto se identifican como aquellos que tienen amistad con el “mundo” (igual a tener enemistad con Dios); son los que han engordado su corazón (5,5) por causa de una vida lujuriosa que, a la vez, es posible porque se retiene el jornal de los trabajadores. Para el *aner dipsikos* la única ley válida y absoluta es la “amistad con el mundo”, es decir, la codicia. Elsa Tamez hace un buen retrato de este *aner* de alma dividida, al decir que:

Santiago rechaza al hombre *dispsijos*, o sea, el hombre que presenta dos caras, dos corazones. Aquel que actúa en disonancia con lo que cree y dice; que conociendo la ley de la libertad no la practica, que bendice a Dios y maldice a los hombres, que perteneciendo a la comunidad de fe hace acepción de personas en detrimento del pobre, que debiendo pagar el salario del trabajador no lo hace, antes lo retiene, que habla del

hermano a espaldas, que viendo al hermano en dificultades no se solidariza con él económicamente²².

El *aner dipsikos* es aquel en el cual se ha producido la ruptura de la unidad original como persona (como *psiqué*). La carta no hace otra cosa que mostrarnos las consecuencias de esta realidad.

Contrasta con el *aner* dividido, el *aner* completo (éste sería el mejor sentido de *teleios*), íntegro o perfecto. Este contraste aparece muy claro en 1,1-18 y en 3,1ss., ayudándonos a percibir su sentido, primero, de una manera negativa. El varón perfecto sería aquel que no está dividido (que no separa el cuerpo del alma, ni las necesidades y deseos del cuerpo de la fe), el que no vacila en sus caminos por causa de las ambiciones (1,8), el que no se deja seducir y arrastrar por la codicia (1,14), o no tropieza por causa de sus palabras (3,2)

El *aner* íntegro o perfecto, al contrario, es aquel que mantiene intacta la *psiqué* o la unidad intrasubjetiva originaria como persona y como comunidad. Por consiguiente, la corporalidad (las necesidades del cuerpo) se manifiesta como el ámbito y el criterio en el que su fe y sus obras se juegan su credibilidad. Por eso es capaz de soportar-resistir las pruebas (los deseos despertados por la codicia o el de llevar una vida como la que tienen los ricos) y de identificarse de modo radical y solidario con la corporalidad necesitada, violentada, abandonada y despreciada de sus hermanos los más pobres. Es aquel al que no le hace falta nada, que es íntegro y consecuente con lo que dice²³. Esta concepción es contraria al modelo de perfección del hombre en la cultura grecorromana (el ideal de perfección estaría dado por el estilo de vida de los ricos, ver 1, 11). Santiago critica el deseo de algunos de la comunidad de ser perfectos según la antropología griega (aquellos que no dependen de nadie o que no les hace falta nada²⁴, con toda la carga de individualismo que esto conlleva). La perfección que propone Santiago va en una perspectiva totalmente contraria.

El ideal de ser humano perfecto está en la actitud solidaria con los más excluidos.

Aquella (actitud) que hace posible subjetividades vulnerables al amor y al dolor, por lo mismo, indispensables para alcanzar “vida eterna” en la lógica del evangelio... La pedagogía samaritana gesta una nueva proximidad (proximidad) acariciante productora de tejidos y relaciones solidarias entre las personas (fraternura) y con la naturaleza (ecoternura) a partir de la corporalidad necesitada y deseante²⁵.

Este sentido de perfección se aplica, en Santiago, también a la ley y a la fe; en esta perspectiva la perfección, tanto de la una como la otra, reside en su subordinación a la satisfacción de las necesidades fundamentales de los más pobres (como se entiende el amor al prójimo).

²² Elsa Tamez. *Op. cit.*, pág. 90.

²³ Una reflexión un poco más completa sobre el *aner* perfecto la hallamos en el libro de Elsa Tamez. *Op. cit.*, págs. 95-101.

²⁴ Gilles Becquet, et al. *Op. cit.*, págs. 17s. 39.

²⁵ Fernando Torres M. “Construcción de la subjetividad social como proceso”, en *Cuadernos de Estudio* (Curitiba (Brasil), CELADEC) No. 34, pág. 90.

3.1.4. La palabra y la lengua

En la carta hallamos varias expresiones relacionadas con el *sema* del lenguaje: maestros, palabra, lengua, mentir, hablar mal, juzgar, “los que dicen”. Antropológicamente esta situación se simboliza en la lengua. De ésta se dice que es la causa de todas las divisiones, del desorden de la comunidad y de la injusticia (3,6). Lo que nos lleva a pensar que la lengua va a simbolizar el poder mortal de la palabra (3,8). Se trata de la apropiación de la palabra por parte de los maestros como una manera de ejercer un poder, que en la carta, es la causa de todas las divisiones e injusticias. Es, la lengua, un mal irrefrenable, llena de un veneno mortífero (aquí es interesante la comparación con el oro y la plata, ver 5,3; la lengua como el oro y la plata es un veneno que puede llevar a la muerte). Esta situación evoca las palabras de Jesús en el evangelio de Mateo:

Las cosas que salen de la boca, vienen del corazón y esto es lo que contamina al ser humano. Porque del corazón provienen los pensamientos malvados, los homicidios, el adulterio, fornicación, robos, falsos testimonios, difamaciones. Estas cosas son las que contaminan al ser humano (Mt. 15,18-20).

Lengua está estrechamente relacionada con *psiqué*, corazón y cuerpo, confirmando el carácter unitario del ser humano. Si el corazón es el lugar de los celos amargos y la rivalidad (3,13), si éste se ha tornado insensible (se ha engordado o endurecido por la codicia y el deseo de poder), es porque la *psiqué* está dividida; pero éstos se expresan por medio de la lengua. Por eso, para Santiago, la lengua, como manifestación del corazón, es lo que contamina al cuerpo. La actitud interior y profunda del corazón es la más importante en la perspectiva bíblica. No obstante el corazón se sustrae de todas las miradas y queda hundido en el pecho. Luego, la manera bíblica de hablar le buscará una correspondencia exterior, que en el caso de Santiago será la lengua. A través de ella se puede conocer la profundidad del corazón²⁶. Existe una relación muy profunda entre la *lengua y el corazón*. La lengua expresa la vida interior (sentimientos, pensamientos, fe y deseos propios del corazón). De “la abundancia del corazón habla la boca”, nos recuerda el evangelio de Mateo (Mt. 12,34). Cuando el dualismo cuerpo-alma ha sido introyectado y divide la *psiqué* humana es de esperar que la lengua lo exprese, pues

...con ella bendecimos al Señor y Padre y con ella maldecimos a los seres humanos, los que han sido hechos a imagen y semejanza de Dios (3,9).

La lengua también puede expresar lo totalmente contrario a la vida interior; aparece entonces el sentido de mentira, la hipocresía y falsedad (3,14).

Cuando hablamos de la lengua por lo general nos quedamos cortos, limitando su poder al daño que se puede hacer con ella en el ámbito de las relaciones intrapersonales (el chisme, la calumnia, etc.). Sin embargo, ella puede simbolizar, en el lenguaje sapiencial, el poder de las ideologías o de los órdenes y estructuras simbólicas dominantes. Esto queda claro en la carta cuando se asocia la lengua a los maestros, a los sabios y entendidos, al igual que a la sabiduría de abajo (demoniaca). La

²⁶ Pierre Mourlon Beernaert. *Op. cit.*, pág. 16.

sabiduría de abajo puede hacer, históricamente hablando, referencia a la ideología del imperio (identificado como mundo). Los maestros no serían más que aquellos que sirven como medios para hacer “publicidad” de una ideología que justifica una sociedad dividida, así como una persona desintegrada.

En términos negativos Santiago insiste en que no se hagan muchos maestros (lo que va a identificar como sabiduría terrenal y demoniaca); en términos positivos insiste en que todo hombre debe ser veloz para oír y lento para hablar (1,19, que es la sabiduría que proviene de arriba). Si la sabiduría terrenal lleva a la rivalidad y a la ruptura de la comunidad, a las prácticas injustas, la sabiduría de arriba produce frutos de justicia (comprendida como una práctica adecuada a las necesidades del prójimo). Aquí es donde queda más clara la idea de que solamente la Palabra implantada (en el sentido de sembrada) y llevada a la práctica es lo que puede salvar la *psiqué*.

En pocas palabras, es posible encontrar como raíz de muchos de los problemas y prácticas que se viven dentro de la comunidad, la influencia de una antropología dualista (donde el cuerpo es la cárcel del alma) que abarca la vida personal, la vida de la comunidad, lo social, lo cósmico y las relaciones con Dios. Esto explica en gran medida la actitud de algunos miembros de la comunidad frente a las necesidades corporales de las hermanas y los hermanos, o la actitud del rico que se niega a pagar el jornal a los trabajadores. Aquí el problema no es únicamente el tener “mala conciencia” (se puede, incluso, tener buena conciencia y explotar al prójimo), sino las concepciones profundas (imaginarios colectivos como los vamos a llamar) que justifican como algo normal y natural las divisiones sociales, la discriminación y el desprecio de las personas más pobres, la insensibilidad frente a las necesidades de los más pobres o la posibilidad de llevar una vida llena de lujos. Santiago entra en conflicto, no con la conciencia de los hermanos, sino con estas concepciones dualistas (y con las prácticas que ellas originan dentro de la comunidad) desde un horizonte antropológico semita mucho más unitario.

3.2. El eje de sentido económico

Este eje de sentido antropológico nos remite de manera obligatoria a otro núcleo de significación determinado por la isotopía económica. Aquí estamos en un punto crucial y decisivo en el análisis de los textos. No se trata de hacer meramente un análisis antropológico desconectado de las relaciones de producción y reproducción de la vida humana (de la *psique*). Creemos, al contrario, que existe una relación profunda y dialéctica entre la concepción del ser humano que se forja dentro de una cultura y las bases materiales o económicas. En este caso, existe una relación estrecha entre una concepción dualista que considera el cuerpo como la cárcel del alma y el modo de producción económico basado en la explotación de la mano de obra esclava.

No se trata, como propósito de la clave económica, de determinar si en la comunidad a la que va dirigida la carta hay ricos o no. Esto nos desviaría la atención de aspectos mucho más profundos. No podemos tener una certeza absoluta o relativamente cierta sobre el particular. Lo que sí queda claro es el peligro que conllevan la riqueza y el deseo de enriquecerse (codicia), visto en especial desde los pobres y, de forma específica, desde las viudas y los huérfanos.

La carta está cargada de expresiones simbólicas tomadas de la vida económica. Pese a que el “autor” de la carta hace en determinados momentos una lectura metafórica de algunas expresiones (por ejemplo: ricos en la fe y herederos del reino, o ricos en su pequeñez), éstas no pierden su referencia original (no hay cómo fundamentar una ruptura de sentido y negar la significación económica original). Son pobres económicamente hablando, que se hacen ricos en la fe. No es posible hacer una lectura metafórica de la carta negando el sentido económico originario, llevándolo al plano moral. Con relación a este eje encontramos una contradicción fundamental que atraviesa toda la carta: pobres (*ptokoi*) y ricos (*plousios*). El primero se considera humilde, o mejor dicho humillado (o *tapeinos*), en relación al rico, que es considerado socialmente como soberbio y arrogante (ver St. 1,9-11; 4,6; 5,1-6).

La carta tiene igualmente como referente al pobre, aquel que es humillado en su cuerpo (como en su *psiqué*), que es oprimido por los ricos y arrastrado a los tribunales (2,6), que sufre en su cuerpo las consecuencias de un sistema económico (en ese caso el esclavista), que sufre la falta del alimento diario para subsistir, de vestido (2,16) y de un jornal justo, o que es despreciado en las asambleas, etc.

El plano económico se complementa con una serie de expresiones relacionadas con el estilo de vida de los ricos (este es el sentido de *poreiais*, ver 1,11). Se habla de comerciar y hacer ganancia, de atesorar, retener el jornal del campesino, la seducción de las riquezas y de los privilegios que ello conlleva (de lujos y desenfrenos); se habla también de la manera esplendorosa con que los ricos viven.

Es imprescindible ubicar este lenguaje como expresión de las estructuras y relaciones económicas propias del modo de producción esclavista dominante en el Imperio Romano. La pobreza existe porque hay una práctica de acumulación del excedente por parte de una clase dominante (terrateniente principalmente) originada por la explotación de la mano de obra esclava y de los campesinos libres. Este es el pilar fundamental que sostiene la economía esclavista. El otro pilar que ayuda a mantener este sistema económico es el mercado y el lucro que se obtiene de esta práctica. No hay que exprimir mucho el texto para darnos cuenta de que la práctica de los ricos y de algunos de la comunidad que aspiran a serlo, se inscribe dentro de la dinámica económica propia del sistema esclavista.

Simbólicamente, este sistema regido por la ley del mercado y por la acumulación de excedente a partir del trabajo forzado, es considerado por Santiago, al igual que en otros textos del Nuevo Testamento, como mundo (*kosmos*). Ley y mundo se hacen sinónimos. Por eso habla de pobres según el mundo (2,5), esto es, de seres humanos que se han empobrecido como consecuencia de la imposición de un sistema económico. Dentro de la estructura económica son pobres y considerados como tales. La vida de los ricos (*poreiais*), o el simple deseo (*epitimías* y *edonías*) de tenerla, es considerada por Santiago como amistad (*filía* o amor) con el mundo (identificado con la ley) y, al mismo tiempo, como enemistad con Dios (4,4). Hay que entender este versículo como una crítica teológica a la ley.

Es indudable que no podemos reducir el significado de mundo a un sistema económico históricamente determinado; pero tampoco negarlo. Históricamente, las comunidades cristianas del primer siglo tenían como referencia este sistema económico. Lo consideran contrario a la voluntad y al proyecto de Dios. El sistema económico esclavista rompe con este proyecto al crear una sociedad dividida e invertida, donde hay terratenientes que llevan una vida de lujos y privilegios y pobres a quienes se les ha ne-

gado la posibilidad de satisfacer sus necesidades fundamentales; engendrando personas con la *psiqué* dividida o reduciendo la relación con Dios a una fe sin obras.

La carta desenmascara este sistema económico, considerado dentro de la sociedad greco romana como natural, deseado e idealizado, porque niega la posibilidad de una vida plena a los pobres. Lo paradójico es la inversión que el autor de la carta hace de esta realidad ya invertida, o por lo menos injusta, a partir de la corporalidad necesitada. El cuerpo como unidad (como *psiqué* y como *soma*) se convierte (se recupera) en la verdadera ley que debe estar por encima de cualquier otra, incluida de manera clara la lógica del mercado. Esto queda en evidencia cuando Santiago habla de los pobres como ricos en la fe, herederos del reino, privilegiados por Dios, él les da alegría o gozo (4,6); el rico por el contrario, es considerado paradójicamente en su pequeñez (1,10), Dios los enfrenta (4,6), sus planes y estilo de vida (*poreiais*) se marchitan (1,11), sus riquezas se pudren y sus ropas se apolillan. Es difícil comprender esta inversión como un hecho históricamente dado; habría que entenderla más en el plano de la esperanza y, por tanto, de lo utópico. Esto precisamente nos lleva a plantear otro eje de sentido fundamental para comprender la carta: lo simbólico.

3.3. El eje de sentido simbólico

La inversión que la carta propone se da en el plano simbólico, ante la impotencia de cambiar las estructuras sociales. Esta es la hipótesis que motiva nuestra reflexión. Cuando hablamos de lo simbólico no lo ubicamos tanto en el campo de la conciencia personal, sino en el mundo de lo imaginario social o de los órdenes simbólicos y, por consiguiente, implica los sistemas de significación como la práctica en la que se expresan esas significaciones. Esto significa que la inversión que propone Santiago se plantea, primeramente, a nivel de los órdenes simbólicos que fundamentan la sociedad esclavista; sin embargo esta inversión debe expresarse en las prácticas y en las situaciones concretas que está viviendo la comunidad. Por esta razón es que queremos destacar el carácter simbólico de las estructuras sociales.

Partimos del presupuesto de que las estructuras sociales en su conjunto producen sus propios *sistemas de significación u ordenes simbólicos*. Así vista, la sociedad es, a la vez, un sistema funcional para satisfacer necesidades básicas (dimensión económica), como un sistema de símbolos para satisfacer la necesidad de sentido o de significación. El primero permite sobrevivir, el segundo darse cohesión e identidad como sociedad. En la práctica es difícil diferenciar estas dos dimensiones. Creemos, incluso, que las transformaciones o cambios que se originen en uno de los dos sistemas afecta el otro.

Nos interesa hablar un poco de los órdenes o sistemas simbólicos que caracterizaron a la sociedad greco romana en el siglo I d. C., tal como se reflejan en la vida de la comunidad.

Podemos hallar una *simbólica de la jerarquización y de la organización* a través de la cual se define y se reproduce el poder²⁷ en esta época, y que se expresa fun-

²⁷ Hablamos de poder en un sentido amplio y, a la vez, específico. Incluye tanto las relaciones tradicionalmente consideradas políticas, como las engendradas por la situación de género, edad, pertenencia a un grupo étnico, etc.

damentalmente en las relaciones de verticalidad “*arriba*” y “*abajo*”, “*alto*” y “*bajo*”, “*grande*” y “*pequeño*”. Este orden simbólico regula el acceso/ascenso al poder social, económico, político y religioso (jerarquías), basado sobre todo en la estructura patriarcal del *oikos*. En la carta podemos encontrar expresiones que reflejan esta simbólica. Por un lado, aparecen aquellas que tienen que ver con grandeza: gloriarse (1,9), jactancia (3,5; 3,14; 4,16), soberbia (4,6), exaltar (4,10). Por otro lado, encontramos las que se relacionan con pequeñez: humilde (1,9; 4,6), humillarse (4,10), pequeño (3,5), abajo (2,3). Hay una expresión muy gráfica de lo que queremos decir en 2,3: mientras el rico se sienta en la mesa, el pobre es obligado a sentarse abajo (*upo*), en el estrado de los pies del que está sentado. Estas “posiciones” en relación a la verticalidad, tienen un carácter simbólico que sirve para reforzar y justificar una sociedad dividida en clases, en las que se identifica al pobre con lo “bajo” y al rico con lo “alto”.

La carta busca contrarrestar esta situación; es por eso que recrea otro orden simbólico alternativo (que está en el origen mismo de la práctica de Jesús). Podemos hablar de una simbólica de la inversión del poder o una simbólica de la justicia. Son los humillados o los que se humillan los que son glorificados. Los pobres, socialmente humillados, son considerados ricos en la fe y herederos del reino (2,5), a ellos Dios les da alegría (4,6), levanta a los enfermos (5,15). Al contrario, los ricos, socialmente glorificados, son humillados. Dios los enfrenta (4,6); sus riquezas se pudren, sus vestidos se apolillan, el oro y la plata se oxidan y su veneno los terminará matando (5,2-3).

Esta inversión del orden simbólico se concreta en nuevas actitudes y prácticas que la comunidad debe vivir si quiere ser fiel a las exigencias de la fe que obra por el amor al prójimo. La solidaridad con los más pobres y, de modo especial con las viudas y huérfanos²⁸, se convierte en el criterio donde se verifica la fe y se concreta la inversión de los órdenes simbólicos. Esta exigencia se expresa en la actitud de “humillarse”. La expresión humilde tiene una primera dimensión sociológica, con el sentido pasivo de humillado; no hay duda de que los *ptokoi* son socialmente humillados (1,9). Humillarse conserva la dimensión sociológica, pero en un sentido activo es aquel que se humilla por solidaridad con los más pobres. Se hace pobre con los pobres. Humilde/humillado/humillarse tiene a diferencia de *ptokoi* un sentido más simbólico, puesto que contiene una carga de significación social y ética. Ser pobre significa ser y estar humillado; casi condenado y “endemonizado” por su condición económica, de género, por la edad o por su condición étnica (que es lo que sugiere la palabra diáspora en 1,1). Humillarse se transforma en la negación radical del ideal propuesto por una simbólica patriarcal.

²⁸ Dentro de las estructuras simbólicas y sociales de tipo patriarcal, tanto las mujeres como los niños son quienes hacen parte de esta categoría de humillados, de los que están abajo. La situación de “agrava” en el caso de las viudas y los huérfanos. Por no tener referencia legal con un varón adulto, tanto ellas como ellos quedan no solamente abajo, sino por fuera de las estructuras patriarcales. Visitar (*episképtesta*) tendría el significado de abajarse de manera solidaria y radical a la condición de los más humillados, de humillarse solidariamente en la aflicción del “otro”/de la “otra”, con el propósito de salir conjuntamente redimidos. Visitar tiene, primero, ese sentido de hacerse pequeño, como uno más de los que sufren (ver Mt. 25,36); esta exigencia implica ver con el corazón las necesidades de los huérfanos y las viudas en su sufrimiento y solidarizarse (este el sentido de 2,16). Pero para eso hay que tener un corazón puro como el de los niños y las manos limpias (4,8; ver Mt. 5,8); éste es el sentido de compasión.

Podemos hallar también una *simbólica del “peligro”* o del tabú, mediante el cual los grupos humanos buscan mantener sus propios límites frente a la “*amenaza*” que viene de afuera. Se expresa de modo simbólico en las relaciones “*dentro*” y “*fuera*”; “*inclusión*” y “*exclusión*”. Lo que está en juego son las posibilidades de acceso al orden social, en este caso, la incorporación a la comunidad y el problema de la unidad e identidad de un grupo. En el capítulo 2 de la carta podemos encontrar algunas expresiones que hacen alusión a esta simbólica, las cuales tienen que ver con la discriminación y exclusión de personas dentro de la propia comunidad. Hallamos la acepción o predilección de personas dentro de la comunidad, en 2,2-4 se nos presenta un ejemplo, entre un *aner* que lleva un anillo de oro y un ropaje espléndido y el pobre con ropaje andrajoso; en ese caso se hace acepción cuando se fija en el que lleva el ropaje espléndido y se rechaza al pobre. La forma de vestir se convierte en una forma o un código colectivo en el que se configura esta simbólica de la exclusión. En 2,15 expresamente se habla de la falta de vestido como una de las necesidades que tienen algunos hermanos y hermanas dentro de la comunidad.

Podemos encontrar igualmente en la carta otra lógica que podemos denominar como la *simbólica de la inclusión y pertenencia*. El capítulo 2 empieza con un imperativo claro: “*Hermanos míos no tengáis acepción de personas en la fe del nuestro Señor Jesucristo glorioso*”; después viene el ejemplo de las dos personas que llegan a la asamblea, finalmente vienen tres argumentos teológicos, jurídicos y prácticos que fundamentan este imperativo y crean las bases para la configuración de un nuevo orden simbólico incluyente. Podemos resumir el argumento en uno solo: la fe en el Dios que ha elegido a los pobres para ser ricos en la fe y herederos del Reino, para que en realidad pueda salvar tiene que llevarse a la práctica en el cumplimiento de la ley del reino de Dios: el amor al prójimo; y éste se concreta en la satisfacción de las necesidades fundamentales (vestido y alimento) de los hermanos y las hermanas (justicia). En otras palabras, solo la fe que obra por el amor, como la ley del reino de Dios, puede engendrar vida plena y hacer justa a la persona (hacedores de justicia).

Hallamos por último la *simbólica del “contagio”*, por medio de la cual se busca ordenar y dar sentido social al universo de las cosas materiales (mantener el propio orden, frente al “*caos*” que viene de afuera), mediante la *relación “orden”-“caos”*. La forma de configuración social que expresa esta simbólica, y que aparece con mucha fuerza en esta carta, es la ley, comprendida en un sentido amplio. Esta es la que determina y regula las prácticas sociales con miras a mantener el “*orden*” social y evitar, por otro lado, la amenaza del “*caos*” externo.

En la carta encontramos eco de esta simbólica: “¿No los ricos os oprimen y os arrastran ante los tribunales?” (2,6; ver 4,11-12). La comunidad vive en carne propia todo el peso de la ley (ya sea la judía o el derecho romano). Aquí Santiago hace referencia al tipo de ley que al ser cumplida de forma legalista, destruye al ser humano y que tiene que imponerse de forma violenta para poder asegurar la posibilidad del cumplimiento destructor de la vida humana²⁹. Prácticamente aquí el orden

²⁹ Franz J. Hinkelammert. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José, DEI, 1998, pág. 38.

social y simbólico dominante es sinónimo de ley. Es entonces, en nombre del orden dominante, comprendido como un fundamento ley, que se destruye al ser humano, al excluido, de cualquier posibilidad de tener una vida plena.

En la carta de Santiago hallamos otra comprensión de la ley y, por ende, una propuesta de inversión del orden simbólico del contagio. Para verlo citemos los siguientes versículos.

No habléis mal unos de otros, hermanos, el que habla mal de un hermano o juzga a su hermano habla mal de la ley y juzga a la ley; mas si a la ley juzgas, no eres hacedor de la ley sino juez. Uno es el legislador y juez, el que puede salvar o destruir; ¿mas tú quién eres, el que juzga al prójimo? (4,11-12).

El punto de referencia no es el cumplimiento legalista de la ley que destruye al ser humano, sino el prójimo, el hermano. *El hermano es la ley*. Lo que se hace contra el hermano o se deja de hacer, se hace o se deja de hacer con la ley. Esta está aquí al servicio del ser humano. Por eso, quien juzga al hermano no es hacedor de la ley sino juez (aquel que la cumple “legalmente”), y en nombre de ella se niega la posibilidad de que el ser humano tenga vida plena. La ley tiene un sentido más amplio que la obliga a rebasar este marco legalista

En otro lugar Santiago habla de la ley perfecta de la libertad:

El que mira fijamente a la ley perfecta, la de la libertad y permanece, no hecho oidor olvidadizo, sino hacedor de obra, éste será feliz en su obrar (1,25; ver 2,12; Gl. 5,13).

La ley de la libertad tiene tres criterios o referentes esenciales. El primero, el prójimo, al identificar la ley como la ley del reino. El segundo: “no matar”; al matar se transgrede la ley (2,11). El tercero, hacer o cumplir con la ley del reino: “amar a tu prójimo como a ti mismo” (2,8, ver 1,25; 2,12). Es según esta ley, la de la libertad, que serán juzgados los hermanos de la comunidad (2,12). La ley tiene otra motivación fundamental: la misericordia (2,13; 3,17).

A modo de conclusión

La inversión que propone Santiago en el plano de los sistemas simbólicos se puede sintetizar finalmente en una nueva concepción antropológica (la salvación del ser humano). Es la persona vista como *teleios*, o sea, como un ser completo o integral (alma y cuerpo; individuo y comunidad; inmanencia y trascendencia), con necesidades corporales (vestido, alimento, salario, salud, reconocimiento, dignidad), el centro de la ley y, por consiguiente, la instancia última ética, social y teológicamente hablando donde se verifica la fe. Para que esto sea posible es necesario un nuevo orden social y simbólico realmente incluyente y justo.

Al igual que en la carta de Santiago, hoy también se nos propone una inversión de los órdenes sociales y simbólicos dominantes que amenazan la vida humana (*psiqué*). En este contexto, la reivindicación (como exigencia y práctica) de una vida plena (en el sentido de *zoé*) y, por tanto, la exigencia de satisfacer las necesidades de los cuerpos concretos, de modo especial de los más amenazados por la estra-

tegia de globalización neoliberal, se torna en el criterio donde se juega la credibilidad de nuestra fe y en la condición sin la cual no es posible recrear los órdenes sociales-simbólicos y las prácticas (la fe que obra por el amor) que nos dieron originariamente nuestra identidad como seguidores de Jesús. Como iglesias y como cristianos estamos enfrentados a este desafío. Estamos seguros que cuando la persona vuelva a ser el centro de nuestras comunidades, muchos de los problemas y prácticas eclesiales tendrán que cambiar en favor de unas relaciones humanas más justas. Para hacerlo, es necesario recrear una nueva antropología donde la persona sea vista como una unidad intrasubjetiva, relacionada de manera indisoluble con sus hermanos y hermanas, con la naturaleza y con Dios.

Francisco Reyes Archila

Calle 61 No. 75 A-45

Santafé de Bogotá (9) D. C.

Colombia

CODICIA, RESISTENCIA Y PROYECTO ALTERNATIVO

Un acercamiento socio-ligüístico y actualizante a la carta de Santiago

Resumen

El presente artículo es un acercamiento a los temas de la codicia y la resistencia en la carta de Santiago, que tiene como base la reflexión hecha por una comunidad cristiana de República Dominicana. El autor ha puesto por escrito las reflexiones que han salido de una comunidad cristiana que tiene los ojos y los oídos abiertos para ver, con ojos creyentes y compasivos, la realidad de su pueblo y escuchar los gritos de su gente oprimida.

Después de un análisis exegético del texto de la carta de Santiago nos fijamos en el ambiente socio-político en el que surgió la carta (pre-texto). A continuación estudiamos el con-texto comunitario de la comunidad de Santiago. Al comparar la realidad de ayer con la de hoy, y al comparar las convicciones y valores que refleja la comunidad que está detrás del texto con los de nuestra comunidad, encontramos luz y orientaciones para nuestra praxis creyente de hoy, que busca globalizar la cultura de la solidaridad en medio del sistema neoliberal excluyente.

Abstract

The present article is an analysis of the greed and resistance in the letter of St. James which is based on the reflection made by a christian community in the Dominican Republic. The autor has written down the reflections from a community which has its eyes and ears open in order to see with the reality of faith and compassion, the situation of their people and to hear the cries of their oppressed people.

After an exegetical analysis of the text of St. James letter, we looked at the social-political environment from which the letter arose. Then we studied the communitarian context of the community of St. James. Comparing the reality of yesterday with that of today, and comparing the convictions and values which are behind the text, with those of our community, we find enlightenment and orientation for our faith practice of today, which seeks to globalize the culture of solidarity, in the midst of the exclusive neoliberal system.

Como miembro de una comunidad cristiana dominicana y caribeña me acerco al texto bíblico para buscar una luz para la praxis pastoral y creyente. En mi condición de pastor de una pequeña porción del Pueblo de Dios peregrino, comunidad de hombres y mujeres marginados/as, que sufren el peso de una sociedad institucio-

nalmente injusta y de un sistema neo-liberal que los/as excluye, me pongo junto con ellos/as a la escucha de la Palabra salvadora y liberadora del Dios que camina con su pueblo.

Quiero seguir caminando con estas mujeres y estos hombres marginados/as. En nuestro camino ocupan un lugar prioritario la meditación y la actualización de la Palabra de Dios. Por eso juntos, y guiados/as por el Espíritu de Dios, hemos leído la carta de Santiago. Nuestro análisis se ha convertido en un artículo que hemos escrito con la intención de compartir nuestra reflexión y nuestras vivencias de fe con otras comunidades cristianas de Latinoamérica y el Caribe.

Como comunidad de fe queremos tener un oído abierto para escuchar lo que Dios nos dice por medio de la realidad que vivimos y el otro para escuchar la Palabra de Dios a través del texto bíblico.

La Palabra de Dios leída desde la vida de nuestra comunidad, se convierte en una brújula que señala el camino y en fuente de resistencia que nos ayuda a soportar la dureza de la vida, a no perder la alegría y a atrevernos a soñar en la necesidad y en la posibilidad de ir colaborando, desde nuestra praxis liberadora y solidaria, con la construcción de un proyecto alternativo de sociedad, como expresión de nuestro compromiso con el Proyecto de Dios. Creemos en la posibilidad de ir construyendo “los cielos nuevos y la tierra nueva en los que habite la justicia” (2 Pe. 3,13).

Seguiremos el método preferido usado en nuestro acercamiento a la Palabra de Dios. Desde nuestra realidad de marginación nos acercamos al texto de la carta de Santiago trayendo nuestra realidad vital y teniendo en cuenta tres palabras significativas: codicia, resistencia y proyecto (alternativo). Luego intentaremos acercarnos a la realidad socio-política y cultural que refleja la carta; analizaremos, además, las características comunitarias y las convicciones profundas de la comunidad que escribe. Finalmente, intentaremos actualizar el mensaje para el día de hoy¹.

1. Un acercamiento al texto de la carta de Santiago

Nos acercamos al texto haciendo énfasis en el análisis socio-lingüístico². Destacaremos aquellos temas que están directamente relacionadas con nuestras palabras claves: codicia, resistencia y proyectos alternativos.

1.1. Resistir en medio de las pruebas

La carta comienza invitando a vivir con alegría, aun en medio de las pruebas (*peirasmoi*) (1,2). El/la creyente, por tanto, debe tomar conciencia de que las dificultades asumidas por la causa del Proyecto alternativo de Dios nos ofrecen la posibilidad de fortalecer nuestra fe.

El/la profeta, en su condición de persona comprometida con la causa de Dios y de los/s hermanos/as más empobrecidos/as y débiles debe vivir con alegría aun en medio de las pruebas y las persecuciones. Así lo había querido Jesús, cuando propuso un estilo de vida diferente a sus discípulos/as (cf. Mt. 5,12). Esa alegría, muestra-

¹ Cf. Elsa Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*. San José, DEI, 1985.

² Cf. *La Carta de Santiago. Lectura socio-lingüística*. Estella, Ed. Verbo Divino, 1989.

da por los/as seguidores/as del carpintero de Nazaret, se convertirá en un testimonio creíble para tantas personas que, por miedo al conflicto y a las dificultades, no asumen un compromiso con la causa de los/as más débiles.

Santiago, y su comunidad de fe, desafían la opinión tradicional según la cual Dios probaba a sus fieles, y en ocasiones los metía en la tentación³, para asegurar si en verdad querían permanecer como discípulos/as suyos. Santiago parece compartir la opinión de Pablo, conforme a la cual las pruebas y tentaciones que nos vienen no son superiores a nuestras fuerzas, simplemente porque Dios no lo permite. Su presencia en medio de nuestro camino de fe y solidaridad nos da la certeza de que podremos superar las pruebas, porque “con la tentación nos dará el modo de poder resistir con éxito” (1 Co. 10,13).

Una fe probada en el sufrimiento produce la paciencia (1,3). Sin embargo, no se trata de asumir una actitud pasiva o estoica; más bien se trata de la actitud fundamental que necesita el/la creyente para vivir con coherencia y dignidad. Por otro lado, en medio de la resistencia es necesario realizar acciones concretas que expresen nuestro compromiso con la causa de la justicia. De nada valdría la resistencia, la paciencia en el sufrimiento, si no es para producir los frutos del amor solidario que van gestando una sociedad alternativa y que van haciendo la realización del Proyecto de Dios en medio de la sociedad en la que se vive.

El/la creyente debe conocer el origen de la prueba y la tentación. Es de dentro de nosotros/as mismos/as de donde nace la codicia y el deseo de dominar a los/as hermanos/as. Formamos parte de una humanidad herida por el pecado. Por eso, cuando no se vive en actitud de continua resistencia nos dejamos llevar por nuestras propias pasiones; pero eso solamente nos conduce a la muerte y a la vida sin sentido.

1.2. El compromiso con el proyecto de vida

A lo largo de toda la carta de Santiago está presente la necesidad de construir el Proyecto de Dios como Proyecto de vida. Los/as que sepan resistir recibirán como recompensa la “corona de la vida” que Dios ha prometido a los que lo aman” (1,12). Únicamente una vida vivida en el amor a Dios y a los/as hermanos/as, recibirá el premio de la vida eterna.

Quienes son discípulos/as tienen que librar una batalla contra el pecado y el egoísmo que está dentro de cada uno/a y también contra la injusticia institucionalizada de la sociedad neo-liberal. Es el único camino para vencer el pecado que trae la muerte y convertirnos en defensores/as comprometidos/as con la vida.

³ Téngase en cuenta la frase del Padrenuestro que hace referencia a la prueba, a la tentación. De hecho, cuando rezamos la oración que Jesús enseñó a sus discípulos/as decimos en nuestra lengua: “no nos dejes caer en la tentación”. No obstante, en el texto griego original, transmitido por Mateo (6,13) y Lucas (11,4) se dice: “no comiences a llevarnos a la tentación” (*kai me eisnegkes emas eis peirasmōn*). El verbo utilizado —*eisphero*— está en la forma verbal griega del aoristo ingresivo y significa comenzar a llevar, introducir. Esto quiere decir que, según la mentalidad de los que escribieron la fuente Q, original que utilizarían Mateo y Lucas, Dios no solamente probaba a sus seguidores/as, sino que los llevaba a la tentación para comprobar su fidelidad. Naturalmente, creemos que la postura de Jesús de Nazaret con relación a este tema estaría mejor expresada en la afirmación de Santiago, de acuerdo con la cual Dios no prueba a nadie, sino que cada uno/a es probado/a por el mal que lleva dentro (St. 1,13).

El ejercicio cotidiano por resistir al mal, debe ir acompañado de la escucha dócil de la Palabra de Dios, que es como una semilla que se siembra en nuestros corazones y que está llamada a producir frutos de amor, frutos de vida para vivir de acuerdo con la “ley de la libertad” que se concretiza en la vivencia cotidiana del mandamiento nuevo del amor a Dios y a los/as hermanos/as (2,8).

La vida feliz, la que tiene un verdadero sentido, es aquella en la que la Palabra de Dios ha encontrado una acogida adecuada y se ha convertido en motor generador de proyectos de solidaridad en defensa de los/as débiles y los/as humildes (1,25).

Es significativo que cuando Santiago se refiere a los mandamientos de Dios haga referencia explícita a aquellos que prohíben el adulterio y el asesinato (2,11). En definitiva el adulterio puede contribuir a romper la relación de amor entre dos personas que se han jurado mutuo amor. Es una forma de matar al/a la otro/a poco a poco. Defender la vida es entonces comprometerse a mantener una relación personal de amor y respeto con la mujer amada o con el hombre amado.

El pecado que está en nuestro interior, y en la sociedad en que vivimos, se convierte en fuente de muerte y de atropello hacia los/as más débiles. Al denunciar la actitud de aquellos/as que se hacen pasar como cristianos/as pero que realmente no lo son, Santiago les acusa de imitar las actitudes de los/as ricos de la sociedad, los que manifiestan una codicia desmedida, envidia y un deseo ilimitado de conseguir bienes para derrocharlos en placeres. Y para lograr sus objetivos llegan incluso a quitarle la vida a los hermanos y hermanas (4,3).

El compromiso con el Proyecto de vida exige, por un lado, resistir a la tendencia a juzgar a los/as hermanos/as, por el simple hecho de que el único que puede juzgar es Dios (4,12), y por otro lado, el ayudar a los/as hermanos/as a convertirse, a volver al camino de Dios; de esta manera ayuda al/a la hermano/a desviado/a, salva su alma de la muerte y del pecado (5,20).

El/la creyente debe estar consciente que su lucha es contra el diablo y sus seguidores/as, contra el egoísmo y la injusticia mantenida por la mayor parte de los/as que tienen poder en este mundo (Ef. 6,10-13). Por eso se le pide saber resistir al diablo y acercarse a Dios que es quien da las fuerzas para mantener la actitud de resistencia activa (4,7).

1.3. La necesidad de controlar la lengua

Santiago, en su carta, muestra su convicción de que la actitud de resistencia no solamente ha de mantenerse con relación a situaciones y a factores externos a la persona, sino, y sobre todo, a aquello que está en el interior. Por eso habla de controlar las propias pasiones (*edonai*) (4,2)⁴.

Siendo consciente de la importancia de controlar la lengua (*glossa*) y el deseo de juzgar a los/as demás, el autor invita a sus lectores/as a que “cada uno/a sea diligente para escuchar, tardo para hablar y tardo para la ira” (1,19). Y la razón que fundamenta tal afirmación es que la “ira del hombre —y de la mujer— no hacen realidad la justicia (*dikaio syne*) de Dios” (1,20).

⁴ Jesús había dicho que es de dentro del corazón de donde sale la maldad, la injusticia y la opresión (cf. Mc. 7,20-23).

Una de las exigencias fundamentales que debe ponerse la persona que se crea religiosa es poner freno a su lengua; de otra manera puede hablar más de lo necesario y expresar cosas que realmente no han sido pensadas ni valoradas de forma adecuada. Y como dice Santiago, “puede engañar su propio corazón” (1,26)⁵. De hecho, la persona que no frena su lengua y se deja llevar por ella ofende a los/as demás y puede crear conflictos innecesarios.

Santiago retoma un tema clásico entre los moralistas griegos, aquel de controlar el cuerpo, lo que significaba controlar las propias pasiones. Pues bien, para el autor de la carta que comentamos el control del cuerpo exige necesariamente el control de la lengua. Para ilustrar sus afirmaciones el autor usa el ejemplo de los caballos que se dominan con el freno que se pone en la boca o aquel de los barcos que son manejados por el piloto con un pequeño timón (3,3-4).

La lengua es como un fuego que puede encender y desencadenar toda clase de males; de hecho “está llena de veneno mortífero” (3,8). Con ella, en ocasiones, maldecimos a las personas hechas a imagen de Dios (3,9).

Podemos afirmar que Santiago exagera un poco el papel desempeñado por la lengua y lo considera, en general, de forma negativa, aunque admite que en ocasiones sirve para bendecir a Dios (3,9-10). No obstante, su preocupación ha de entenderse en la línea de la llamada a la perfección y a dar los frutos que debemos dar. De hecho, el Maestro Jesús había dicho que por nuestros frutos nos conocerían (Mt. 7,16).

Haciendo la pregunta de si de una misma fuente puede salir agua dulce y amarga, o si la higuera puede producir aceitunas —en nuestra cultura nos preguntaríamos si la planta de naranjas puede producir mangos— el autor hace un llamado a ser coherentes y a dar los frutos de amor y justicia que Dios y los/as hermanos/as esperan de nosotros/as.

Debemos resistirnos a la tendencia de hablar mal de los/as hermanos/as y a considerarnos con el derecho de convertirnos en legisladores y jueces de los/as demás (cf. Mt. 7,1-2), y es que hay un solo legislador, Dios, que es el único que juzga con total equidad y justicia.

2. La situación socio-cultural que refleja la carta de Santiago

Desde el inicio de su carta el autor habla de pobres (*ptojois*) y ricos (*plousios*). Al humilde (*tapeinos*) se le llama hermano/a (1,9) y es invitado a gloriarse. Del rico se dice que será como hierba del campo, que se marchita y pasa (1,10-11). Los/as enriquecidos/as, cegados/as por el deseo de adquirir cada vez más bienes, no toman conciencia de lo pasajera que es la vida. De éstos/as, además, se destaca su arrogancia: “Ustedes hacen alarde de sus proyectos; esa confianza orgullosa es mala” (4,16).

Los ricos son definidos como opresores y como gente que manipula la justicia para ponerla al servicio de sus intereses, y esto perjudica a los/as más pobres (2,6). Los ricos llegan al extremo de condenar a muerte a los justos (5,6). De esta

⁵ Téngase en cuenta que en la concepción antropológica del judaísmo, el corazón es el lugar del pensamiento, de la razón.

manera, cuando se oprime al pobre, se blasfema el Nombre de Jesús, porque él se identifica con la causa del más desvalido/a y pisoteado/a (Mt. 25,40.45).

Sabemos que en el tiempo en el que se escribió la carta de Santiago el poder judicial estaba en manos de los que ocupaban un alto rango en la escala social. Lo normal era que, en las provincias del Imperio Romano, el gobernador fuese el juez supremo. Su nombramiento lo hacía el emperador. Todos los años debía recorrer la provincia y tenía una corte de justicia en las ciudades importantes. Podían sustituirlo algunos jueces delegados.

Los magistrados locales que administran la justicia tienen en cada sitio un derecho de jurisdicción ilimitada, según las tradiciones y costumbres de cada municipio. En muchos casos, el poder judicial era usurpado por un rico propietario que se apropiaba del derecho de inspección en las situaciones conflictivas de la ciudad, especialmente en las que estaban envueltos sus intereses personales. Así ocurría con los campesinos endeudados, quienes eran condenados con facilidad y sometidos a procesos no debidamente regulados. Encontramos un ejemplo de este tipo en la parábola del esclavo insolvente de Mt. 18,23-25.

Los ricos centran su interés en los negocios y en las ganancias que éstos dejan. Su dios es el dinero y el “libre” comercio, sin tener en cuenta al Dios verdadero (4,15). Ellos, por lo general, conocen la necesidad de ser solidarios y hacer el bien, pero no lo hacen. Por esto son definidos como pecadores (4,17).

Los ricos se dedican a acumular riquezas (3,4); de hecho, hasta el oro y la plata que han acumulado están llenos de moho por falta de uso. Viven una vida llena de placeres (5,5) y mientras acumulan el dinero no pagan el salario a los obreros que trabajan en el campo (5,4)⁶. Mientras unos/as acumulan, otros/as no tienen lo necesario para subsistir, porque ni siquiera reciben el injusto salario que el patrón tendría que pagar en el tiempo debido.

3. El con-texto comunitario de la carta de Santiago

Nos detenemos ahora a analizar el contexto comunitario en el que se escribió la carta de Santiago y sus destinatarios concretos. Hacemos diferencia entre la comunidad que escribe —la de Santiago— y las comunidades a las cuales se escribiría la carta.

La carta de Santiago tiene unos destinatarios explícitos y otros implícitos. De hecho él se dirige a “las doce tribus de la Dispersión” (1,1). Sin embargo la carta no estaría dirigida a todos los judíos que vivían en la diáspora, sino más bien a los/as cristianos/as de origen judío dispersos en el mundo greco-romano.

El texto de la carta que comentamos evoca masivamente las diferencias entre ricos y pobres. No obstante no se dice de modo explícito si este desnivel afecta o no a la comunidad —o a las comunidades— destinataria del escrito. En 2,1-4 se habla de las diferentes formas de tratar a un pobre y a un rico que entrarían en la asamblea. En 2,6 se habla del conjunto de los/as destinatarios/as, en bloque, a la vez del lado de los que privan al pobre de su dignidad y como oprimidos por los ricos.

⁶ Cf. Paulo Nogueira, “O grito do salário. Conflito no mundo do trabalho em Tiago 4,13—5,6”, en *Estudos Bíblicos* No. 44 (1994), págs. 77-86.

Las preocupaciones que aparecen expresadas en el texto no parece que sean más que una confesión disimulada: dentro de las mismas comunidades cristianas estas tensiones sociales crean conflictos tan vivos que resultan inconfesables, hasta llegar a la ruptura. Dentro de las mismas comunidades están aquellas personas que privan al pobre de su dignidad y también los/as que son oprimidos/as por los ricos.

Nos parece importante analizar ahora las principales convicciones que expresa en su carta la comunidad de Santiago, así como también el mensaje que quiso llegar a las comunidades cristianas destinatarias de su escrito y a todos/as los/as cristianos/as que posteriormente leerían dicho mensaje.

3.1. El Dios firme que escucha el clamor de los/as oprimidos/as

El Dios en el que cree la comunidad de Santiago es el Yavé del Exodo, el que escucha el clamor (*boe*) del pueblo que vive en medio de la opresión (Ex. 3,7). Por eso el autor indica que el grito de los obreros, a los que ni siquiera se les paga a tiempo el salario de miseria que los patrones de la sociedad han querido determinar, ha llegado hasta los oídos de Dios (5,4).

El Dios atento al grito de los obreros tiene un proyecto de salvación y mantiene su Palabra, porque en El “No hay cambio ni sombra de rotación” (1,17). Es un Dios que se mantiene firme en sus decisiones; que no comparte la postura de aquellos/as que son como las olas del mar, que son movidas por el viento y llevadas de una parte a la otra (1,6).

Los ricos, que en la actualidad se convierten en los protagonistas de la historia, deberán pagar por la injusticia que cometen en contra de los/as humildes, de los/as asalariados/as. Los que ahora son prepotentes, los que ahora ríen, llorarán amargamente por las desgracias que se les vienen encima (5,1). El Dios comprometido con un proyecto alternativo de sociedad, en el que los/as humildes y oprimidos/as son al mismo tiempo destinatarios/as y protagonistas, no se quedará de brazos cruzados. Tarde o temprano hará justicia y los/as que hoy se dedican a acumular riquezas, mientras tantos/as hermanos/as viven en la miseria, tendrán que oír su voz de juez acusador; el único que en verdad puede dictar sentencia de vida eterna o de condenación perpetua (4,12).

3.2. Comunidad que une fe y vida, palabra y praxis

Si aceptamos la hipótesis⁷ de que la carta de Santiago es un escrito tardío, posterior a la destrucción de Jerusalén, cuando se produce la ruptura definitiva entre judíos y cristianos, cuando el conflicto entre la comunidad de los/as seguidores de Jesús y los/as seguidores de los fariseos se hace más intenso⁸, podemos entender la insistencia de la carta en la necesidad de vivir una vida realmente religiosa que sepa unir fe y vida, convicción creyente y praxis de solidaridad.

La verdadera religión se define por la actitud que se tiene frente a los/as huérfanos/as y a las viudas; es decir, respecto a los/as últimos/as de la sociedad, los/as que

⁷ Cf. *La carta de Santiago...*, op. cit., pág. 6.

⁸ Cf. Sandro Gallazi, *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas. Introducción a una lectura militante de la Biblia*. Córdoba, 1996, págs. 127-132.

no suelen contar de cara a los/as que tienen poder y dinero (1,27). Conservarse incontaminado del mundo significa, para Santiago, renunciar a vivir conforme al estilo de vida de aquellos/as que acumulan riquezas (5,3) a costa de oprimir a los/as obreros/as, cuando ni siquiera les pagan el reducido salario por el duro trabajo realizado.

La comunidad de los/as seguidores/as de Jesús debe renunciar a vivir según los criterios de una sociedad que valora a las personas de acuerdo con las riquezas que posean. Por eso no debe discriminar al pobre, privilegiando al rico (2,1-6). Cuando esto ocurre se renuncia a vivir en conformidad con los criterios del Dios identificado con los humildes; de hecho, Dios ha escogido a los pobres/as, con arreglo a los criterios mundanos, para hacerlos ricos en la fe, protagonistas y herederos de su proyecto de vida alternativa (2,5).

Santiago denuncia la actitud de aquellos/as que se llaman creyentes, pero menosprecian a los/as pobres (2,6). Y ésta es una gran contradicción, porque solo aquellos/as que son guiados/as por la ley de libertad, por el mandamiento del amor solidario, solo aquellos/as que tienen compasión, los/as misericordiosos/as (los/as que sienten en el corazón la situación de los/as míseros/as de la tierra) pueden mostrarse como verdaderos/as seguidores/as del Jesús compasivo que demostró tener un corazón solidario de cara a los/as empobrecidos/as, los/as humildes y oprimidos/as sociales.

En medio de una polémica sobre lo que significa en realidad tener fe, la comunidad de Santiago opta por identificarse con aquellas personas que creen que la fe (*pistis*) sin obras (*erga*) está muerta; pues solamente se puede demostrar la fe que uno tiene con acciones concretas de amor solidario.

La comunidad de Santiago entiende la fe como experiencia comprometida con la defensa de la vida. De tal modo que la fe que no produce frutos de amor, justicia y solidaridad, no existe, no es fe; está muerta (2,17-26). Y es que el Proyecto de Dios exige un compromiso vital cimentado en unos determinados valores: “Frutos de justicia se siembra en la paz para los que procuran la paz” (3,18).

El error fundamental que puede cometer un/a cristiano/a es no hacer lo que debe por dejadez, miedo o cobardía. Quizás no haya pecado más grave ante Dios que los llamados pecados de omisión. Lo que se deja de hacer colabora con el mantenimiento de una sociedad injusta, que condena a la muerte prematura a millones de niños/as inocentes y de personas explotadas en el mundo del “libre comercio” que promueve el sistema neo-liberal.

La fe es don y compromiso que envuelve la fe del/de la creyente. Solo se puede demostrar que se ha acogido el don de la fe cuando se convierte en compromiso solidario con los/as hermanos/as más empobrecidos/as. Por eso el autor afirma de manera explícita: “El hombre —y la mujer— es justificado por las obras y no por la fe solamente” (2,24)⁹.

La comunidad de discípulos/as tiene el desafío de escuchar la Palabra de Dios con docilidad, desde las exigencias de su realidad, y convertirla en proyectos de solidaridad como el único camino para encontrar sentido a la vida, para encontrar la verdadera felicidad (1,22-25). Y las obras tienen que ver con la comida y con el vestido de los/as débiles; o sea, con las necesidades fundamentales de los/as más empobrecidos/as.

⁹ La postura de Santiago con referencia a la relación entre la fe y las obras no es inconciliable con la que sostiene Pablo en Rm. 3,19-31; 9,30-33; Gál. 2,15-16; 3,1-5.

3.3. La oración como elemento que refuerza la resistencia¹⁰

Para poder vivir de una forma adecuada, el/la creyente debe distinguirse por su sabiduría, por su capacidad de discernir en cada momento de la existencia lo que Dios pide. Y como la sabiduría es un don de Dios, es necesario saber pedirla a El (1,5) y hacerlo con fe, sin vacilar (cf. 1 Re. 3,9-11).

La oración debe estar en conexión con la voluntad de Dios y con su proyecto de vida plena para todos/as. Por eso Dios no escucha la oración de aquellos/as que se llaman creyentes y únicamente le piden que les conceda riquezas y propiedades con la intención de malgastarlas para satisfacer las propias pasiones (*edonai*) (4.3).

Cuando se quiere vivir con fidelidad al Proyecto de Dios entonces vienen las dificultades, los conflictos y el sufrimiento. En la hora del sufrimiento la oración se conviene en una fuerza que nos ayuda a mantenernos firmes, tal como lo hizo Jesús, el Maestro, en el huerto de Getsemaní, en uno de los momentos más difíciles de su vida (cf. Mc. 14,34-36).

La oración del/de la creyente debe ser asidua, debe acompañar cada momento, cada situación vital. Por ello, cuando en el corazón hay júbilo es necesario cantar salmos y cánticos alegres (5,13). Y cuando se esté enfermo es necesario contar con la oración de la comunidad cristiana; oración solidaria que reanima la vida, que devuelve la esperanza y es portadora de salvación.

La oración crea el clima necesario para hacer la intercesión de unos/as por los/as otros/as, para confesar mutuamente los pecados, para perdonar a los/as hermanos/as, como condición necesaria para ser perdonados/as por Dios.

La comunidad de Santiago está convencida de que la oración del justo tiene mucho valor, como sucedió con los grandes profetas Moisés y Elías (cf. Ex. 32,11; 1 Re. 17,21-24). Y es que la oración es diálogo confiado con el Dios liberador que sostienen aquellos/as que están comprometidos/as con la causa de la justicia. Para éstos/as, la oración se convierte en fuerza de resistencia creativa en la búsqueda de la voluntad de Dios, en la construcción de una sociedad alternativa, partiendo de los desafíos de la realidad en la que se vive.

4. Un intento de actualizar el mensaje de Santiago

Como comunidad de fe nos acercamos a la Biblia para buscar luz para el caminar cotidiano. La Palabra, leída desde la Vida, se convierte en fuente de resistencia. Esta resistencia forma parte de nuestra espiritualidad latinoamericana¹¹ y engendra actitudes que promueven un proyecto alternativo de sociedad.

Nos detenemos ahora a considerar algunos compromisos que, como comunidad cristiana, deberíamos asumir y que ayudarían a ir creando las bases sobre las cuales debe construirse una sociedad alternativa¹².

¹⁰ Cf. Marcelo de Barros Souza, "La oración fuerte del lamento y la resistencia del Pueblo de Dios", en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 57-70.

¹¹ Cf. Carmaña Navia V., *La carta de Santiago. Un camino de espiritualidad*. Bogotá, Ed. Indo-American Press Service, 1989.

¹² Cf. Jordi Corominas, "Mundialización y acción liberadora", en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*. Managua, Ed. Lascasiana, 1996, págs. 109-124.

4.1. Perder el miedo al conflicto

Para vivir con dignidad, desde nuestra condición de excluidos/as sociales, tenemos que tomar conciencia de que la creación de mejores condiciones de vida pasa necesariamente por el conflicto, por la confrontación, por la lucha por conseguir nuestros derechos.

En muchas ocasiones nuestros hombres y mujeres han sido reprimidos/as por los militares que, siendo, en su mayoría, miembros del pueblo empobrecido, están al servicio de los poderosos que defienden, a cualquier precio, el “libre” comercio y su proyecto neo-liberal¹³. Por otra parte, somos amantes de las luchas solidarias no violentas. No queremos responder con la misma violencia con la que nos tratan los/as defensores de los intereses de la minoría social enriquecida. Ellos/as, por lo general, se imponen por la fuerza y condenan a la muerte prematura a millones de niños/as.

Como existe una violencia estructural, necesitamos tomar conciencia de que nuestras luchas deben estar dirigidas a desarticular dicha violencia y no solamente a resolver el problema a nivel local, o nacional.

4.2. Mantener una cierta austeridad

Las personas que formamos parte de las comunidades cristianas del sur de nuestro país pertenecemos, en su mayoría, al grupo de los/as empobrecidos/as sociales. Sin embargo, corremos el riesgo de contaminarnos con la forma de vivir de la misma gente que nos oprime. De hecho, los dueños de los grandes negocios viven invitándonos, estimulándonos, por sus poderosos medios de comunicación (televisión, radio) a que consumamos más. Nos invitan a que nos endeudemos para de ese modo competir con el/la vecino/a que se compró tal electrodoméstico, aun cuando en nuestras casas haya necesidades más urgentes.

Rechazamos las condiciones de vida que nos han sido impuestas, pero al mismo tiempo creemos en la necesidad de una vida austera como condición indispensable para ser solidarios/as y generosos/as, para así poder compartir lo mucho que somos y lo poco que tenemos; al mismo tiempo que denunciemos, como comunidad de fe, que el lujo de unos pocos se convierte en un insulto a la miseria en la que viven tantos/as hermanos/as nuestros/as.

4.3. Hacer opción por el grupo solidario, por la comunidad inserta y comprometida

Los desafíos de la realidad en la que tenemos que subsistir son muchos y variados. Si intentamos afrontar la realidad solos/as difícilmente lograremos los objetivos que puedan crear mejores condiciones de vida para las mayorías empobrecidas. Por eso consideramos conveniente y necesario compartir la vida en espacios y colectivos de solidaridad, ya sean comunidades cristianas de base, grupos populares, organizaciones de mujeres, juntas de vecinos, organizaciones no gubernamentales...

¹³ Cf. Pablo Richard, “Crítica teológica a la globalización neoliberal”, en *Pasos* No. 71 (1997), págs. 31-35.

Como seguidores/as de Jesús de Nazaret valoramos el espacio de la comunidad cristiana como un lugar privilegiado para realizar un compromiso con la defensa de la vida. Al mismo tiempo, nos convertimos en memoria profética dentro de nuestras iglesias en la que muchos/as de sus miembros olvidan poner en práctica el mandamiento del amor solidario y se comportan igual que aquellos/as que en la sociedad solamente buscan su propio bienestar, poder y dinero, convirtiéndose en antitestimonio en medio de las comunidades en las que viven.

4.4. Descubrir el valor gratuito de la acción

El autor de la carta de Santiago ha afirmado varias veces que la fe sin obras está muerta. No obstante, así como la fe es un don gratuito, así debemos tener en cuenta la gratuidad de las acciones solidarias con las que estamos comprometidos/as.

Muchas veces nos preguntamos: ¿Estamos haciendo algo realmente eficaz? Nuestras luchas y nuestros esfuerzos, ¿realmente sirven para algo? En ocasiones tenemos la impresión de que los largos años de lucha por lograr mejores condiciones de vida no han dado el resultado esperado. A veces nos sentimos frustrados/as.

¡Cuánto tiempo parece que se pierde por conseguir un poco de democracia real en nuestro país! Lo que tenemos es una democracia de nombre, formal, en donde las mayorías empobrecidas no tienen mucha posibilidad de influir en las decisiones que podrían crear mejores condiciones de vida para todos/as.

Necesitamos tomar conciencia de que la praxis solidaria la hacemos dentro del contexto de nuestro compromiso con el Proyecto de Dios (Reino de Dios). Este está ya presente en nuestra historia; se está desarrollando en el esfuerzo cotidiano por ser coherentes con la fe que profesamos. Sin embargo, es solamente Dios el que hace producir lo que sembramos cuando él quiera (cf. 1Co. 3,6).

La gratuidad de la acción nos pide la capacidad de trabajar, de ser solidarios/as sin esperar ningún tipo de recompensa. La gratuidad de nuestras obras de amor solidario se convertirá en un testimonio creíble, en medio de una sociedad en la que muchas personas únicamente buscan el interés personal a cualquier precio.

4.5. Integrar la acción solidaria con la acción política

El compromiso con el Proyecto de Dios nos exige tomar muy en serio la necesidad de asumir un compromiso socio-político. En nuestras comunidades cristianas, como ocurre con muchas otras comunidades del continente, desarrollamos proyectos de economía solidaria, de salud alternativa; nos preocupamos también por la situación de los servicios públicos, puesto que vivimos al margen de la ciudad y los recursos del municipio local se quedan, por lo general, en el centro donde vive la gente que tiene más recursos económicos. Y estamos conscientes de que todo lo que hacemos en este sentido es conveniente y necesario.

¹⁴ No creemos que sea pura casualidad que en los billetes de Estados Unidos esté escrita la frase *In God we trust* ("En Dios confiamos"). Naturalmente, para muchas personas de la sociedad estadounidense y de nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas, su dios es el dinero.

Descubrimos como necesario seguir trabajando los procesos de concientización socio-política, a fin de que las personas tengan plena conciencia de los derechos que les corresponden. La persona que, por ejemplo, se beneficia de los servicios que ofrece nuestro dispensario médico parroquial, no debería desconocer que tiene derecho a que el Estado le ofrezca un servicio adecuado de salud, en donde haya médicos/as que atiendan a las personas como se lo merecen y en donde haya medicinas para curar las dolencias de las personas más empobrecidas.

Las acciones solidarias que desarrollamos se convierten en testimonio creíble, en medio de una sociedad estructuralmente injusta. Dichas acciones van acompañadas de nuestras luchas por participar en las decisiones que tienen que ver con la vida de las mayorías excluidas por los/as que tienen el poder económico-político.

4.6. Integrar la dimensión afectiva en la acción transformadora

La lucha por la supervivencia, por alimentar y educar a nuestros/as hijos/as, al igual que los trabajos comunitarios, nos agobian hasta perder en ocasiones la alegría y la ilusión de vivir. En este sentido somos conscientes de lo difícil que es encontrar un adecuado equilibrio entre la confianza en nosotros/as mismos/as, la aceptación misma de la vida y su disfrute con la acción transformadora.

La comunidad necesita tener momentos de encuentro y de celebración en los que se manifieste la alegría de vivir, en los que se comparta la amistad y los pequeños logros que vamos obteniendo en medio de la dureza del camino.

Descubrimos que es necesario dedicar tiempo para compartir con los/as amigos/as las dificultades, los problemas, pero igualmente las ilusiones. En este sentido, las celebraciones comunitarias son un momento adecuado para alimentar el espíritu y fortalecer nuestra “terca” esperanza.

Insertos/as en la lucha diaria por la sobrevivencia nos podemos convertir en máquinas. Nos despersonalizamos. Por eso descubrimos como necesario saber disfrutar los pequeños placeres: compartir el alimento en familia, escuchar una canción que nos agrada, compartir un baño en el Mar Caribe, dar un paseo por la montaña.

Intentamos incluir nuestras relaciones afectivas a nivel de pareja dentro de nuestros proyectos de solidaridad; estamos conscientes de que el amor que compartimos con la persona amada se convierte en fuente de felicidad y de resistencia que nos ayuda a enfrentar cada día la dureza de la vida.

4.7. Conservar la memoria histórica

Creemos que la resistencia, como actitud vital, se hace muy difícil de mantener para aquellas personas que no tienen memoria histórica, para quien no tiene una identidad definida por no haber asumido conscientemente la realidad en la que vive en su dimensión personal y comunitaria.

Los/as que quieren globalizar el proyecto neo-liberal intentan darnos anestésicos por medio de sus poderosos medios de comunicación, sobre todo la televisión y la radio; quieren imponer a todos/as la forma estadounidense de vivir y entender la vida (*the american way of life*). Para ello hacen todo lo posible por imponer la cultura dominante —la de los países del Norte— produciéndose un choque cultural que desvaloriza la cultura de los/as débiles y los/as pequeños/as de la tierra.

Estamos convencidos/as de que solo desde nuestra identidad afro-caribeña y latinoamericana podemos enfrentarnos con dignidad ante aquellos/as que quieren dominarnos, precisamente tentándonos para que abandonemos nuestros valores de solidaridad, honestidad, acogida, fraternidad y servicio, para poner en el centro de nuestros intereses al lucro, al dios dólar¹⁴ y vivir conforme a los valores de los Estados Unidos de América, una sociedad con muchos síntomas de enfermedad social, donde uno de los principales productos de exportación son las armas para destruir vidas y uno de los principales productos de importación son las drogas que necesitan para subsistir al menos el 6% de la población estadounidense.

4.8. Mirar y analizar la realidad con ojos compasivos

Uno de los elementos fundamentales de nuestra praxis comunitaria es el continuo análisis de la realidad. Sin embargo, nuestro acercamiento a la realidad no es como el de los científicos sociales o el de los políticos partidistas. Nos acercamos a ella con ojos creyentes; que intentan ver lo que acontece con los ojos de Dios y queremos tener, como El, un corazón compasivo y misericordioso (que esté atento a la situación del *miser*, del pobre).

La realidad se convierte en el lugar privilegiado desde donde Dios nos habla, desde donde El nos compromete con la transformación de las relaciones humanas, para dar nuestro aporte en la construcción de una sociedad alternativa¹⁵.

Somos conscientes de cómo los/as que tienen el poder económico-político quieren imponernos su forma de ver la realidad; e incluso nos engañan creyéndonos niños/as ingenuos/as, que no conocen a profundidad lo que pasa alrededor de ellos/as.

Para nosotros/as es de vital importancia realizar periódicos análisis de la realidad, para tomar conciencia de lo que sucede, para denunciar la trama de los/as opresores/as y descubrir los rayos de luces que se hacen presentes en medio de tanta oscuridad.

Queremos enfrentarnos con responsabilidad a la realidad. No queremos ser como aquellas personas que viven encerradas en su pequeño mundo, preocupadas únicamente por sus intereses personales y/o los de su familia. No queremos compartir la actitud de muchas personas de las comunidades en las que vivimos que ante la dureza de la realidad se refugian en los vicios, en las drogas, en el alcohol. Queremos, por el contrario, vivir con los ojos atentos, con los oídos abiertos, con el corazón compasivo y con una voluntad decidida a caminar por los senderos de la vida solidaria.

4.9. Luchar por construir la democracia participativa y económica incluyente

Nuestras comunidades cristianas forman parte del grupo social que ha sido excluido de las principales decisiones que tienen que ver con su realidad vital. No-

¹⁵ Cf. José M. Vigil, "Seguir a Jesús bajo el imperio neoliberal en América Latina", en *Globalización, neoliberalismo y resistencia, op. cit.*, págs. 179-199.

sotros/as solo contamos para los/as políticos partidistas en tiempos de elecciones, cuando éstos/as quieren conseguir nuestro voto. Cuando pasa el período de elecciones ni siquiera se acercan por nuestros barrios marginados y comunidades rurales empobrecidas. Como repite nuestro amigo, el viejo Antonio, un hombre lleno de sabiduría popular:

Los políticos cuentan con nosotros/as los/as pobres para conseguir el poder y con los ricos y los guardias para mantenerlo.

No es cierto lo que nos dicen, que los/as pobres y excluidos/as sociales no estamos preparados/as para vivir la democracia; quienes realmente no están preparados/as son, por lo general, nuestros/as políticos/as para permitir la participación de la mayoría que ayude a pasar de una democracia representativa, formal, a otra de tipo participativo y democrático.

Hasta ahora nuestras élites han entendido la democracia como el poder de decisión de unos pocos, ligados a los intereses de los sectores más enriquecidos de la sociedad, para imponer sus reglas de juego a las mayorías, haciéndose indiferentes a su situación de pobreza y de miseria. Y creemos que mientras haya una miseria que contrasta con la abundancia y el lujo de unos pocos, no podemos hablar de real democracia.

Como comunidad de fe comprometida con la defensa de la vida, creemos en la democracia participativa y económica. Luchamos para que las organizaciones populares, las que realmente representan los intereses de las mayorías, tengan poder de decisión para lograr que los recursos económicos, que son de todos/as, estén distribuidos con equidad.

Desde nuestras comunidades luchamos por participar en el gobierno local, donde se toman las decisiones que influyen en nuestra vida cotidiana. Al mismo tiempo que somos defensores/as de la descentralización del Estado, con la convicción de que lo que se puede decidir a nivel local, no debe ser llevado a una instancia superior.

4.10. Construir un bloque popular planetario que globalice la solidaridad¹⁶

En medio de un mundo que globaliza la injusticia y el “libre” mercado, es necesario globalizar la esperanza y la solidaridad, como único camino que permitirá a los/as excluidos/as de nuestras comunidades vivir con dignidad.

Creemos que mientras la organización injusta de la sociedad se siga globalizando, es necesario pensar en la posibilidad de una alternativa de civilización que beneficie a las grandes mayorías empobrecidas. Esto supone un bloque latinoamericano y transnacional con el poder de la solidaridad que rompa las fronteras, como lo hace el neo-liberalismo para imponer sus reglas de juego. Es lo que el teólogo G. Girardi ha llamado un frente popular planetario que tenga como eje a todos/as los/as excluidos/as¹⁷.

¹⁶ Cf. Giulio Girardi, “Para una alternativa a la globalización cultural y educativa”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, op. cit., págs. 145-148.

¹⁷ Cf. Giulio Girardi, *Los excluidos. ¿Construirán la nueva historia?* Managua, Ed. Nicaragua, 1994, pág. 128.

La creación de este bloque transnacional exige que las personas de los países del Norte comprometidas con la causa de los pobres de la tierra, luchan para que en sus tierras se priorice la ética sobre los intereses económicos inmediatos. Al mismo tiempo, exige que en el Sur se organicen formas alternativas de sobrevivencia entre los/as excluidos/as.

En los países del Norte surgen grupos de solidaridad con los países del Sur que buscan concientizar a su gente y que se han convertido en críticos del sistema establecido. Crece el número de organizaciones no gubernamentales que apoyan proyectos de desarrollo comunitario en los diferentes países del Sur. En el Sur, por su parte, se están abriendo entre los excluidos algunos proyectos de solidaridad y diferentes alternativas: económicas, ecológicas, políticas, jurídicas, culturales, organizaciones continentales como el movimiento indígena, negro, popular, las organizaciones de mujeres...

Todos los miniproyectos de solidaridad¹⁸ que se están dando, tanto en los países del Norte como en los del Sur, necesitan coordinarse, articularse y convertirse en un gran frente planetario que vaya haciendo posible la globalización de la solidaridad y la creación de un mundo justo, hecho a medida humana, aunque estemos conscientes de que no se trata de una tarea fácil¹⁹.

4.11. Integrar la utopía²⁰

Por utopía entendemos algo que no tiene lugar aquí y ahora. En ese sentido muchas acciones humanas tienen un ingrediente utópico, en la medida que buscan algo que no se da en el momento (un proyecto, un amor, un viaje...).

Creemos en la utopía, en lo que todavía no se ha alcanzado, porque estamos conscientes de que el Proyecto de Dios se realiza tarde o temprano. Según la promesa de nuestro Dios, “esperamos cielos nuevos y tierra nueva donde habite la justicia” (2 Pe. 3,13).

Los/as defensores del proyecto neo-liberal quieren convencernos de que no hay otro camino que la globalización de la búsqueda individual del interés personal. Algunos de sus ideólogos hablan de que con el desarrollo de dicho proyecto se estaría dando el final de la historia, para hacernos creer que no tenemos nada más que buscar. Por eso se hace necesario reafirmar nuestra fe en la utopía. Como afirma R. H. Lugo:

Es tarea importante y urgente no dejar de alimentar el sueño de una sociedad nueva, donde la justicia y la igualdad campeen, donde todos tengamos derecho a ser felices y la oportunidad de ser hermanos. Negar esta utopía es matar toda posibilidad de resistencia. Anunciarla es, por el contrario, negar el fracaso del Reino y acicatear la esperanza constructiva de los/as cristianos/as. La confianza en que Jesús es el Señor de la historia y la conduce hacia la comunión final del Reino en plenitud, puede ayudar-

¹⁸ Cf. Aquiles Montoya, “Globalización y nueva economía popular”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, op. cit., págs. 25-41.

¹⁹ Cf. Alois Möller, “Angustia y esperanza. Hacia un modelo alternativo de desarrollo”, en *Pasos No. 73* (1997), págs. 11-25.

²⁰ Cf. Frei Betto, “Neoliberalismo. Nueva cara del capitalismo”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, op. cit., págs. 18s.

nos a superar las crisis que se derivan de esta nueva avanzada de la ideología conservadora y su aparente triunfo²¹.

Creemos firmemente que no es imposible que se pueda erradicar la miseria y el hambre en el mundo. La dificultad radica en la ausencia de una fuerza social solidaria unida que obligue a los potentes de la tierra a compartir con los/as miserables parte de los bienes que de modo injusto han conseguido.

Permitir la muerte de la utopía, sería renunciar a vivir en conformidad con la "ley perfecta de la libertad" de la que nos ha hablado Santiago en su carta²². Sería renunciar a buscar el sentido de la vida en el amor solidario, para convencernos, como lo defienden los propulsores del neoliberalismo, de que no tenemos posibilidad de organizar la sociedad de otra manera.

A modo de conclusión

La consigna fundamental para la hora histórica que vivimos es la resistencia ante nuestras propias pasiones que nos impulsan a establecer relaciones de dominio con los/as hermanos/as y ante el desarrollo del proyecto neo-liberal que impone su dictadura económica a los países del Sur empobrecido, provocando la muerte prematura de millones de personas. La resistencia se convierte así en un rasgo fundamental de nuestra espiritualidad latinoamericana y caribeña. No tenemos otra forma digna de vivir, sino es desde la resistencia ante la codicia y asumiendo el compromiso con la creación de un proyecto alternativo de sociedad en donde los/as excluidos/as sociales puedan vivir como seres humanos.

Esa resistencia cotidiana es encarnada sobre todo por las mujeres de nuestras comunidades²³. Ellas como nadie tienen que sufrir el peso de una sociedad estructuralmente injusta. Ellas están más en contacto con sus hijos e hijas y son originadoras de proyectos de solidaridad. Mientras la mayor parte de los hombres únicamente se preocupan por su propio bienestar y el de sus familias, ellas saben crear espacios alternativos de solidaridad y miniproyectos para la sobrevivencia.

Se nos pide ser fieles en el día a día²⁴. Con la fidelidad diaria vamos alimentando nuestra utopía. Nos convertimos en personas que, con el testimonio, cuestionan la forma injusta de la organización de la sociedad en la que vivimos y, al mismo tiempo, en referencia para aquellas personas que han perdido la esperanza de que existe la posibilidad de una vida alternativa, en justicia y solidaridad.

²¹ Raúl H. Lugo R., "La parénesis en las cartas no paulinas", en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 54s.

²² Cf. Elsa Tamez, "Cuando los hijos e hijas de la 'libre' nacen esclavos", en *Pasos* No. 74 (1997), págs. 1-6.

²³ Cf. Nancy Cardoso Pereira, "La profecía y lo cotidiano", en *RIBLA* No. 14 (1993), págs. 7-21; cf. también Adriana Méndez Peñate, "¿Una espiritualidad para la mujer?", en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 87-103.

²⁴ Cf. Pedro Casaldáliga y José M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*. Santo Domingo, Ed. MSC, 1993, págs. 269-273.

Bibliografía

Sobre Santiago

- Casaldáliga, P. y Vigil, J. M. *Espiritualidad de la liberación*. Santo Domingo, Ed. MSC, 1993.
- Finley, M. I. *La economía de la antigüedad*. Madrid, Ed. FCE, 1975.
- Gallazzi, S. *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas. Introducción a una lectura militante de la Biblia*. Córdoba, 1996.
- Giguere, P. A. *¿La fe sin obras? Epístola de Santiago*. Iquitos, Ed. CETA, 1992.
- Knock, O. *Carta de Santiago*. Barcelona, Ed. Herder, 1969.
- La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística*. Estella, Ed. Verbo Divino, 1989.
- Leipoldt, J. y Grundmann, W. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1973-1975, 2 vols.
- Maly, E. *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro*. Santander, Ed. Sal Terrae, 1966.
- Navia, C. *La carta de Santiago. Un camino de espiritualidad*. Bogotá, Ed. Indo-American Press Service, 1989.
- Nogueira, P. A. “O grito do salário. Conflito no mundo do trabalho em Tiago 4,13—5,6”, en *Estudos Bíblicos* No. 44 (1994), págs. 77-86.
- Pereira Cardoso, N. “La profecía y lo cotidiano”, en *RIBLA* No. 14 (1993), págs. 7-21.
- Rodríguez, R. H. “La parénesis en las cartas no paulinas”, en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 54-55.
- Souza M. de Barros. “La oración fuerte del lamento y de la resistencia del pueblo de Dios”, en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 57-70.
- Tamez, E. *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*. San José, DEI, 1985.
- Tamez, E. “Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana: un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago”, en *RIBLA* No. 1 (1988), págs. 59-66.
- Tamez, E. “Cuando los hijos e hijas de ‘la libre’ nacen esclavos”, en *Pasos* No. 74 (1997), págs. 1-6.
- Vélez, N. “Apostar a la vida. Santiago 2,14-26”, en *El Mensajero* No. 1225 (1992), págs. 106s.

Sobre los contextos

- Betto, F. “Neoliberalismo, nueva cara del capitalismo”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*. Managua, Ed. Lascasiana, 1996, págs. 18s.
- Corominas, J. “Mundialización y acción liberadora”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*. Managua, Ed. Lascasiana, 1996, págs. 109-124.
- Ezcurra, A. M., “Globalización, neoliberalismo y sociedad civil”, en *Pasos* No. 71 (1997), págs. 17-30.
- Girardi, G. “Para una alternativa a la globalización cultural y educativa”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*. Managua, Ed. Lascasiana, 1996, págs. 145-148.

- Girardi, G. *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?* Managua, Ed. Nicarao, 1994.
- Gómez, R. J. “Neoliberalismo y ética humanista”, en *Pasos* No. 75 (1998), págs. 24-30.
- Méndez, A. “¿Una espiritualidad para la mujer?”, en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 87-103.
- Möller, A. “Angustia y esperanza. Hacia un modelo alternativo de desarrollo”, en *Pasos* No. 73 (1997), págs. 11-25.
- Richard, P. “Crítica teológica a la globalización neoliberal”, en *Pasos* No. 71 (1997), págs. 31-35.
- Sung, J. M. *Neoliberalismo y pobreza*. San José, Ed. DEI, 1993.
- Vigil, J. M. “Seguir a Jesús bajo el imperio neoliberal”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*. Managua, Ed. Lascasiana, 1996, págs. 179-199.

Frank Pimentel

Apartado Postal 3A

Baní

República Dominicana

RICOS Y POBRES: RELACIONES CLIENTELARES EN LA CARTA DE SANTIAGO

Resumen

Este artículo presenta un estudio de las características más salientes de las formas de relación patrón/cliente en la cuenca mediterránea del siglo I, así como su articulación con el sistema valorativo honor/vergüenza. Aplica estos conceptos como ayudas para comprender la manera en que Santiago entiende las relaciones sociales y comunitarias, especialmente las relaciones entre ricos y pobres. La interpretación propuesta concluye que Santiago realiza una crítica a todo el sistema, por su función de encubrir y perpetuar las injusticias, y muestra su poder destructivo para la comunidad y el testimonio cristiano. Se sugiere que esta crítica mantiene actualidad para nuestra propia situación en América Latina.

Abstract

This article presents some of the most important features of the patron/client relationship in the First Century CE in the Mediterranean basin, as well as its connection with the honor/shame value system. These concepts are applied to perceive how James understands communal relationships, especially the relations between the rich and the poor. The proposed interpretation leads to the conclusion that James criticizes the system as a whole, because of its function concealing and perpetuating injustice, and points to its destructive power for the Christian community and witness. The suggestion is made that this critique is valid today for the Latin American situation.

1. Notas introductorias

Sin duda la relación entre los ricos y pobres y las fuertes expresiones de Santiago en torno de este tema conforman uno de los asuntos más estudiados de esta carta. Algunos, principalmente exégetas de los países nordatlánticos, lo hacen con el objeto de suavizar sus fuertes expresiones e interpretan a “los ricos” como los ricos injustos o avaros (suponiendo otros ricos justos) y a los pobres como los “piadosos que aman a Dios”, llegando a la conclusión de que hay ricos “pobres” -es decir, piadosos- y pobres “ricos”, esto es, avaros y ambiciosos. De esta manera, estas expresiones pierden su sentido económico y social y se vuelven factores de la subjetividad culturalmente situada. Otros, en cambio, como ocurre con la mayoría de los comentarios provenientes del Tercer Mundo -aunque también es justo reconocer algunos del Primer Mundo-, señalan la dimensión profética de este escrito, que ha sido

considerado como “el Amós del Nuevo Testamento”, por su fuerte crítica social y su énfasis en una religión práctica que hace de la justicia y del servicio a los/las pobres y débiles el eje de acción de la fe.

En su mayoría, los comentarios sobre el texto de Santiago trabajan en un horizonte que busca definir el ambiente literario del texto, su sentido interno y su ubicación dentro de la tradición bíblica, en algunos casos con referencias generales a la situación de los pobres en las comunidades cristianas del primer siglo. Algunos de estos comentarios realmente nos abren el texto para poder entender sus múltiples dimensiones. Es el caso, por ejemplo, del hermoso comentario de Elsa Tamez, el cual nos ayuda a mirar el texto de Santiago desde la mirada de la opresión, pero también desde el ángulo de la esperanza y desde la práctica de la fe¹. Nuestra intención en este artículo es integrar al análisis algunos datos más acerca de las formas en que funcionaba el sistema económico y social romano y su sistema valorativo, para poder meternos más íntimamente en la vida cotidiana de nuestros hermanos de aquellas primeras comunidades cristianas, y hacer de sus experiencias y enseñanzas orientaciones para nuestro propio compromiso de fe.

¿Cómo se inserta la Carta de Santiago en las condiciones sociales y culturales reales de las comunidades a las que se dirige? ¿Qué elementos y factores de ese entorno deben ser destacados para una mejor comprensión de su sentido y mensaje? Para responder a estas preguntas nos remontamos a la historia social del Imperio Romano. Las investigaciones que, en tiempos recientes, han recurrido a la antropología cultural para indagar la vida social de entonces, han puesto de relieve la importancia que tuvieron en la estructura político-social y económica del imperio las relaciones patrón-cliente. Si bien toda el área mediterránea compartía algún tipo de organización social basada en tales relaciones, este esquema alcanzó mayor desarrollo durante la época de la dominación romana. Esta forma de ordenar la vida social ha influido notablemente en todas las culturas latinas posteriores, y hasta hoy es posible percibir en los campos económico, político y social de nuestra actualidad cómo se siguen manifestando las prácticas clientelistas importadas en el proceso de colonización y en las sucesivas oleadas migratorias de los países latinos.

En el plano axiológico, este esquema estaba atado al sistema de valores que se organiza en torno de la tensión honor/vergüenza. Según la mayoría de los antropólogos y sociólogos que se han dedicado al estudio de la cultura de la cuenca mediterránea es imposible comprender el funcionamiento de las sociedades de esta región, tanto de antaño como actuales —con sus debidas variantes— si no se toma en cuenta cómo este sistema valorativo afecta las conductas sociales e individuales. Por otro lado, la forma de recibir el correspondiente honor o de ser avergonzado no es uniforme, sino que depende del género, de la ubicación en la estructura económica, el *status* social y familiar de cada persona. Efectivamente, para la mentalidad común dominante no es lo mismo ser un rico honorable que “pobre, *pero* honrado” (dando a entender, de modo sutil, que uno no puede esperar esto de un pobre). En esta mentalidad, el lugar del varón es la calle y el de la mujer, su casa: una cosa es un hombre honorable (un hombre público) y otra una mujer honorable (una señora de su casa); para honrar al padre es necesario ser un hijo honrado, haciendo depender la hon-

¹ E. Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*. San José, DEI, 1985.

ra de uno de las conductas del otro. Pero para avergonzar a cada una de estas personas basta con cambiarla de categoría: para enojar a un rico, basta tratarlo como a un pobre. Un “hombre muy casero” es considerado un mojigato, mientras que ser “una mujer pública” es insultante. Y un hijo díscolo o una hija independiente es “la deshonra de la familia” y avergüenza a su padre y a su madre, por más honestos que sean. Esta mentalidad, que subsiste en nuestros países en las ideologías conservadoras y aun en los sectores populares más influidos por la cultura latina, con sus rasgos de autoritarismo y machismo, era la ideología dominante y el sentido común con que se medían las conductas en la cuenca mediterránea del siglo I.

2. El sistema romano de patronazgo

El sistema de patronazgo fue, en realidad, el verdadero factor estructurante de la vida social que permitía mantener cierta coherencia en un imperio tan extenso y que contenía diversas realidades sociales y económicas. Más allá de la organización jurídica, el sistema impositivo y la función represiva y policial del Ejército, los sistemas de control social del Imperio se afirmaban sobre la red relacional organizada a partir del patronazgo. Este podía ser un patronazgo personal, como el de ciertos poderosos patronos sobre sus clientes más pobres, o el patronazgo institucional (benefactores) mediante el cual las organizaciones sociales, gremiales o asociaciones religiosas, entre otras, quedaban bajo la influencia de un patrón que las protegía jurídicamente y ayudaba a su sostén económico. El patronazgo también abarcaba las instituciones políticas, e incluso estados y naciones subalternos quedaban vinculados al poder de funcionarios de mayor nivel o del Emperador por este tipo de relaciones.

Básicamente el sistema de patronazgo aparece como una forma de intercambio. Un intercambio basado en la desigualdad de las partes. El polo más poderoso de esta relación, el patrón/benefactor, recibe del otro polo, sus clientes, distintos tipos de bienes, tanto materiales como simbólicos: los clientes apoyarán a su patrón en todos los hechos políticos y sociales, lo saludarán con reverencia y lo adularán cada vez que lo encuentren, formarán su séquito cada vez que haga apariciones públicas importantes y le dedicarán todas las formas posibles de honra. En muchos casos, en las relaciones personales, esto incluye obligaciones económicas: darle participación en los beneficios de sus negocios, parte de sus cosechas, servirle de forma gratuita en su oficio, según la condición del cliente. Esto era especialmente cierto en el caso de esclavos liberados por sus dueños, que seguían, sin embargo, sujetos de manera obligatoria a éstos en condición de clientes. Debían presentarse con regularidad ante sus patronos (las llamadas *salutatio* matinales) para informarles de sus actividades, darles participación en eventuales beneficios, ser obsequiosos y mostrar su disposición y reconocimiento. Y la misma relación se establecía, por ejemplo, entre un gremio de artesanos y un patricio al que convocaban como patrón o benefactor (*euergetes*), al que dedicaban una placa con una inscripción o incluso una estatua pública, por ejemplo, para destacarlo ante la opinión ciudadana. El prestigio social y aun la carrera política se aseguraban por medio de una clientela numerosa que publicaba los “beneficios” de su patrón y que mostraba ruidosamente su apoyo a la hora de distribuir los cargos públicos.

¿Cuál era, por su parte, la contraprestación que habría de brindar el patrón? Estos patronos eran llamados “benefactores”. Uno de los beneficios ciertos que traía un patrón importante era la protección política y jurídica. Un hombre pobre, libre o liberto, difícilmente obtenía una sentencia favorable en cualquier tipo de litigio si no estaba protegido por un poderoso patrón. Se esperaba, también, que el patrón ofreciera ciertas dádivas, como por ejemplo reunir a sus clientes en una cena fastuosa en la fecha de su cumpleaños, o una fiesta dedicada a celebrar la deidad protectora en el caso de un gremio, mostrando así su riqueza y generosidad. El patrón podría donar, asimismo, alguna estatua o templete de su dios a alguna asociación religiosa, o facilitarle un lugar de reunión. Muchas asociaciones buscaban este tipo de patronazgos para asegurarse protección legal, proyección social o un comfortable lugar de reunión. En el caso de los patronazgos cívicos, éstos correspondían a altos funcionarios del Imperio (o de la ciudad, según el caso) que usaban estos padrinazgos como parte de su estrategia de poder. En estos casos los beneficios patronales podían ser una obra pública, como el empedrado de una calle, o un reparto de alimentos entre los pobres, o juegos gladiatoriales gratuitos (pan y circo). Estas grandes donaciones cívicas tenían por lo general por objeto asegurarse honras especiales cada vez que el patrón/benefactor visitara la ciudad, aclamaciones e inscripciones que destacaran su obra, bustos y estatuas dedicados a su persona. Y, como es obvio, respaldo irrestricto a la hora de los comicios mediante los cuales se hacía el reparto de los cargos públicos.

La sociedad quedaba así claramente organizada según una estructura jerárquica. La forma más visible de esta jerarquía se configuraba en los órdenes (senatorial, ecuestre, decurional) que implicaban cierta fortuna en tierras cultivables, carrera militar o política, prestigio público. Solo quienes pertenecían a estos órdenes podían ocupar magistraturas públicas imperiales (senadores, caballeros) o de una ciudad (decuriones). Aun entre quienes carecían de los atributos para integrar alguno de los órdenes se establecían relaciones jerárquicas de subordinación basadas en riquezas, trayectoria, lugar social y hasta posición laboral (el patrón del taller frente a sus aprendices, un maestro frente a sus alumnos). Se esperaba que los subalternos respondieran a sus patronos con los honores correspondientes en todos los casos. También la oposición urbano/rural se acentuaba por esta práctica, dado que los patronos por lo normal se establecían en el ámbito urbano, desde donde dominaban y controlaban a sus clientes rurales. El esquema patrón/cliente se reproducía en todas las instancias de la vida social. Incluso en las comunidades judías de la diáspora se comprueba cómo se busca algún miembro especialmente prominente en cuanto a su figuración social o riqueza para nombrarlo presidente de la sinagoga local. Este, por su parte, donaba ornamentos, portales y a veces el mismo edificio de reunión en su condición de “benefactor”. En ocasiones el patrón de una sinagoga judía podía ser un gentil que por algún motivo buscaba congraciarse con la comunidad judía. El relato del Evangelio muestra esta práctica en la propia Galilea: un centurión dona el edificio de la sinagoga de Cafarnaún, por lo cual los ancianos de esa localidad se sienten obligados a pedirle a Jesús que lo trate con especial consideración y lo “honre” con un milagro de sanación sobre un siervo suyo (Lc 7,3-5).

Las asociaciones religiosas (*thiasos*, en griego, *collegia* en latín) reproducían en su interior este esquema: una cuidada jerarquía de sacerdocios, distribución de puestos en las reuniones, formas de participación en los rituales, mostraba en el or-

den simbólico una estructura jerárquica similar a las que tenían las entidades políticas y las relaciones económicas. Con ello se reforzaba ideológicamente este esquema y se fortalecía la hegemonía de los sectores dominantes. Este ordenamiento jerárquico y el intercambio de favores y reconocimiento que se establecía engendraba relaciones firmes, en algunos casos incluso formales. Así, la práctica clientelar se encontraba inscrita en un sistema valorativo que le daba vigencia y sentido más allá de las obligaciones legales o impuestas. Una persona poderosa era una persona honrada. Su honor se basaba, justamente, en su prestigio público. El reconocimiento externo establecía su lugar social. Por eso, situación económica y carrera política, origen aristocrático y prestigio social, iban de la mano. La polaridad valorativa honor-vergüenza exige que la preservación del propio honor sea la motivación fundamental en la regulación de las conductas sociales. Este honor es medido en términos de figuración y poder. No era tanto una virtud subjetiva como la actitud con la cual se afrontaba la relación social. Una persona es tanto más honorable (lo que también significa “honrada”) cuanto mayor es su consideración a los ojos de los demás, cuando logra cierto reconocimiento por otros de su mismo nivel social y cuanto mayor es la asimetría que establece con sus subordinados (poder). Esto conformaba el “sentido común” de la cultura dominante y ayudaba a reforzar el ordenamiento jerárquico.

Por el contrario, una persona era “deshonrada” cuando era tratada como si fuera de rango inferior. En ese caso se ponía en cuestión su honor, su prestigio, y era equivalente a un desafío que no podía quedar sin responder. La persona ofendida trataría de demostrar su poder como respuesta, para reparar el daño hecho a su honor. La vida social, de modo especial en las clases y estratos más altos, o en aquellos que creían tener posibilidades de acceder a los mismos, era una constante lucha por figurar, por mostrarse por encima de los demás en términos de prestigio, poder, riqueza, es decir, honor. Según el dicho latino (no por casualidad tiene ese origen) la mujer honesta (como el hombre rico-poderoso, prestigioso) no solamente debe serlo sino parecerlo. La apariencia es lo que en verdad cuenta y lo que constituye a un “hombre público”. Y ese reconocimiento debe ser exigido y defendido como parte del honor mismo. Ceder en ese punto equivale a admitir la propia deshonra. En cambio, quien quiere recibir más honras que las que le corresponden se ubica a sí mismo por encima del nivel de reconocimiento que le dan los demás y se vuelve vulnerable. Cuando no puede responder a las exigencias o desafíos del lugar que pretende, queda desairado y, por consiguiente, sufre deshonra y merma en su ubicación social. La crítica de Jesús a los fariseos (Mt. 23,5-12), o los consejos de no buscar los primeros lugares en los banquetes o ser compensados por las dádivas (Lc. 14,7-14), tienen también este trasfondo.

3. La cuestión del patronazgo en la relación ricos/pobres en Santiago

Mucho se ha discutido y se sigue discutiendo acerca de la ubicación geográfica, la fecha, el autor y la comunidad de referencia de la Carta de Santiago. No pretenderemos aquí entrar en todas las argumentaciones sobre estos temas. Creo, sí, que el marco general de la cultura y el sistema impuestos en todo el espacio del Imperio

tenía suficientes elementos comunes como para que estas observaciones resulten pertinentes más allá de los detalles particulares que puedan ubicar la carta algunos años más temprano o más tarde, en un sitio u otro del Imperio. En efecto, inclusive si optáramos por la hipótesis que ubica a Santiago como un texto temprano (circa 60) en Judea y/o Galilea, se debe considerar que las prácticas clientelares estaban suficientemente arraigadas también en ese ámbito, después de cuatrocientos años de presencia helenista y más de cien de gobierno romano. Esto es todavía más marcado si ubicamos la carta en un período más tardío y en las comunidades de la diáspora. Aun las comunidades que pretendían mantener cierta pureza judaica no podían evitar el contacto y las presiones de una sociedad envolvente dominada política y jurídicamente en su totalidad por las prácticas romanas. Más aún si consideramos que estas comunidades se encuentran en la dispersión (1,1), esto es, tratando de mantener sus prácticas de fe en un medio que se reconoce ajeno y quizás hasta hostil.

Si bien toda la Carta de Santiago muestra las señales de este trasfondo, sin duda el lugar específico donde podemos percibir la significación que tiene para la comprensión de su mensaje es el comienzo del capítulo 2. Al examinar la situación descrita en los versos iniciales, podremos ver cómo otros pasajes de la epístola son iluminados por la problemática que allí se plantea. Y ésta tiene que ver, justamente, con la tensión con una tendencia adaptativa a la sociedad circundante, y en esta especialmente hacia la práctica clientelar. El texto invita, en su primer versículo, a evitar establecer distinciones entre personas (nuestras biblias traducen “hacer distinción o acepción de personas”), sobre todo a no dejarse guiar por la apariencia, y mostrar así la actitud propia de la fe en Cristo Jesús. La palabra usada por Santiago (*proso-polempsia*) significa en una traducción textual “tomar por la máscara —el rostro”, o sea, considerar a una persona según su apariencia. Luego plantea una situación que aparece, si no real, al menos como muy posible, en los vv. 2-4:

Porque si en su sinagoga entra un hombre con anillo de oro y ropa brillante, y también entra un pobre con vestido gastado, y solo tratan con respeto al que lleva ropa brillante y le dicen: “Siéntese aquí en buen lugar”; y al pobre le dicen: “Quédate allí de pie” o “Siéntate aquí, bajo mi estrado”, ¿no hacen discriminación entre ustedes, y vienen a ser jueces con malos argumentos?

Muchos ven en esto la descripción de una situación que se dio en las congregaciones cuando comenzaron a integrarse creyentes con cierta riqueza. El rico que viene es un potencial converso, o un cristiano reciente que proviene de los estratos superiores de la sociedad y que por lo tanto es tratado con especial deferencia. El pasaje coincidiría con la crítica a los ricos que recorre todo el texto epistolar y señala la dificultad de ser a la vez rico y cristiano.

Sin embargo, un examen cuidadoso nos lleva a apreciar otros detalles que matizan esta interpretación más corriente. La palabra “rico” no aparece en este pasaje en el texto. Lo condenable no es la presencia de alguien con muestras visibles de riqueza, ni siquiera su expresa ostentación —lo que sí aparecerá en otros momentos en el discurso de Santiago—, sino una eventual actitud discriminatoria por parte de la congregación reunida; o más precisamente por sus dirigentes, ya que al pobre se lo invita a sentarse “bajo mi estrado”, indicando de manera indirecta que quien habla es quien preside desde la tarima o desde un asiento elevado. Uno tiende a leer la oposición “rico/pobre” por el señalamiento que se hace del que tiene vestido andra-

joso como “pobre”, más estrictamente aún, menesteroso. Pero me parece que el texto apunta en otra dirección.

Es interesante que la palabra para designar a la comunidad reunida aquí es *sinagoge*, lo que ha dado pie a pensar en un judeo cristianismo, o que Santiago escribe a cristianos que todavía se siguen reuniendo en la sinagoga judía en la diáspora. Algunos comentaristas consideran que la reunión aludida tiene una función judicial y que se trataría de resolver una demanda presentada por un judío adinerado que reclama deudas a otro judío pobre, por lo cual pide la intervención de la sinagoga, no como reunión cultural sino como autoridad de la comunidad. Aunque si no resultara efectivo este mecanismo, lo confrontará en el tribunal romano (v. 6)². En ese caso el trato discriminatorio estaría anticipando una sentencia en la línea de los poderes patronales. Si bien no creo que tengamos que pensar necesariamente en un escenario de la sinagoga convertida en asamblea judicial, sí se pueden apreciar otros elementos que traen a la mente esta metáfora.

Si bien el problema judicial está en el trasfondo, como lo muestra el v. 6, creo que se trata de otra cuestión. En efecto, la descripción del que entra con “anillo de oro y vestido brillante (o fino)” no es sin más la de alguien rico. Parece, más bien, designar a un magistrado de rango decurional o ecuestre. Estos eran los que llevaban anillo de oro (el sello para los documentos oficiales) y la toga blanca que distinguía su jerarquía. No se trata simplemente de que aparece un rico, sino que entra alguien que viene desde una posición de poder político. ¿Por qué se acercaría a la reunión de un grupo judeocristiano, integrado por gente humilde, un magistrado cívico, representante del poder romano? Es posible que fuera atraído por el mensaje, no obstante ésta no es necesariamente la única posibilidad, ni la más obvia. Más aún en la diáspora, si junto a la sinagoga reconocida de los judíos comienza a aparecer otra reunión, de un grupo disidente, compuesto en su mayor parte por pobres. Un grupo sospechoso y expuesto. Este magistrado puede estar buscando clientes para engrosar su prestigio, o mejor aún, averiguando de qué se trata esta reunión, con algo más que simple curiosidad religiosa.

Siendo este el caso, es posible pensar que a algunos dirigentes se les ocurre la posibilidad de aventar las sospechas y al mismo tiempo conseguir una protección jurídica y legal por medio de un patronazgo. Ya han experimentado lo que es ser arrastrado a juicio sin la debida protección. Ya han experimentado lo que es ser maltratado sin tener quién reclame en su nombre. Ahora aparece este funcionario a ver de qué se trata. ¡Bien! Es la oportunidad de conseguir, si no un buen creyente, al menos un buen “benefactor”, como lo tienen las otras sinagogas, las sinagogas oficiales judías. Esta reacción parece más sensata al explicar por qué se honra al que entra exhibiendo los atributos del poder.

Pero no solo esto, sino que la conducta opuesta resultaría lesiva para la comunidad: ¿qué pasaría si cuando entra un magistrado no se le da el trato y honor correspondiente a su jerarquía? Sin duda éste se sentiría afectado en su honra y procuraría mostrar con rigor su poder. Tratarlo igual que al pobre sería deshonrarlo públicamente, exponerlo y desafiarlo a que responda con todas las armas de su investidura.

² Todas las diversas posibilidades son analizadas por R. Wall, *The Community of the Wise*. Trinity Press, 1998. No nos detendremos aquí a estudiar cada una de ellas. La interpretación que ofrezco recoge algunas de estas propuestas, pero propone otra aproximación al texto.

ra. Quien preside es consciente de esto, dándole al magistrado el asiento preferencial que le corresponde, asegurándole el reconocimiento público ante la exhibición de sus atributos (el anillo de oro, la toga blanca) y ubicando luego al pobre dentro de la reunión en el lugar que le corresponde (bajo su tarima, exhibiendo su subordinación). De este modo muestra al visitante que esta comunidad no ignora las reglas de la sociedad en que vive y las cumple acabadamente. Sin embargo, el autor cuestiona esta respuesta “lógica y normal” para su entorno. Este argumento (también cálculo o cavilación, *dialogismos*) es malo e introduce criterios que los hacen discriminar de manera errónea entre ellos.

El verso siguiente va a recordarles un dato todavía más importante: el verdadero patrón de los que en este mundo son pobres, el verdadero protector y benefactor de los humildes, es Dios, quien además los ha declarado sus herederos. Quien deshonra a los pobres desafía al protector y patrón de los pobres. Y en esta concurrencia de poderes, ciertamente el de Dios es mayor. Pues el poder de los ricos es efímero y su apariencia pasa rápidamente (1,10-11). El poder de Dios, en cambio, quien sabe dar los mejores regalos y las dádivas perfectas a los suyos (1,16) no sufrirá merma alguna.

Estos mismos magistrados a los que ahora honran son los que, en su condición de ricos, someten a los miembros de la comunidad a la inequidad de los tribunales cívicos. Estos tribunales, que por otro lado funcionan bajo la advocación de las deidades cívicas, constituyen, por lo mismo, una blasfemia ante el único Dios verdadero. No solamente por la presencia de las estatuas de los dioses paganos, sino porque al desconocer los derechos del pobre se muestran enemigos del Dios que los protege. Incluso puede pensarse que hay una referencia a la maldición de Cristo que requería la sinagoga —y luego los tribunales romanos— como prueba de fidelidad.

Es interesante notar la estrecha relación entre estos versículos del capítulo 2 con la condena a los ricos en el capítulo 5. Se retoma el lenguaje basado en la metáfora judicial. Allí, junto a la advertencia a los ricos, se anticipa la imagen del juicio divino en un tono teñido de expectativa apocalíptica. Esta idea queda expresada por la presencia de testigos que presentan sus pruebas contra los ricos. Este texto resulta significativo y llamativo en varios sentidos. En primer lugar, de nuevo aparecen los mismos símbolos de la riqueza que en el capítulo 2: el oro y el vestido. Se trata de las mismas personas. Pero además, ante la corte celestial estas riquezas aparecen como testigos. Curiosamente, los primeros testigos en contra de los ricos son sus propias riquezas. El moho que corrompe su oro y plata, la podredumbre de sus vestidos, actuará como testigo y verdugo. Pero además testificará el jornal impago de los peones que han cosechado sus tierras. Y este clamor llega ante el tribunal divino. La alusión no es casual. Como hemos indicado, para acceder a las magistraturas era necesario poseer abundantes tierras laborables. Únicamente los terratenientes podían ser magistrados. Ahora se señala que estos terratenientes que se sientan en los tribunales cívicos son los mismos que no cumplen sus obligaciones hacia sus propios trabajadores. Como la sangre de Abel clamó a Dios desde la tierra (Gn. 4,10), los jornales impagos también claman, porque el jornal impago del obrero es su sangre derramada en tierra (aquí Santiago se acerca a la tradición sapiencial del Eclesiástico —Sir. 34,22 en la LXX; 34,26 en las traducciones—). La alusión al pecado del jornal impago corresponde a Deuteronomio 24,14-15:

No explotes al jornalero pobre y necesitado, tanto de entre tus hermanos como de entre los forasteros que están en tu tierra, en tus ciudades. En su día le darás su jornal. No se ponga el sol antes de que se lo des, pues él es pobre y lo espera para poder vivir. No sea que él clame a Jehovah contra ti, y en ti sea hallado pecado.

Similar es la ley en Levítico 19,13:

No oprimirás a tu prójimo, ni le robarás. El salario del jornalero no será retenido contigo en tu casa hasta la mañana siguiente.

Es notable que la continuación del mismo texto es el que ha iluminado la posición del capítulo 2, puesto que el texto de Levítico continúa en los vv. 14-15:

No maldecirás al sordo, ni pondrás tropiezo delante del ciego; sino que tendrás temor de tu Dios. Yo, el Señor. No harás injusticia en el juicio. No discriminarás al pobre, ni tratarás con deferencia al poderoso. Juzgarás a tu prójimo con justicia.

La referencia nos acerca asimismo al relato del Exodo, cuando Dios actúa a partir de escuchar el clamor de su pueblo oprimido al ver como son explotados por sus patrones (Ex. 3,9).

Estas referencias a la tradición bíblica, no obstante, deben considerarse en el nuevo contexto social que establecía el Imperio. Santiago hace una verdadera hermenéutica actualizadora que aúna las tradiciones legal, sapiencial y profética de Israel. Estas tradiciones tienen ahora que responder a una situación que ha sido modificada no solo por la dominación romana, sino también por el hecho de Cristo. Esta ley es leída ahora como Ley de la libertad (1,25; 2,12), centrada en el amor al prójimo (2,8, correspondiente a la misma tradición levítica, Lv. 19,18) y ejemplificada en el justo que ha sido muerto sin que ofreciera resistencia (5,6). Los ricos viven en sus placeres (5,5), placeres que han logrado despojando a los pobres de sus tierras. La presencia romana estaba produciendo una concentración de la tierra productiva en pocas manos. La práctica de la explotación esclavista del latifundio, en manos de colonos romanos o de aliados locales del poder imperial, se había instalado en todo el Imperio. Lo mismo ocurría en Galilea, profundizando las contradicciones que ya se habían planteado sobre el final del periodo hasmoneo, y en el sur de Siria, sitios posibles de esta carta³. Más aún si pensamos su localización en el Asia Menor o en tierras europeas. Esta práctica había resultado del despojo de las tierras campesinas, sea por la conquista y apropiación por vía militar, por los préstamos hipotecarios con intereses usureros o por el mecanismo del endeudamiento tributario. De esta forma, propietarios ausentes, residentes en la ciudad, han hecho del comercio del producto rural un mecanismo para su buen vivir (4,13), habiendo privado a los campesinos de sus tierras. Cuando éstos se ven obligados a emplearse a sus nuevos patrones, los privan también de su salario. El obrero no tiene cómo ofrecer resistencia. Los mismos terratenientes que le retienen el jornal se sentarán después en el *ágora* como magistrados para juzgar. Ha sido condenado y muerto de antemano. Esta condena a los ricos del final del libro no puede separarse, como lo hacen algunos autores, de la

³ C. Freeman Sleeper, *James*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville, Abingdon Press, 1998, págs. 125s.

crítica al mecanismo patronal que hallamos en el capítulo 2⁴. Los mismos que tienen el anillo de oro y el vestido brillante que los muestra como magistrados del Imperio, son los que acumulan riquezas injustas (oro que se enmohece, ropas que se pudren), que condenan a muerte a los justos. La referencia a los ricos que arrastran a los hermanos a los tribunales, en 2,6, y los ricos que hacen injusticia y dan muerte al justo en 5,6, son dos maneras de marcar el mismo pecado. Aquellos poderosos magistrados que algunos en la comunidad quisieran recibir como patrones, han demostrado su injusticia básica, su incapacidad de entender la fe en Jesucristo, la identidad del Mesías con los justos injusticiados, desconocen la formulación básica de la ley de la libertad y no temen la presencia del Dios protector de los pobres.

De esa manera, la carta de Santiago se afirma en una posición que confronta el sistema clientelar como uno de los mecanismos que producen y sostienen la injusticia que se identifica con la falta de fe. La acepción de personas que amenaza la unidad de la comunidad y los modos en que los ricos hacen acopio de los bienes que ostentan en su soberbia, son básicamente lo mismo. Las relaciones clientelares no hacen sino prolongar y propagar este pecado. Quien acepta e incorpora en sus prácticas comunitarias las relaciones de patronazgo o piensa asegurarse las ventajas de un benefactor poderoso, mina la fe que sostiene a la comunidad. Donde se establecen relaciones clientelares naufraga la ley de la libertad y el justo indefenso es condenado y muerto.

4. Observaciones complementarias

No podemos prolongarnos aquí en un análisis pormenorizado de toda la epístola, sin embargo señalaremos, a modo de inventario, algunas de las otras cuestiones en ella que pueden ser iluminadas por esta crítica a las relaciones clientelares. Entendemos que los textos examinados previamente se refieren de modo especial a las relaciones hacia afuera de la comunidad y que la exhortación de Santiago apunta a evitar quedar sometidos a extraños por medio de esta práctica patronal, que en sí misma es portadora de injusticia. Algunos comentaristas piensan que ya hay ricos y poderosos insertos en la comunidad y que el problema es interno. Pero sea de una manera u otra, la preocupación de Santiago muestra que el problema amenaza tanto el testimonio externo de la comunidad como la convivencia interna e incluso la integridad de su fe. Pues no cabe duda de que la tendencia a establecer relaciones jerárquicas está presente no solamente por la eventual discriminación en lo que hace a los bienes materiales. La exhortación de 3,1 está marcada por la misma preocupación. Hay quienes buscan ser reconocidos como “maestros” y de esa forma ponerse por encima de los demás hermanos. Santiago abunda sobre la peligrosidad del chisme como elemento que destruye la comunidad —el hablar de los demás, que es juz-

⁴ Así por ejemplo, Nancy J. Vyhmeister, “The Rich Man in James 2: Does Ancient Patronage Illuminate the Text?”, en *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 33, No. 2 (1995), págs. 265-283. Si bien este estudio destaca el papel que desempeñan las relaciones patrón/cliente en la carta, entiende que este pasaje tiene el único objeto de evitar el favoritismo por el rico, pero que no supone su condena. Nuestro argumento apunta a demostrar que no puede separarse, justamente por la existencia del mecanismo del patronazgo, una cosa de la otra.

gar por la apariencia⁵ —. La lengua, usada en hablar mal del hermano para poder desplazarlo del reconocimiento de los otros, se transforma en arma mortal.

Por ello vuelve sobre el tema de la búsqueda de figuración y prestigio. Esta competencia por el poder, por el prestigio, sea que se dé en el campo de los bienes materiales, o en el ámbito de la sabiduría, aleja de la verdad (3,14). Las confrontaciones en torno de quién posee la verdadera fe, por ello, no se miden en términos de la figuración sino por quién toma en serio al hermano y a la hermana necesitados. La diatriba⁶ que figura en 2,14-26 se malentiende cuando se desprende de este marco. No se trata de una polémica fe-obras en el plano doctrinal. Se trata, a mi parecer, fundamentalmente, de una discusión por la forma en que se crea comunidad. Por eso se inserta, en el conjunto de la epístola, entre el texto que muestra cómo una dependencia de quienes exhiben fortuna material resulta tan dañina como la de quienes pretenden aglutinar alrededor de su saber. Esto igualmente explica por qué se elige la forma de la diatriba, distribuyendo los argumentos en una polémica (figurada o real) entre miembros de la comunidad (2,18). Hay quienes pretenden ganar prestigio por su locuacidad y exhibir su fe, y por lo mismo recibir un trato honorífico en la comunidad, sin responder a la necesidad concreta del hermano o la hermana hambrienta o con frío (2,15-16). Sin embargo la comunidad no es edificada con esta respuesta. Es un cuerpo sin espíritu, porque la fe que constituye el cuerpo, si no es sostenida por el gesto solidario, la obra del amor, que es su espíritu, termina muerta (2,26).

Serán las acciones concretas dirigidas al hermano o hermana más desprotegidos las que construyen el cuerpo de la comunidad de fe, la verdadera religión que se diferencia de las prácticas mundanas (1,26-27). No es la cortesía brindada al rico, ni la admiración que despierta el maestro locuaz, lo que permite brindar testimonio. Por el contrario, la verdadera honra se encuentra en el pobre, en el humilde. Contra la práctica clientelista que honra al patrón, la fe verdadera se muestra en quien honra al hermano más pobre, a la hermana más débil, al huérfano indefenso. No será el prestigio de quien exhibe los elaborados frutos de una sabiduría letrada lo que beneficia a la comunidad, sino quien humildemente ofrece el fruto de justicia sembrado para la paz (3,17-18). Por el contrario, la soberbia produce una lucha por un puesto honorífico que desencadena la discordia en la comunidad y la hace vulnerable a las pasiones.

Por eso, hacerse amigo del mundo es hacerse enemigo de Dios (4,4). No es una actitud sectaria que reclama un lugar privilegiado para los salvados lo que mueve a Santiago a manifestar repetidamente esta actitud de “enemistad con el mundo”. Lo que así se rechaza es la actitud del mundo dominante con sus prácticas patronales y búsquedas de prestigio, que reclama un lugar privilegiado para los ricos y poderosos, que hace halagos de la sabiduría vacía de amor. En la medida en que la comunidad remeda esas prácticas se originan los pleitos que la transforman, no ya en espacio de la celebración al Dios de justicia y del mutuo sostén y consuelo fraterno, sino en corte judicial donde cada uno se cree juez de los demás (4,11-12).

⁵ La cultura popular expresa esto en la copla: “En el arte de alacranear no hace falta otra herramienta que tener la jeta suelta y ocuparla en los demás”. José Larralde, *Herencia pat a un hijo gaucho*.

⁶ Para las formas de argumentación en Santiago, ver Duane F. Watson, “James 2 in light of Greco-roman shemes of argumentation”, en *New Testament Studies* 39 (1993), págs. 93-121.

Por el contrario, el verdadero juez ya está a las puertas (5,9). Lo que corresponde, entonces, es construir la comunidad sobre bases solidarias que muestren la justicia del Dios que viene. Los párrafos finales de la carta, que muchos toman como una simple acumulación de “consejos útiles”, tienen un elemento en común: destacan el vínculo solidario para con el enfermo, el afligido, el ofendido, el sentido consolador y contenedor, y aun redentor, de la relación comunitaria (5,19-20). En la vida cotidiana de la comunidad, inserta en un mundo gobernado por relaciones clientelistas y por luchas por el prestigio, debe valorarse el gesto solidario, la oración mutua, el perdón consolador. No mejorarán su situación en el mundo, ni asegurarán los lazos comunitarios aplicando las normas y esquemas que consagran la injusticia. El Dios en el que han confiado ha elegido a los pobres, el amor al necesitado ha sido elevado a la categoría de ley de la libertad. Y ese debe mantenerse como el eje de su fe en Cristo Jesús. No es confrontando al hermano, sino sosteniendo al que sufre donde se muestra la bienaventuranza. No será fácil, y así se pone a prueba la perseverancia profética de los humildes (5,7-11).

5. El cuestionamiento al sistema clientelar

La visión de Santiago no es ingenua o maniquea, como se ha dicho, o de un resentimiento social contra los ricos. No es tampoco un activista desmedido que desconfiaba del valor de la fe declarada o de la sabiduría reflexiva. Es injusto asimismo limitarlo a la imagen de un “hombre pragmático” que solo atiende a los hechos. Santiago refleja, en la sencillez y forma directa de su argumento, una percepción más profunda de la verdadera naturaleza de la vivencia de la fe en Cristo Jesús: es una fe que no hace acepción de personas, que no se guía por las apariencias, que no toma a la gente por su rostro, no se engaña con las máscaras. Y por ello aparece no únicamente como una crítica del rico, sino como una crítica al sistema que justifica y sostiene ideológicamente los modos en que el rico se enriquece y abusa del pobre. Santiago desarma el sustento mismo de la estructura clientelar y las formas de entender el honor y la vergüenza en su sociedad. Muestra cómo la continuidad de las relaciones patronales/clientelares o de las subordinaciones basadas en el prestigio, no hacen sino propagar y prolongar las formas del sometimiento y la injusticia, que matan al justo sin que pueda resistirlo. Hay que sospechar de la riqueza del rico antes que de la honradez del pobre. Hay que resistir el temor a la venganza del magistrado al que uno no halaga con una cortesía aduladora. Hay que mostrar la sabiduría en la capacidad de resolver el hambre y el frío del hermano o hermana necesitados. De esto se trata la perseverancia profética.

Con las variaciones inevitables de los tiempos y lugares, las prácticas clientelistas y la búsqueda de prestigio, hoy leídas como “imagen pública”, siguen nutriendo la política y economía de nuestro mundo, principalmente en el ámbito de nuestra América Latina. El texto de Santiago nos ayuda a comprender los modos de perpetuación de las injusticias en lo que es publicitado como un camino de repararlas: la generosidad de los políticos en campaña, las dádivas de los que han acumulado más allá de toda posibilidad de consumo, los cálculos fríos de los que comercian con el alimento del pueblo, ofrecidos como recetas estabilizadoras, lejos de aligerar los

sufrimientos del pobre o proyectar un futuro mejor, no hacen sino asegurar la continuidad de un sistema que ha extremado las diferencias entre ricos y pobres.

Desgraciadamente, contra la exhortación de Santiago, las iglesias cristianas han incorporado esos mismos elementos de clientelismo social, búsqueda de prestigio, locuacidad vacía, en su propia vida. Y en la medida en que las prácticas clientelares y las actitudes discriminatorias se instalan en la comunidad de fe y organizan su vida, ésta pierde su valor testimonial, no importa qué declare de labios para afuera. Ello ha acallado su capacidad profética, su fuerza para transmitir el mensaje de una fe en Cristo sin distinción de personas. Esto, lejos de opacar el mensaje de este texto, lo hace más pertinente. Por que nos obliga a examinar nuestras prácticas, tanto sociales como eclesiales, para descubrir el núcleo de discriminación subyacente, discriminación que termina justificando los prejuicios, las injusticias, la muerte del inocente. Antes bien, la existencia de una comunidad solidaria, que honra al pobre antes que al rico, que sostiene a la viuda y al huérfano, que acompaña al enfermo y consuela al que sufre, refleja la elección de Dios y anuncia su Reino, entroniza la perfecta ley de la libertad.

Néstor O. Míguez
Camacué 252
1406 Buenos Aires
Argentina

LA DIGNIDAD DEL POBRE EN UNA SINAGOGA CRISTIANA DE LA DIASPORA

Un ejemplo de seguimiento de la Torá en el cristianismo primitivo

Resumen

La comunidad de Santiago sufría ataques contra su dignidad en una sociedad que ostentaba riqueza y estatus social. Esta forma de sentir la opresión se concretizaba en el juicio de los tribunales, siempre desfavorables a la comunidad. Frente a esta situación de humillación e injusticia la comunidad redescubre en las tradiciones bíblicas, principalmente en la Torá, el elemento que protege a sus miembros y los distingue de la sociedad.

Abstract

The community of James was suffering attacks on its dignity in a society which made a conspicuous display of wealth and social status. This way of experiencing oppression became concrete in the verdicts of the courts, which were regularly unfavorable to the community. Faced with this situation of humiliation and injustice the community rediscovers in Biblical traditions, especially those of the Torah, that which protects them and distinguishes them from the larger society.

La investigación exegética moderna trabajó con una caracterización prematura y nada flexible de la comunidad cristiana de los orígenes. Se creyó, y todavía se cree, que los primitivos cristianos formaban un grupo tan cohesionado y delimitable en sus expresiones y prácticas religiosas, que la relación de dependencia y de intercambio con su telón de fondo histórico-cultural era tan frágil que este grupo podía casi que ser quirúrgicamente cortado de estas relaciones de un dado momento hacia adelante. Se presupuso que los cristianos podían ser comprendidos de forma separada de su grupo de referencia: la sinagoga judaica. Esta afirmación es hecha a pesar del hecho de que buena parte, si no, hasta cierto período, la mayoría de los cristianos, fueron judíos o “temerosos de Dios” y de que, con independencia de la relación étnica con el judaísmo, era de éste que derivaban los símbolos con los cuales construirían su nueva comprensión del mundo. También se considera poco el hecho de que la organización social y simbólica de los primeros cristianos estaba ligada de manera íntima con modelos de la sinagoga judaica. A esta inconsecuencia metodológica la siguen posturas históricas inadmisibles como la de afirmar que ya en los años setenta, cristianos y judíos estuviesen muy avanzados en el proceso de delimi-

tación institucional que habría cortado casi que definitivamente los lazos con la sinagoga. Esta afirmación es hecha sin tener en consideración, o valorando mal, usos de tradiciones escatológicas, sapienciales y parenéticas judías, formas literarias, aparte de otros usos lingüísticos más comunes, sin contar los cruzamientos en lo cotidiano.

La posición que hemos caracterizado no solo dificulta la comprensión de los orígenes cristianos frente a su contexto judío, sino que dificulta asimismo la comprensión de los escritos neotestamentarios que más se asemejan a éste. Un buen ejemplo es la incomodidad de buena parte de la ciencia exegética frente a la Carta de Santiago. Sus características nítidamente judías la transformaron en una especie de cuerpo extraño del cristianismo primitivo. Ella carecería de una forma literaria definida, de piedad profunda (por faltarle los elementos “clásicos” de la cristología) y de organización semántica estructural, además de parecer un escrito bastante prescindible, de aquellos sobre los cuales se pregunta qué hacen en el Nuevo Testamento. Como si fuese incomprendible que un escrito con tantos elementos familiares de la cultura bíblica intertestamentaria, característicos de un escrito de la diáspora, aparte de llamativas semejanzas con el Evangelio de Mateo y con el Pastor de Hermas, tuviese un mínimo de aceptación. Incluso los contrastes con la literatura paulina —que de modo alguno queremos enmascarar en este ensayo— nos permiten visualizar una comunidad (y su autor o autora) que debatía cuestiones centrales de la teología de la diáspora y del cristianismo emergente.

En este artículo nos gustaría hacer un breve ejercicio en el sentido de insertar la Carta de Santiago en la historia del cristianismo primitivo, y éste vinculado de modo estrecho a la historia de la diáspora judía, discutiendo su uso de la ley. Nuestra hipótesis es que el uso de la ley por parte de Santiago es profundamente convencional, o sea, que la Torá mencionada diversas veces en Santiago es la Torá judía, la tan temida “ley”, nada más y nada menos. Queremos mostrar una comunidad cristiana profundamente apegada a la Torá. En seguida nos gustaría ilustrar la función de la Torá en esta comunidad específica de la diáspora.

1. La práctica de la ley perfecta, la ley de la libertad

La Carta de Santiago aparece como un escrito de la diáspora. Ya en el primer verso el autor, quien se presenta como *Iákobos*, o “siervo de Dios y del Señor Jesucristo”, destina su escrito a las “doce tribus que se encuentran en la dispersión” (diáspora). Es posible que con el nombre pseudoepigráfico del autor de la carta ya tengamos una referencia a la Torá, esto si consideramos que Santiago, el hermano del Señor, autoridad de referencia en Jerusalén, era un “teólogo de la Torá”. Asimismo podemos considerar el nombre Santiago como un juego “de escriba” en el cual Santiago (*Iákobos*) refería a Jacob, el patriarca de las “doce tribus” mencionadas en el primer versículo. En este sentido, el autor estaría indicando de forma “enigmática” la comprensión de este grupo como comunidad inserta en el Israel de las doce tribus, en diáspora¹.

¹ Cf. Frankenmoelle, H. *Der Brief des Jacobus, Kapitel 1* (OeThK 17/1). Guetersloh, Guetersloher Verlagshaus, 1994, pág. 131.

El elemento de la diáspora no es nuevo. Otras comunidades cristianas del mundo greco-romano también se auto-comprendían como comunidades de la diáspora, en analogía a las comunidades judías en el extranjero. Este es el dato socio-histórico concreto. Así eran las comunidades paulinas, por ejemplo. No obstante, lo interesante no es apenas observar que se trataba de cristianos residentes fuera de Palestina con modelos de organización comunitaria de la diáspora judía. Vale constatar que comunidades enteras hacían de esta forma judía de organización los símbolos teológicos con los cuales buscaban construir identidad. Este es el caso de la Carta a los Efesios, escrito postpaulino de los años noventa, donde cristianos reconocidamente extranjeros (Ef. 2,19) son considerados “conciudadanos” (*sumpolitai*). Esta terminología indica que estarían adoptando y adaptando el modelo de los *politeiوماتa* judíos de la diáspora, los cuales formaban micro-sociedades semi-independientes, regidos por leyes propias.

El mismo modelo de comunidad de diáspora, y de ficción de autoría, hallamos en la Primera Carta de Pedro. En el primer verso, Pedro, aquel que se encuentra en “Babilonia” (5,13), saluda a los cristianos que son forasteros (*parepidemoi*, en 2,11: *paroikoi kai parepidemoi*, “extranjeros y forasteros”) de la dispersión (diáspora) de todas las provincias romanas de Asia Menor. La juntura de la situación de diáspora con la localización ficticia del autor en “Babilonia”, muestra que estos cristianos usaban el imaginario de comunidad judía dispersa para entender la suya propia de personas extranjeras y peregrinas². En combinación con el tema del “ser extranjero” estos textos tienen en común la parénesis de soportar sufrimientos. Este paralelo es fácil de observar en 1 Pedro y en Santiago. En la secuencia de la introducción de la carta leemos: “hermanos míos, tened por motivo de toda alegría el pasar por varias pruebas...” (St. 1,2). Este pasaje de la evocación de la diáspora para una situación de sufrimiento conduce a la primera sección de la Carta de Santiago, que creo se constituye en una guía de lectura de toda la carta. Parece que en este primer párrafo (1,1-21) los temas centrales de la carta ya son mencionados de manera telegráfica:

- a) paciencia en las pruebas;
- b) la búsqueda de la sabiduría;
- c) la necesidad de ser íntegro (no titubeante = no ser *dipsichos*);
- d) el contraste entre el rico y el humilde;
- e) la famosa relación entre oír y practicar la palabra (y sus variantes).

Esta ligazón entre la situación de la comunidad, que parece ser indicada con la referencia a la diáspora y a la situación de prueba, y el resto del argumento de la carta que construye un *ethos* de sufrimiento de diáspora con elementos bastante “extraños” y no tan directamente derivables de la situación social — como “alegría en las pruebas”, “no ser de corazón doble” y el conflicto entre el simple oír y el practicar —, muestran la interacción dinámica entre la realidad y el *ethos* social. La rea-

² Más sobre el estatus y la autocomprensión de los cristianos como extranjeros en Elliott, J. H. *Un lar para quem não tem casa. Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. São Paulo, Paulinas, 1985. Además de las expresiones relativas a la diáspora, judíos y cristianos usaban para definir identidad de grupos metáforas relativas al Templo (“sacerdotes reales”), al ámbito familiar (“familia de Dios”) y al cuerpo (en analogía a la ideología romana del imperio como un cuerpo).

lidad es penetrada por un complejo simbólico relativamente autónomo y creativo en relación a ésta, mientras que, al mismo tiempo, sus temas y motivaciones parecen marcados en profundidad por la primera. La prueba es la realidad cotidiana, pero en la religión ella se transforma en otra cosa, en algo con que alegrarse. Explicar esta frase como mera forma de resistencia no ayuda mucho. Es necesario entrar en la lógica simbólica de este texto, en sus redes de significados hasta llegar a percibir, desde el punto de vista del texto, cuan exótica es nuestra postura de desesperación frente a la prueba. ¿Cómo llevar a cabo esta tarea? ¿Es posible “traducir” el mundo de Santiago?³.

Llegamos de esta forma al gran bloque donde la ley es mencionada varias veces. Este bloque se extiende de 1,22 a 2,26 y sus subunidades trabajan los siguientes temas:

- a) el contraste entre el oír y practicar la palabra;
- b) la “religión pura”;
- c) la distinción de personas en la sinagoga;
- d) la unidad entre hablar y hacer;
- e) el contraste entre la fe y las obras.

Se trata de un párrafo marcado por contrastes, estilo polémico y que tiene, tanto en el argumento como en los ejemplos tratados, el objetivo de conducir a una acción correcta, la acción adecuada para tiempos de diáspora. En un párrafo donde la acción adecuada es tema central, la ley no podría dejar de estar presente.

Su primera aparición ocurre en 1,25. El contexto del argumento es la oposición propuesta por el autor entre el practicar la palabra y el oírla (1,22-24). El asunto que motivó esta discusión fue la exhortación contra la ira (1,19-20). Luego viene la promesa de bendición para el que practica la palabra, y en seguida la palabra es sustituida por “ley perfecta, ley de la libertad”:

Pero aquel que considera atentamente la ley perfecta (*nomon teleion*), ley de la libertad (*ton tes eleutherias*) y en ella persevera, no siendo oyente negligente sino poderoso practicante, éste será bienaventurado en lo que realice (1,25).

En la secuencia el texto propone, como contraste a los males de la lengua y a las contaminaciones del mundo, la práctica de la religión pura (*theskeia kathará*) que, en la lógica propuesta por el texto, adquiere también un contorno bien definido:

...visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones [aquí el autor sagazmente retorna al tema inicial de las “pruebas”, variando el término por “tribulaciones”] y conservarse a sí mismo incontaminado del mundo.

De este modo tenemos un contexto de discusión sobre la práctica de la “palabra” o de la “religión pura” que nos conduce al tema de la ley.

³ Uso el término “traducir” tal como es sugerido por Geertz, C. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1999 (2a. ed.), pág. 20: “...no significa simplemente remodelar la forma que otras personas tienen de expresarse en términos de nuestras formas de expresión (éste es el tipo de ejercicio en el que las cosas se pierden), pero sí mostrar la lógica de sus formas de expresión con nuestra fraseología”.

Me gustaría citar un comentario acerca del significado de la ley en este contexto:

Como es evidente en el contexto, y también de una comparación con 2,8, la “ley” aquí se refiere al evangelio o a la palabra de salvación a la cual el autor se refirió repetidamente en el pasaje anterior (vv. 18-24). El hecho de que el evangelio es llamado “ley” no envuelve ninguna tentativa de observancias externas, sino que es movido por el deseo de superar el celo nacionalístico judío por la ley y presentar el evangelio de amor como la ley verdadera⁴.

He escogido este ejemplo, no por formar parte de los más actuales comentarios a Santiago -en verdad es de la década de los sesenta-, sino solamente por ser, tal vez, el que en este párrafo mejor representa la postura que intenta hacer perder las características de la ley. El autor presupone que detrás de la palabra “ley” tenemos el evangelio. El deriva su comprensión de ley como evangelio del hecho de que “ley” en el texto equivale a “palabra de salvación”, como dice el propio texto en 1,21: “palabra sembrada en vosotros, la cual es poderosa para salvar vuestras almas”. La “palabra de Dios” es una expresión en el cristianismo primitivo que equivale a la predicación (ver por ejemplo Hch. 8,12; Gál. 6,6). Santiago 1,18 también refleja este uso al decir que: “según su querer, él nos engendró por la palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas”.

Pero el hecho de que “palabra” pueda ser en Santiago una expresión para “predicación” o “anuncio de salvación” y de asociarla claramente a “ley perfecta” y “ley de libertad”, es un dato de especial valor para la comprensión de los términos, que no puede conducir a conclusiones apresuradas y afirmar que se trata del “evangelio de amor como ley verdadera”. El texto no permite esta conclusión de manera tan automática. Mucho menos legítima es la tentativa del autor arriba citado de re-utar lo que él llama “el celo nacionalístico judío por la ley”. Como si ésta fuera la intención del texto de Santiago.

El primer paso del intérprete bíblico es preguntarse qué significa la reunión de “ley” y “palabra” en este contexto. Puede ser que él esté proponiendo la práctica de la palabra como parte o equivalente a la práctica de la ley. O que su predicación de la salvación esté incluyendo también la práctica de la Torá, que es camino de vida en el judaísmo. La referencia “a las viudas y a los huérfanos” apunta en esta dirección. No podemos presuponer que la ley sea incompatible con la salvación para todos los cristianos, como si ella fuese un instrumento de opresión. Pablo parece quedar superdimensionado. Si para él la ley era un obstáculo para la convivencia entre cristianos gentiles y cristianos judíos en algunas comunidades, esto no significa que para los demás cristianos la ley y la salvación fueran cosas excluyentes, lo que tampoco parece haber sido siempre el caso en Pablo.

Un manuscrito de Qumrán publicado en los últimos años, la llamada Carta Haláquica (4QMMT), muestra un concepto de ley muy interesante. Se trata de una carta con instrucciones haláquicas sobre cuestiones de pureza. Al final el autor anuncia tiempos de bendiciones y maldiciones futuras y exhorta a que los lectores comprendan “el libro de Moisés [y las palabras de los pro]fetas y de David... [y las cró-

⁴ Reicke, Bo. *The Epistles of James, Peter and Jude*. (Anchor Bible). New York, Doubleday, 1964, pág. 23. La traducción es mía.

nicas] [de cada] generación” (95). El texto prosigue recordando momentos en la historia de Israel y ejemplos de seguimiento de la Torá y del perdón de Dios a aquellos que lo suplican. La Torá es explícitamente relacionada con la salvación:

...recordad a los reyes de Israel y considerad sus obras, cómo aquel que dentro de ellos respetó [la Torá] fue librado de sus angustias; los que buscaron la Torá [les fueron perdonados] sus pecados. Recordad a David, uno de los piadosos, y también él fue librado de sus muchas angustias y fue perdonado. Y también nosotros te escribimos algunos de los preceptos de la Torá que pensamos buenos para ti y para tu pueblo. Considerad todas estas cosas y busca delante de él que él confirme tu consejo y aparte de ti la maquinación malvada y el consejo de Belial, de manera que puedas alegrarte en el final del tiempo del descubrimiento de que algunas de nuestras palabras son verdaderas. Y te será contado en justicia cuando hicieres lo que es recto y bueno delante de él, para tu bien y para Israel (4QMMT 109-118)⁵.

En este texto nos es presentada una comprensión de la Torá que trae salvación y perdón. Quien observó la Torá fue liberado de sus angustias, sus pecados fueron perdonados. La práctica de la justicia relacionada con la Torá es “contada como justicia” (este campo semántico recuerda a Pablo)⁶. No se trata de obras meritorias. Lo que, además, parece ser una concepción extraña al judaísmo (probablemente es una concepción tardía cristiana). Lo que nos desconcierta en este pasaje es el hecho que él sigue a una descripción detallada de instrucciones haláquicas en relación con las ofrendas para el sacrificio en el Templo, acerca de los relacionamientos con extranjeros, la pureza de los líquidos, etc., en fin, acerca de cómo mantener la pureza de Jerusalén y del Templo. Las temidas prácticas rituales y los elementos que diferencian la cultura judía de las culturas extranjeras están allí, junto a la Torá como camino de salvación.

No soy de la opinión de que exactamente este concepto de Torá haya sido cultivado en la Carta de Santiago. En Santiago faltan elementos haláquicos más específicos, aparte de que la preocupación por la pureza del Templo no tenía ya más sentido después del 70 d. C. Sin embargo es un ejemplo de cómo la Torá era interpretada de forma salvífica por judíos contemporáneos a los inicios del cristianismo⁷. Es posible que grupos cristianos enteros cultivaran una piedad de la Torá semejante. En verdad, la posición de Pablo, por lo menos en un primer momento, es que ella desviante.

⁵ García Martínez, F. *Textos de Qumran. Edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis, Vozes, 1995, pág. 122. Compárese con Eisenman, R. & Wise, M. *A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto. Primeira tradução e interpretação completa de cinquenta documentos-chave guardados há mais de 35 anos*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1994, pág. 208.

⁶ Véase más en Berger, K. *Qumran e Jesus. Uma verdade escondida?* Petrópolis, Vozes, 1994, págs. 106-111.

⁷ Cf. la interesante nota de la colección “Bíblia Passo a Passo”: “Para nuestra mentalidad, ¡ley no rima con ‘libertad’! Pero para los israelitas, la Ley fue el gran don de Dios con vistas a la liberación: los enseñó a vivir como gente y como hermanos, a ser un pueblo (Dt. 4,5-8). Era sabiduría (1,19). Enseñaba a caminar en el camino del Señor, siendo luz para los pasos (Sal. 119). Observemos, por otra parte, que nuestro término ‘ley’ traduce muy mal la palabra hebrea torá, que significa enseñanza, instrucción y orientación”, Konings, J. & Krull, W. *Cartas de Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo, Loyola, 1995, pág. 15.

Si nuestra propuesta es correcta, Santiago no es el único en considerar la Torá judía de modo positiva. Su semejanza con Mateo, y en especial con el Sermón del Monte, es notoria. Esta cercanía de Santiago con el Evangelio de Mateo llevó a conjeturar que la “ley perfecta, de la libertad”, fuese el propio Sermón de la Montaña⁸. También hallamos vestigios de grupos cristianos apegados a la ley en círculos post-paulinos, como es el caso de los grupos excluidos de las Epístolas Pastorales (Tt. 3,9: “disputas sobre la ley”) y de la Carta a los Colosenses (Cl. 2,16-23). No obstante, la proximidad de Santiago con el Sermón del Monte debe, en verdad, conducirnos a otra conclusión: que, al igual que Mateo, Santiago tiene a la Torá en alta estima. La carta la interpreta para su tiempo, pero también la considera obligatoria para los cristianos.

2. Observar la Torá en tiempos de opresión en Santiago 2,1-13

En este texto podremos visualizar el uso de la Torá y su función en la auto-comprensión de este grupo en la sociedad. El relaciona la Torá y su práctica con un caso concreto que es clave para que comprendamos el mundo social en que los lectores de la Carta de Santiago estaban insertos.

Antes de iniciar esta discusión, hagamos algunas observaciones de forma y de semántica sobre el texto. Trataremos la forma del texto en sus dos partes.

Su primera parte (2,1-7) es estructurada de la siguiente manera:

- “Mis hermanos” + imperativo, v. 1.
- Narración de un caso, vv. 2-3.
- Pregunta 1, v. 4.
- “Mis amados hermanos”, v. 5a.
- Pregunta 2, v. 5b.
- Afirmación central: “vosotros deshonráis al pobre”, v. 6a.
- Pregunta 3, v. 6b.
- Pregunta 4, v. 7.

La introducción de las unidades con “mis hermanos” es parte de la estrategia comunicativa de la carta. Ella intenta crear una relación de apertura respecto al texto. Puede asimismo ser señal de intimidad y de autoridad del autor (o autora) para con la comunidad. La versión aumentada “mis amados hermanos” (2,5) tiene por objetivo despertar nuevamente la atención del lector y dar relevancia a lo que sigue. Contamos un total de trece expresiones “mis hermanos” y sus variantes en la carta.

El texto comienza con un imperativo: “No tengáis la fe en Jesucristo de la honra [¿que atribuye honra?] en diferenciación de personas”. Este es seguido por una narración ficticia, casi caricaturesca (véase cómo es caracterizada la vestimenta de cada personaje y lo que es dicho a cada uno de ellos). La narrativa es antitéticamente paralela. Los casos son narrados con la misma secuencia: la persona entra, es descrita su vestimenta, le es dado el lugar que le corresponde.

⁸ Frankenmoelle, *op. cit.*, pág. 351, citando la opinión de O. Boecher.

Seguidamente son hechas cuatro preguntas; todas tienen carácter retórico, o sea, sus respuestas son obvias. Esto resalta el contenido provocador del texto. Entre las dos primeras preguntas y las dos últimas viene, por tanto en lugar destacado, la acusación: “vosotros sin embargo deshonráis al pobre” (v. 6a). Esta es la conclusión de la historia narrada. La historia es ficticia, pero también es paradigmática. Por detrás de esta acusación directa, el imperativo que abre la perícopa gana en fuerza.

La segunda parte del texto (2,8-13) tiene una estructura menos transparente, no obstante podría ser descrita de la siguiente manera:

- Primera alternativa: “si observáis la ley regia” + cita de la Escritura, v. 8.
- Segunda alternativa: “si hacéis acepción...”, v. 9.
- Máxima: “tropieza en un punto... es culpado de todos” + dos citas de la Escritura (del Decálogo), vv. 10-11.
- Imperativo: unidad de hablar y obrar bajo la ley de la libertad, v. 12.
- Juicio x misericordia, v. 13.

El texto prosigue la temática de la primera parte que es la “distinción de personas”, en este caso, entre pobre y rico. Su estrategia es la polarización. Lv. 19,18, “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, considerado uno de los más importantes mandamientos de la ley en el tiempo del Nuevo Testamento⁹, es contrapuesto al “hacer distinción de personas”. No hay término medio. Los primeros observan la “ley regia”, los segundos transgreden la ley.

En la secuencia viene la máxima, de difícil comprensión para nosotros e imagino que sea exótica para los sistemas jurídicos occidentales, de que transgredir un mandamiento equivale a transgredir la totalidad. Hay una concepción orgánica de la ley, no son meras reglas de las cuales se observa algunas y otras no. Es interesante notar que la misma lógica es adoptada por Pablo (Gál. 5,3: “todo hombre que se deja circuncidar... está obligado a guardar toda la ley”) y por el Evangelio de Mateo (Mt. 5,19, la prohibición de “violiar el menor de los mandamientos”). Si Pablo usa este argumento para eximir a sus lectores de la observancia de la ley, Mateo y Santiago permanecen unidos en su concepción de la observancia integral de la ley. Quizá el objetivo de esta máxima sea relacionar la “distinción de personas” con el “matar” (*phonein*), pero sagazmente el autor relaciona la prohibición del adulterio con la del asesinato, juntando los dos mandamientos del Decálogo. Se trata de una interpretación radicalizante de la ley. Del mismo modo que en el Sermón de la Montaña Jesús amplía el sentido de “cometer adulterio” (5,27-32, ampliado en el deseo) o de “matar” (5,21-26, ampliado en la ira), Santiago amplía el “matar” con la discriminación del pobre.

Finalmente, el texto presenta el imperativo de “hablar y hacer” en la perspectiva de quien es juzgado por la ley de la libertad. El tema hablar/hacer se liga con toda la temática anterior (con su variación “oír x hacer”) y con la que seguirá en los versos 14-26, la tan famosa oposición “fe x obras”. El texto, que empieza radicalizando entre observadores y transgresores de la ley, concluye presentando dos pers-

⁹ Véase también Mt. 22,39, allá es el “segundo mandamiento más importante”. La escogencia de mandamientos más importantes dentro de la Torá (de “regla de oro”) es común en la interpretación judía del período. No se trata de cuestionar el valor de la ley como un todo, sino de encontrar un eje interpretativo para su práctica.

pectivas de juicio: para los que ejercieran misericordia y los que no lo hicieran. El final de la perícopa es optimista. La misericordia triunfa sobre el juicio. Este parece ser el principio que regirá el juicio: la coherencia entre la práctica y el destino de cada cual.

Me gustaría llamar la atención sobre dos campos de palabras destacados en el texto, entre tantos otros importantes. El primero tiene que ver con elementos relativos a honra, dignidad, demostradores de estatus social. Jesús es “Jesucristo de la honra” (opto por traducir *doksa* de esta forma), en tanto que el pobre, el que es dignificado por Jesús, es deshonrado (*atimázo*) en la sinagoga. La narrativa acerca del rico y el pobre recibidos en la sinagoga es detallada en la descripción de las ropas lujosas del rico, en contraste con las ropas sucias del pobre. El tratamiento que se dispensa al rico es extremadamente honroso (lugar de realce), mientras que el pobre no solamente recibe un lugar ordinario, sino que es deshonrado. El mundo mediterráneo era especialmente sensible a estas cuestiones. Véase, por ejemplo, la narración de Lc. 14,7-14. Allí Jesús aconseja no sentarse en el “primer lugar” en un casamiento para que

...no suceda que, habiendo un convidado más digno (*entimóteros*) que tú, viniendo aquel que te convidó y también él, te diga: “Da el lugar a éste”. Entonces irás, avergonzado, a ocupar el último lugar. Por el contrario, cuando seas convidado, vete a tomar el último lugar; para que, cuando venga el que te convidó, te diga: “Amigo, siéntate más arriba”. Esto será una honra (*doksa*) para ti delante de todos los demás convidados.

En este texto está en juego no únicamente el lugar a ocupar en una fiesta, sino también la honra (*doksa*) y la dignidad (*time*) que esto representa. Este campo de palabras domina la primera parte del texto (2,1-7), aunque no de forma exclusiva.

El contraste entre el pobre y el rico es dominante igualmente en toda la carta. Lo que se resalta en esta oposición entre ambos no es solo el factor económico concreto. La oposición es sentida según sensibilidades mediterráneas, en las cuales los sentimientos de “honra” y “vergüenza” eran amplificadas. Por esto, en la primera oposición entre ambos grupos en 1,9-11 es planteada la exigencia, de nuevo exótica, de que el “hermano humilde” (*tapeinós*) se gloríe en su exaltación. Ya el rico (nótese que no es el “hermano rico”, se trata de una exigencia figurada dirigida hacia los de fuera) debe “gloriarse” en su “humildad” (*tapeinosis*). En seguida es descrita metafóricamente la hermosura y la apariencia del rico: su forma externa desaparece.

Otro texto que contrasta el rico y el pobre es 4,13—5,6. Allí el rico es condenado por oprimir al pobre, por retener su salario y por su postura arrogante. También en este texto la apariencia y los demostradores de estatus son destacados. El rico se gloria (*kauchaomai*) de su riqueza y de las ganancias que planea alcanzar. En su destrucción los bienes que lo distinguen en la sociedad (ropas, oro, plata, tesoros) y muestran que se trata de una persona honrada, son destinados a la destrucción. La forma como la experiencia de opresión es sentida es la humillación del pobre (ver que 1,9 no contrasta al rico y al pobre, sino al rico y al humilde). La demostración ostentosa de estatus social del rico (muy al gusto de las aristocracias del mundo greco-romano) ofende profundamente al pobre. Ya su humillación pública, que de algún modo debe haber ocurrido, como veremos en lo que sigue, hace que él clame a los cielos por justicia. En el pasaje que estamos analizando, también la opresión es

sentida así. La historia de 2,2-3, contada de manera un poco caricaturesca, muestra bien este sentimiento de deshonra del pobre en la sociedad greco-romana, aunque de forma aún más aguda puesto que esto habría acontecido “en vuestra sinagoga” (*sinagogen humov*). En el Imperio, los pobres tenían sus asociaciones donde organizarse y cultivar identidad. En el caso de la diáspora judía, y de comunidades cristianas próximas a ella, este espacio era la sinagoga. Por consiguiente, era inaceptable que la dignidad del humilde fuese despreciada en este espacio.

Habíamos hecho referencia a situaciones probables de humillación pública a las que habrían sido sometidos los destinatarios de la carta. Esto nos conduce a otro campo de palabras importante en este texto (sobre todo en la segunda parte), al igual que en el resto de la carta. Este se refiere al juzgar, al tribunal y, en este contexto, a la ley. El texto parece sugerir que los ricos (no tenemos ninguna pista de quiénes hayan sido ellos en concreto), probablemente las clases dominantes locales, los conducían con cierta frecuencia a tribunales. Así, en el v. 6: “...¿no son los ricos los que os arrastran (*helkousin*) a los tribunales?”. En el v. 7 hay una referencia a la “blasfemia” contra “el buen nombre que sobre vosotros ha sido invocado”. El juicio es el ápice de las opresiones a que son sometidos estos judíos cristianos, él es sentido concreto y subjetivamente en el desfile de honores y arrogancias de los ricos y en el reconocimiento de que los tribunales que los juzgan son tribunales de los ricos, de que los representan. No sabemos por el texto a qué tipo de juicio eran sometidos los cristianos de esta comunidad. No creo que fuera persecución predominantemente religiosa, como en el caso del Apocalipsis de Juan o en 1 Pedro. La carta parece indicar un cierto conflicto en el mundo del trabajo (ver 5,4). No obstante pudiera ser que en los tribunales la condición de extranjeros (e imaginamos que se trataba de extranjeros muy reivindicadores), y más todavía de extranjeros adoradores de una nueva divinidad oriental, cuyo nombre era blasfemado en los tribunales (2,7, en este caso, el Cristo), los colocara en una situación de desventaja aún mayor.

La distinción de personas en la Carta de Santiago no se refiere, en todo caso, a una experiencia sentimental de sentirse despreciado o poco amado, sino a una experiencia social en la cual un grupo social reconoce y sufre bajo las apariencias, el peso y la violencia del estatus social de otro. Este juicio, ámbito de poder de los ricos en el que oprimen a los pobres de la sinagoga, es contrapuesto a otro juicio. Un juicio fundamentado en otra ley, no la de la distinción de personas, de beneficiación de los que en la sociedad reciben honores, sino de la Torá, la ley de los pobres, minoría en diáspora. Esta ley, lejos de ser un peso, es un espacio de liberación y, en la perspectiva que proponemos aquí, un motivo de orgullo y de dignidad de este grupo extranjero.

¿Cómo es presentada la Torá? ¿Después de citar el Decálogo y de decir que transgredir un mandamiento hace culpable de todos, él presenta la “ley de la libertad” como alternativa? ¿La “ley regia” o “ley de la libertad” es el evangelio sin la ley? ¿La “ley de la libertad” no es la Torá? No parece ser ésta la perspectiva del texto, pues a final de cuentas su propuesta es de práctica, de coherencia entre el hablar y el hacer, esto es, de interpretación orgánica de la Torá. Además, la Torá sería un peso para el que tiene en sus mandamientos acusaciones contra sí mismo. ¡No es el caso de esta comunidad! Ella se siente protegida y confortada con la ley que prohíbe matar, y su versión actual, practicar acepción de personas, inclusive en los tribunales. La ley los protege, ya que es el mandamiento de Dios para amparar a las viu-

das y a los huérfanos. En el contexto social de estas personas, extranjeros discriminados por una aristocracia local poderosa y poco tolerante, la Torá es “ley perfecta”, es “ley de libertad”.

El espacio que torna a la Torá un sustituto imaginario de las leyes impuestas sobre ellos es el tribunal. La Torá es el parámetro de acción de la comunidad frente a una sociedad en la cual son traídos a los tribunales con relativa frecuencia. A estos tribunales y sus respectivas leyes, con su favorecimiento de personas distintas, estos judíos cristianos confrontan la Torá judía, la ley que protege a “huérfanos y viudas”¹⁰, aquella que tiene que ser cumplida en todos los puntos, para la cual no existe media justicia y que, tal como es interpretada por el grupo, condena la “distinción de personas” (aquí el punto en el cual la situación opresiva se expresa), comparando la “distinción de personas” con el asesinato. Esta comunidad refleja una sociedad en crisis de legalidad, con un sistema jurídico que no funcionaba, con relaciones de clientelismo que no toleraban el irrespeto a sus reglas implícitas e injustas. En este mundo sin ley, Dios es visto como el único “legislador y juez” (*nomothétes kaí krites*, St. 4,12), quien por medio de su Torá juzga a su pueblo con justicia. Para esta comunidad, estar bajo la ley, bajo la Torá sagrada, es un privilegio, es señal de vida.

Paulo Nogueira

Rua do Sacramento 230

09735-460 São Bernardo do Campo — SP

Brasil

¹⁰ Parece que el autor del texto de Santiago tiene frente a los ojos Dt. 10, 17-18: “el Señor nuestro Dios es el Dios de los dioses... que no hace acepción de personas, ni acepta soborno, que hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero, dándole pan y vestidos”.

CUIDATE LA BOCA

La palabra indicada, una subjetividad alternativa y la formación social de los primeros cristianos según Santiago (3,1-4,17)

Una noche de incertidumbre en que Pilar Ternera cantaba en el patio con la tropa, él pidió que le leyera el porvenir en las barajas. “Cuidate la boca — fue todo lo que sacó en claro Pilar Ternera después de extender y recoger los naipes tres veces —. No sé lo que quiere decir, pero la señal es muy clara: cuídate la boca”.

Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*¹

Resumen

En Santiago 3,1—4,17 existe una estrecha relación entre el uso de la palabra (no) indicada y la identidad de la primera comunidad cristiana como “amigos de Dios” frente a la “amistad con el mundo”. Los conflictos que surgían en la primera comunidad cristiana cobraban expresión, a la vez que esperaban ser resueltos, mediante el aprendizaje, entre otras cosas, de una forma de hablar (y por ende de actuar) diferente y en concordancia con “la sabiduría que viene de arriba”. El énfasis en el habla adecuada apunta a promover la formación de una subjetividad “ética” alternativa. Para Santiago, la liberación abarca también los detalles de la vida cotidiana, incluido el comportamiento personal. Esto sirve de apoyo a una polémica mayor y global que en la epístola se entabla con un trato especial hacia los ricos y la fe pagada de sí misma.

Abstract

In James 3,1—4,17, a close relationship exists between the practice of (im)proper speech and the early Christian community’s identity as “friend of God” versus the “friendship of the world.” Evident conflicts in the early Christian community both come to expression, and stand to be resolved, by learning, among other things, how to speak (and therewith to act) differently in accordance with “the wisdom from above.” The focus on proper speech is meant to promote the formation of an alternate “ethical” subjectivity. For James, liberation entails also the details of daily life, including personal behaviour. This undergirds the larger encompassing polemic of the epistle against special consideration for the wealthy, and smug faith.

¹ Véase Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (Madrid, Espasa-Calpe, 1985), pág. 185.

1. Introducción

En el núcleo de la Epístola de Santiago se marca un contraste nítido entre quienes serían sabios y con entendimiento, pues se basan en la sabiduría superior de Dios “que viene de arriba”, y aquellos que siguen siendo “amigo[s] del mundo” debido a los “deseos que libran una guerra en sus miembros” (4,1). Si bien esta oposición entre lo que viene “de arriba” y lo que es “terrestre, una cuestión del alma, endemoniado” (3,15), y entre lo que es “del mundo” y lo que es “de Dios” (4,4), junto con otras apreciaciones similares, parece otorgarle a este escrito una tonalidad parecida a la del dualismo neoplatónico que tanto ha caracterizado a la posterior piedad cristiana “del más allá”, es importante no pasar por alto la manera en que este lenguaje, en la Epístola de Santiago, da soporte, sin embargo, al esfuerzo por articular otro modo de ser, o estar, en este mundo².

A este respecto, cabe destacar cómo el contraste cosmológico en el núcleo de la epístola es circunscrito por una discusión reiterada del(os) uso(s) (in)apropiado(s) de la lengua. En otras palabras, el habla adecuada, en la Epístola de Santiago, se convierte en la señal inmediata de amistad con Dios y la instrucción celestial que, según Santiago, deberá marcar a la comunidad cristiana. A la inversa, el habla inadecuada se toma como señal de una lealtad contraria.

La discusión en torno al habla ocupa un lugar de privilegio en Santiago debido a que, según se emplee la lengua, se estará ya sea apoyando a la primera comunidad cristiana o contribuyendo a socavarla. Esto no significa que sea únicamente el habla, para Santiago, la que da sustento o resquebraja la cohesión comunitaria de los primeros cristianos. Su atención es obvio que también está puesta, por ejemplo, en la dinámica de la riqueza y el prestigio social para la construcción, o destrucción, de dicha comunidad. Sin embargo, como se expresa en la siguiente visión de la estructura literaria de la epístola, es el habla, para Santiago, no de manera única pero sí por excelencia, la que sirve tanto para reinscribir como para subvertir las crudas realidades de la riqueza y el prestigio social. De qué forma uno habla, en consecuencia, establece de modo efectivo, para Santiago, el hecho de si uno está vinculado con “el mundo” o con “Dios”.

Es importante la manera en que hablamos; conforme a Santiago, debido al papel instrumental que desempeñan las diferentes modalidades de la lengua en la *creación* del espacio social particular en que habitamos. Una vez más, no estoy sugiriendo que, para Santiago, sea el discurso en sí el responsable de la construcción de este espacio social. Santiago no estaría de acuerdo en señalar que la realidad social sea en última instancia o simplemente aquello que nosotros señalamos que es. El dinero y el poder sin lugar a dudas son factores fundamentales.

No obstante, en vez de sostener exclusivamente que el dinero y el poder por sí solos constituyen las claves de lectura para el análisis social, la Epístola de Santiago también enfoca el modo en que hablamos unos con otros como otro componente importante. El habla (in)apropiada, pues, es identificada, en la Epístola de Santiago, como un elemento primordial de mediación en la lucha por construir una u otra clase de comunidad.

² Así, por ejemplo, leemos: “Si alguien se cree sabio y con entendimiento, que demuestre, de su buen comportamiento, sus obras, en gentil sabiduría” (3,13). Esto también sería válido, no obstante, para otras relecturas neoplatónicas de la realidad social antigua. Véase David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, University of California Press, 1992).

2. La estructura literaria de Santiago

En las anotaciones precedentes, parto de una visión particular sobre la estructura literaria de la Epístola de Santiago. Una visión tal, por supuesto, difícilmente resultará incontrovertible, tan solo si consideramos que no son pocos los biblistas para quienes la Epístola de Santiago no posee estructura literaria alguna: se trataría “simplemente” de un acopio indefinido de diferentes dichos. Este no es mi propio punto de vista, pero tampoco pienso que el documento esté organizado de manera rigurosa.

No todo el mundo, sin embargo, ha pensado que la Epístola de Santiago carezca de una estructura literaria cualquiera. Cada vez en mayor medida, por ejemplo, se ha vuelto un lugar común pensar que el capítulo inicial, o gran parte del mismo, podría servir a manera de índice de contenido o resumen introductorio —epítome— para el resto del documento; el cual, entonces, procedería a retomar, más o menos en el mismo orden, cada uno de los temas anunciados³. Así, por ejemplo, en un reciente comentario sobre Santiago, Luke Timothy Johnson observa las siguientes correspondencias:

1,1 —————	5,19-20
1,2-4 + 12 —————	5,7
1,5-7 —————	5,13-18
1,9-10 —————	2,1-7 + 4,13—5,6
1,12-18 —————	3,13—4,10
1,19-20 —————	3,1-12
1,22-27 —————	2,14-26

A Johnson le preocupa que el texto sea “forzado a calzar en un lecho de Pro-custo estructural que predetermine cada lectura”. Basado en este pretexto, entonces, Johnson sencillamente desiste de cualquier análisis mayor en este sentido. A mi modo de ver, en cambio, es más lo que puede y debe decirse acerca de la estructura literaria del documento.

Especial atención merece, por ejemplo, no solo el hecho de que cierto número de temas sean tratados más de una vez en la Epístola de Santiago, sino igualmente que esta repetición ocurra de manera un tanto recíproca. Los distintos bloques discursivos o “ensayos” discretos, como Johnson los denomina, están arreglados siguiendo un patrón concéntrico —“quíastico”, si se desea, o “anular”—, sobre todo en 2,1—5,6. Propongo, pues, las siguientes divisiones textuales para definir la estructura literaria global del documento⁴:

1,1-27 —————	Introducción
2,1-26 —————	En cuanto a la riqueza (I)
3,1-12 —————	Acerca de la lengua (I)
3,13—4,10 ———	Sabiduría/amistad divina ⁵

³ Véase, por ejemplo, Luke Timothy Johnson, *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (Nueva York, Doubleday, 1995), págs. 14s.

⁴ Algunas de estas divisiones igualmente admitirían una mayor subdivisión.

⁵ Conuerdo con Johnson en considerar que Santiago 3,13—4,10 es una sola unidad literaria. Es evidente que para mí representa el “corazón” de la epístola.

4,11-17	-----	Acerca de la lengua (II)
5,1-6	-----	En cuanto a la riqueza (II)
5,7-20	-----	Conclusión

De nuevo, no estoy sugiriendo que esta disposición concéntrica del contenido de la Epístola de Santiago sea estrecha o minuciosa en exceso. Cada uno de los distintos bloques discursivos (con excepción de 1,1-27) desarrolla “libremente” una exposición más o menos completa de su tema particular. “Libremente” también significa que la referida elaboración con dificultad podría tildarse de rigurosamente lógica. No pienso, por lo tanto, que la Epístola de Santiago represente una pieza de retórica tejida de forma fina; la trama es decididamente gruesa, y el patrón retórico “se disuelve” toda vez que uno se ubica “demasiado próximo” al tapiz discursivo del documento. Al mismo tiempo, allí queda la distribución gruesa⁶.

Me parece importante no perder de vista esta estructura literaria global cuando empecemos a interpretar una sección particular de la Epístola de Santiago. Ya que de ese modo la situación social, para la cual todas las partes del documento registran una respuesta, permanecería en mente. El problema concreto, para cuya solución los elementos claves serían la buena habla y la sabiduría divina, sigue siendo la condición privilegiada de los ricos y la discriminación recíproca contra los más pobres. Bajo discusión en 3,1—4,17 están la buena habla y la sabiduría divina, no (solamente) en razón de que se trata de temas “corrientes” en la antigüedad, sino (también y principalmente) debido a que su desatención por parte de aquellos a quienes está dirigida la Epístola de Santiago era, en opinión del escritor, el núcleo del problema mayor que está presente a lo largo de este escrito⁷.

3. La palabra indicada y la formación social de la primera comunidad cristiana en Santiago 3,1—4,17

El hecho de que a Santiago le preocupe la palabra apropiada, y que vea en la lengua un instrumento de gran poder social y con un potencial para ocasionar daño, difícilmente distingue la epístola de muchos otros escritos del mundo mediterráneo

⁶ Este no es el mejor lugar para elegir la mejor manera de describir ya sea la relación entre Santiago 1,1-27 y el resto de la epístola o la naturaleza precisa de la correspondencia propuesta entre la introducción en 1,1-27 y la conclusión en 5,7-20. Nótese, sin embargo, las marcadas correspondencias ya observadas por Johnson (véase arriba) entre la primera mitad del capítulo uno (1,2-7.12) y la segunda parte del capítulo cinco (5,7-18).

⁷ Este problema es, una vez más, la falsa exaltación de los ricos y su corolario, la fe ostentosa. Al mismo tiempo, Santiago sostiene que hay otros factores detrás —o adentro, junto con y debajo— del desequilibrio económico y la discriminación social, incluida la “fe” sin “obras”, algo que también debe abordarse. En realidad, estos otros factores en última instancia son claves para rectificar, en la práctica cotidiana, las injusticias derivadas del desequilibrio económico y la discriminación social. Parte del desafío de Santiago, me parece, es justo esta insistencia en que sin una moral o ética de la liberación, a saber, sabiduría divina y habla adecuada, no será posible llevar a cabo los proyectos sociales y políticos que de otro modo serían los vehículos de un cambio global.

antiguo, incluyendo a Israel⁸. En cada caso, la sensibilidad hacia el habla era muy marcada y la gente creía que las palabras debían ser tratadas con cuidado, aunque solo fuera para esgrimir las con más eficacia como armas de conflicto social⁹.

De allí, por ejemplo, la importancia de la retórica en la educación antigua. La elocuencia era una de las características distintivas de la persona que era bien formada, y poderosa. El alarde o la habilidad para perorar los propios logros, no solamente era un derecho, o algo que a uno le estuviera permitido, sino también un imperativo, porque de este modo cobraba eficacia social todo lo que uno pudiera haber hecho o sido.

En Santiago 3,1-12, luego de su consabido debate acerca de la necesaria relación entre la fe y las obras en 2,14-26, el autor de la epístola vuelca su atención de inmediato hacia el habla adecuada, es decir, el uso apropiado de la lengua, tomando como punto de partida la poco envidiable tarea de impartir instrucción. El problema principal es la naturaleza indomable de la lengua: aunque en sí es solo algo pequeño, no obstante “se jacta mucho” (3,5a). Si bien Johnson afirma que “Santiago no denuncia dicho alarde [en 3,5a] ya que, en realidad, las afirmaciones de la lengua son correctas”¹⁰, ¡la verdad es exactamente lo contrario!

A diferencia de lo que ocurre con el caballo y el barco a los que se alude en los versículos anteriores (3,3-4), el jactarse mucho (*megala aujei*) de la lengua que se señala en 3,5a, si bien podría ser similarmente desproporcionado en tamaño con respecto al instrumento o artefacto específico que primero lo trajo a colación¹¹, sin embargo y de inmediato, esta jactancia supera a la lengua, o a quien la esté usando, y con prontitud crea una situación que escapa al control de cualquiera. Por esta razón, Santiago advierte a sus lectores, en 3,1, que no se conviertan en maestros, esto es, en profesionales del habla, pues de manera casi inevitable la elección de una ocupación tal solo estará destinada al fracaso, algo de lo cual, no obstante, se tendrá la responsabilidad (3,2).

Este es un librito que resulta muy conocido cuando se refiere a los conductores de autobuses en toda América Latina. No solamente los caminos de ordinario son escabrosos y con frecuencia peligrosos, debido al vandalismo ya sea de los habituales asaltantes o de los grupos paramilitares, de la policía o las fuerzas insurreccionales. Los pasajeros están, por lo general, descontentos con el servicio y hacen reclamos. Los horarios son demasiado largos y la paga, irregular y escasa. El ómnibus en sí ofrece pocas garantías, y menos aún cuando se requiere que responda ante una emergencia.

⁸ Cf. Johnson, *op. cit.*, pág. 256: “existía un consenso bastante difundido en las enseñanzas morales helenísticas en el sentido de que el discurso era peligroso y que, para evitar errores, era preferible optar por el silencio o la concisión (véase Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* VII, 27; Apolonio de Tiana, *Letters*; Plutarco, *On the Education of Children* 14 [Mor 10F]; *On Hearing Lectures* 4 [Mor 39C]; *On Garrulousness* 23 [Mor 515A], una visión sesgada que también formaba parte de la sabiduría judía (Pv 12:13; 13:3; 21:23; Sir 14:1; 19:6; 20:18; 22:27; 25:8; 28:12-16; Philo, *On Flight and Finding* 136)” (traducción mía).

⁹ Recuérdesse la importancia de los nombres propios, así como la de bendecir y maldecir, en la Biblia Hebrea y otros escritos judíos de este período.

¹⁰ Véase Johnson, *op. cit.*, pág. 258. En respaldo de su afirmación, Johnson cita a F. J. A. Hort, *The Epistle of St. James* (Londres, Macmillan, 1909), pág. 70; J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres, Macmillan, 1910, 3a. ed.), pág. 112.

¹¹ Al igual que el freno del caballo o el timón del barco, la lengua es asimismo pequeña en relación con el cuerpo que la alberga.

La lengua, dice Santiago, es como el timón de dicho autobús. Una vez que el vehículo empieza a rodar, aun cuando inicialmente parezca estar bajo la dirección del conductor, con demasiada rapidez se ve que no hay nadie que en realidad controle el viaje. En consecuencia, dice Santiago:

...que no sean muchos los maestros [o sea, los conductores del autobús del habla] entre ustedes; sepan que los maestros seremos juzgados con más severidad y no olviden que, como todos, cometemos errores [desviándonos del camino de la verdad] (3,1-2, con ligeras modificaciones).

Si, en teoría, es posible imaginar a un conductor perfecto —y, sin duda, una de las razones principales por las que ocurren muchos accidentes de ómnibus es porque un determinado chofer se cree el prototipo de tal perfección—; si, idealmente, es posible que alguien aprenda a hablar sin fallar y sea capaz de “dominar todo su cuerpo” (3,2), el primer error sin embargo es el que se comete —de manera implícita, irónica, metafórica, pero no con menor grado de culpabilidad— en 3,5a, cuando se dice que la lengua “se jacta mucho” (*megala aujei*). Ya ha ocurrido, entonces, que el hombre putativamente perfecto se ha tropezado con el habla inapropiada, haciendo en 3,5a precisamente lo que se había dejado condicionalmente en suspenso hace poco en 3,3 (*ei tis en logo ou ptaiei*).

De inmediato se subraya en 3,5bss. la naturaleza indomable de la lengua. Con la lengua, dice Santiago, se está jugando literalmente con fuego —podríamos decir hoy: con una reacción nuclear, o con una infección viral— y, por consiguiente, son muchas las probabilidades de resultar quemado. Un versículo clave al respecto es el 3,6, pero no simplemente porque sirva para aclarar cuán inmanejable, según la apreciación de Santiago, es la lengua en verdad.

Aún más significativo es el anticipo en 3,6 de la posterior división cosmológica en 3,15 entre la sabiduría que “viene de arriba” frente a la sabiduría “terrestre, una cuestión del alma, endemoniada”, y el lenguaje en 4,1ss. que se refiere a la guerra de los deseos que “se pelean en sus miembros”. Precisamente a causa de sus propias propensiones díscolas y virulentas, la lengua sería el lugar, de acuerdo con Santiago, en donde las identidades y los proyectos sociales que se contraponen en 3,13—4,10 se estarían negociando de modo más directo y concreto¹².

Sin duda, dice Santiago, si no se cambian algunos hábitos arraigados del habla —por ejemplo, el hecho de que

...con [la lengua] bendicimos a Dios Padre y con [la misma lengua] maldecimos a los hombres y mujeres hechos a la imagen de Dios. De la misma boca salen la bendición y la maldición (3,9-10)—,

la construcción de un espacio social alternativo —la primera comunidad cristiana— está predestinada al fracaso:

Porque donde hay envidia (*zelos*) y ambiciones egoístas (*eritheia*), habrá desorden (*akatastasia*) y acciones malas de toda clase (*pan faulon pragma*) (3,16).

¹² ¡Dichas identidades y proyectos no son sencillamente cuestiones del habla! Aquel que sea en verdad sabio y con entendimiento en consecuencia “que demuestre, de su buen comportamiento, sus obras, en gentil sabiduría” (3,13). No obstante, el hablar bien, o de forma sabia, o de modo apropiado, para Santiago, sigue siendo algo de crucial consideración.

De igual manera, las “guerras” y “peleas” más la insatisfacción, cuando “ustedes matan”, así como las pugnas “entre ustedes”, son todas, conforme a Santiago, ocasionadas porque “no piden” de la manera correcta, esto es, “piden mal” (4,2d-3). Y la incapacidad para “pedir” bien es lo que, a su vez, proporciona a “los deseos que libran una guerra en sus miembros” (4,1.3) el campo de batalla que buscan y necesitan para imponer su reino de descontento y discordia.

Lo anterior me recuerda algo que sucedió hace un tiempo, cuando hacíamos la evaluación final de un grupo de estudio bíblico que me tocó conducir con un grupo de mujeres, todas ellas integrantes de un comedor vecinal en un “pueblo joven” (barrio marginal) al norte de Lima, en Perú. Cuando hubo que nombrar lo más importante que cada una de las participantes había aprendido en el estudio, para mi sorpresa y desazón y mi propio aprendizaje, lo que se dijo nada tenía que ver con las lecciones semanales que con tanta diligencia había preparado, o con los objetivos generales que tenía en mente. Antes bien, las mujeres dijeron que lo más importante para ellas había sido un simple consejo absolutamente convencional —y hasta banal, en mi opinión, al punto de resultar ridículo o impertinente— que les di un día, sin saber qué más decir, cuando discutíamos cómo abordar los conflictos cotidianos que surgían entre ellas a propósito del funcionamiento del comedor vecinal. Cuando ocurriera algo así, les sugerí que lo mejor sería quedarse calladas y contar hasta diez antes de responder a cualquier cosa que alguien dijera, dándole así a ambas partes la oportunidad de no embrollarse, una vez más, en las usuales y desgastantes controversias. En otras palabras, lo que les recomendé fue que no dijeran lo primero que les viniera a la mente. Que controlaran su lengua. Ya que, en este caso, había sido precisamente el habla destemplada de las mujeres, y sus consecuencias predecibles, lo que con mayor frecuencia amenazaba con menoscabar sus esfuerzos organizados para hacer frente a las dificultades que compartían.

La pugna por la “buena” habla en Santiago 3,1-12 es también una primera manifestación de la contienda librada en 2,1-13 con la discriminación habitual contra los pobres, y en 2,14-26 con la fe carente de obras. Los problemas sociales de la parcialidad y de la fe inactiva son mediados, según Santiago, prestando atención a un mejor manejo de la lengua intransigente¹³.

Por esta corrección en el habla, como lo explico más adelante, Santiago se refiere, en efecto, a la formación de una subjetividad ética alternativa. Si bien se compromete en la epístola con una “ortopraxis” frente a la “ortodoxia” o enseñanza “higiénica” que tanto preocupa a las Epístolas Pastorales, por ejemplo, en el Nuevo Testamento, la ortopraxis a la que se refiere Santiago comprende una enseñanza sobre cómo hablar con propiedad.

¹³ Una razón para denotar tal énfasis es el hecho de que la discriminación social y la complacencia piadosa siempre (pero no únicamente) se expresan —y en consecuencia se vuelven tanto efectivas como difusas— por medio del habla (véase, además, Santiago 2,3.7.12.14-16.18). No sea que se me mal interprete: no estoy sugiriendo que la preocupación principal en la Epístola de Santiago sea cómo hablamos unos con otros. Al nivel de las preocupaciones primarias, es evidente que existen otros asuntos de urgencia que la epístola busca confrontar, entre los cuales no son los menos importantes los de la opresión económica y la complacida conformidad. Sobre estos asuntos, véase Elsa Tamez, *Santiago: lectura latinoamericana de la epístola* (San José, DEI, 1985).

Por todas estas razones, no me parece posible decir que “Santiago no denuncia dicho alarde”, refiriéndose al “jactarse mucho” en 3,5a. Sin duda, la propensión de la lengua a alardear reside precisamente en el núcleo de todo aquello que está equivocado, de acuerdo con Santiago, con el orden usual de las cosas. Puesto que “jactarse mucho” en el mundo mediterráneo antiguo era la manera en que normalmente se denotaba y defendía, y en lo posible se buscaba elevar, la propia condición social.

El problema con “jactarse mucho” no es su falta de modestia, como si la confianza en uno mismo o la autoestima fueran pecaminosas y se opusieran a la práctica de una vida devota. Santiago no concuerda con la posterior convicción protestante (luterana) de que la fe cristiana empieza allí donde los esfuerzos humanos por resolver nuestros propios problemas acaban en el agotamiento¹⁴. Más bien, el problema con “jactarse mucho”, para Santiago, reside en el sistema social que dicha práctica ha servido para apoyar y articular: la exaltación del dominio, o de “ganar” de cualquier forma.

Así, en 4,7-10, en contraposición a otras señales de amistad con “el mundo”, los lectores de la Epístola de Santiago son exhortados a “someterse a Dios”, un llamado que es reiterado de inmediato con una serie de diversas afirmaciones: “resistan al diablo... acérquense a Dios... purifiquen sus manos... lloren... humíllense delante del Señor...”¹⁵. Ninguno de estos enunciados, sin embargo, quiere decir algo más que “someterse a Dios”; lo que significa, a su vez, “ser (o volverse) amigo (y no enemigo) de Dios” (cf. 4,4).

Ser amigo de Dios significa, para Santiago, pensar y actuar en concordancia con la sabiduría divina que “viene de arriba”, cuyas características más saltantes ya fueron enumeradas en 3,17. De hecho, existe una cierta inclusión, o armazón circundante, constituida por la discusión acerca de la sumisión a Dios en 4,7-10 y la descripción en 3,13-18 de la persona que verdaderamente posee “sabiduría y entendimiento”. Lo que está en disputa es la identidad social particular que, según Santiago, debía marcar a la primera comunidad cristiana.

Antes de examinar esta sección (3,13—4,10) con más detalle, deseo subrayar el hecho de que en 4,11-12.13-17, la primera señal o consecuencia de carácter “práctico” de someterse a Dios es, una vez más, un cambio en los patrones del habla. Para ejemplificar cómo la identidad social particular que se esboza en 3,13—4,10 va a cobrar cuerpo o ser “activada”, se pone énfasis nuevamente en estos versículos (4,11-17) en la palabra apropiada. Si uno se ha sometido a Dios, deberá entonces dejar de incriminar, o denunciar, o juzgar a los demás miembros de la comunidad cristiana. Pues el enjuiciamiento no es sino el lado petulante del alarde, ya criticado, en favor de la propia condición social¹⁶.

La mención que se hace en 4,11 del acto de denunciar, y juzgar, al hermano, recuerda asimismo la exhortación en 3,1 a limitar el número de los que se conviertan en maestros, a sabiendas de que “nosotros” los que enseñamos seremos en

¹⁴ Esto contradice lo señalado, por ejemplo, en Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, traducción de Kendrick Grobel (New York, Charles Scribner's, 1951-52), *passim*.

¹⁵ Los enunciados que se hacen en Santiago 4,9, si se leen al margen del llamado reiterado a someterse a Dios en 4,7-10, terminan convirtiéndose en una expresión de la peor clase de masoquismo piadoso.

¹⁶ Véase igualmente Santiago 2,13; 3,14.

última instancia objeto de un juicio más severo. Esta no es, evidentemente, la percepción típica de quienes controlan, y de quienes no controlan, la palabra, tanto en el aula como en otros ámbitos. De esta forma, Santiago insiste en señalar: “Pero uno solo [Dios] hizo la ley y a la vez puede juzgar: el que es capaz de salvar o de condenar” (4,12).

El asunto es que nadie debería presumir, bajo cualquier pretexto, de ocupar obviamente una posición o gozar el derecho a emitir un juicio sobre un “hermano” o un “vecino”. A pesar de que esta práctica es la que caracteriza e históricamente constituye la base del llamado “orden” social.

En 4,13, el ejemplo de los antiguos “empresarios” que planificaban sus negocios claramente anticipa la advertencia a los ricos en 5,1-6; lo cual, a su vez, nos recuerda el debate sobre la parcialidad en 2,1-13 (cf. asimismo 2,15-16) y también el contraste entre los pobres y los ricos en 1,9-11. No obstante, llama la atención que en 4,13-17 sigan siendo ciertos hábitos del habla el enfoque principal. Los negociantes hacen ahora precisamente lo que la lengua hizo en 3,5a: ellos también se jactan mucho. El argumento previo, en 3,1-11, queda así resumido, pero esta vez con agudeza aún mayor.

Lo erróneo en el discurso citado de los empresarios en 4,13-17 es su presunción de que el futuro les permitirá hacer negocios como siempre, sin hablar del acaparamiento de los bienes: “Hoy o mañana, dicen, partiremos a tal ciudad y allí pasaremos el año; haremos buenos negocios y sacaremos ganancias” (4,13). Como ocurre hoy, trátase del mercado internacional de valores y cambio monetario o de la manufactura de mercancías, no se hace tampoco en este caso una “inversión” a largo plazo ni en el lugar ni en las personas en donde los empresarios procuran cosechar sus recompensas. Sin embargo, su arrogancia económica queda revelada, para Santiago, de manera más patente en su discurso cortoplacista o “miope”, el que habla como si pudieran saber “lo que pasará mañana” (4,14)¹⁷.

Santiago responde de plano a esto con la siguiente afirmación: “Y su vida, ¿qué es? Un humo [o vapor] que aparece por un instante y luego se disipa” (4,14). Al igual que la niebla de la ostentación, una presunción infundada como tal no puede hallar sustento. Cuando menos, no logra perdurar ante el examen penetrante de la sabiduría divina, la cual, como ocurre con los rayos del sol, “viene de arriba”¹⁸.

En Santiago 3,13, el alegato de que aquel que es en verdad sabio y con entendimiento debe demostrar tal condición mediante actos de “buen comportamiento” impregnados de una “gentil sabiduría”, recuerda el debate en 2,14-26 donde se insiste en que la fe requiere de obras para comprobarse¹⁹. El mismo pasaje (3,13) también amplía la recelosa evaluación inmediatamente anterior acerca del poder de la lengua en 3,1-12. En ambos casos, el vínculo se construye al colocar la expresión de la sabiduría más elevada no en pronunciar un discurso grandioso (imponente) o ininterrumpido (contencioso), sino en una cierta praxis social (3,17-18).

No siempre es teniendo la respuesta correcta o formulando mejor las cosas, más fluidamente o en mejor estilo que los demás, que se podrá evidenciar el conocimiento superior que se posea, según Santiago, sino comportándose de forma tal

¹⁷ Cf. la parábola del rico tonto en Lucas 12,16-21.

¹⁸ Algo que para Santiago tampoco debe olvidarse es el juicio divino que vendrá: véase 5,7-9.

¹⁹ Cf. el uso del mismo verbo, *deiknymi*, en Santiago 2,18.

que se amplíen al máximo las oportunidades para que otros también tengan acceso a la palabra y puedan todos tener un lugar. Este es el significado de:

...la sabiduría que viene de arriba es rectitud, paz, tolerancia y entendimiento. Está llena de compasión y produce buenas obras” (3,17).

Cualidades como las anteriores son contrastadas, en 4,1-6, con otro estado de cosas que parece haber predominado, o cuando menos haber estado muy presente, en la primera comunidad cristiana con la que estuvo relacionada la Epístola de Santiago. No eran la paz y la gentileza y las demás señales de la sabiduría que “viene de arriba”, sino las “guerras” y las “peleas” así como las querellas que normalmente caracterizan la vida del “mundo” lo que estaba en el orden del día. En la raíz del problema, sostiene Santiago, yace el deseo que no se apunta bien, o sea de manera ineficaz:

¿No salen [estos conflictos] de los deseos que libran una guerra en sus miembros? Ustedes anhelan (*epithymeite*), pero no consiguen (4,1b-2a).

El síntoma más notable, y la causa instrumental, de esta situación es otro problema del habla:

CITA En realidad, ustedes no reciben [lo que desean] porque no piden. [O, más bien:] Piden y no consiguen, porque piden mal, para quedar derrochados (*dapanesete*) en sus deseos (*hedonais*) (4,3)²⁰.

Es la ausencia de foco, o de criterios, por medio de los cuales se podría dirigir el deseo, lo que da cuenta de por qué “sus deseos” siguen “librando una guerra [entre sí] en sus miembros” (4,1).

La oposición ideológica que se traza en Santiago (4,4) entre la amistad con “el mundo” y con “Dios”, y entre la sabiduría que es “terrestre, una cuestión del alma, endemoniada”, y la que “viene de arriba” (3,15), no significa que se esté promoviendo una existencia extraterrenal. Más bien, como ya se ha señalado, dicho lenguaje en la Epístola de Santiago sirve para denotar dos modos distintos de ser, o estar, en este mundo²¹. La comunidad cristiana que como tal se identifica, para Santiago, con “Dios” y la sabiduría que “viene de arriba” está así proclamando su no aceptación, o su no admisión como una constante realidad, de las cosas tal como son actualmente. Tampoco se quiere “más” de lo mismo —sin negar lo necesario e indispensable que sea el derecho de recibir lo suficiente para vivir, por ejemplo, de alimentos y vestidura—. Una “solución” como la anterior, que responde a las demandas del deseo humano simplemente poniendo “más” de todo, solo atiza el fuego.

Al no abordar la raíz del problema —la naturaleza “distráida” de “los deseos que libran una guerra en sus miembros”—, el aprieto del sitiado inevitablemente empeora. La supuesta solución de dar “más, más y aún más” solo produce precisamente lo que en 3,14-16 se dice que la sabiduría “terrestre, una cuestión del alma,

²⁰ Véase también más adelante.

²¹ Una vez más, el problema no es la naturaleza física del cuerpo humano —la realidad de ciertos impulsos sexuales y anhelos materiales—, sino cuán bien se logra satisfacer el sentido dilatado de la vida humana como algo todavía insatisfecho, o inacabado, debido a las frustraciones de este mundo.

endemoniada”, alberga, o sea, celos amargos (*zelos pikros*), ambición egoísta (*eritheia*), solevantamiento (*akatastasia*) y acciones viles de toda índole (*faulon pragma*). El estar enlodado de modo permanente en tal insatisfacción programática es ser en realidad “amigo del mundo”.

Para Santiago, la satisfacción perdurable del deseo humano proviene de otra clase de sabiduría, debe practicar otro tipo de amistad, corresponde a una formación social distinta, que el autor de la epístola evidentemente equipara con el trabajo propio, o razón de ser, de la primera comunidad cristiana. A grandes rasgos, como ya se vio, esta formación social diferente se constituye, en 4,7-10, a través de la sumisión a Dios²². De manera concreta, como ya se dijo, Santiago destaca la importancia de pedir bien.

Pedir en la forma indicada no significa hacerlo siempre con cortesía o subordinadamente. En 4,2d-3, no obstante, solo se dice que aquellos a quienes está dirigida la Epístola de Santiago han estado pidiendo “mal” (*kakos*). En 4,6, sin embargo, se señala, citando a Pv. 3,34 (LXX), que “Dios se opone a los orgullosos y concede sus favores [o beneficios] a los humildes (*tapeinois*)”. Este enunciado luego es elaborado en 4,7-10 como una nueva exhortación a someterse a Dios, concluyendo con el mandato final: “Humíllense (*tapeinothete*) delante del Señor y él los levantará”. A diferencia del lenguaje arrogante y presuntuoso que después es empleado, en 4,11-12.13-17, por los jueces falsos y los empresarios miopes, los “humildes” conseguirán lo que su deseo quiere porque han aprendido a pedir “correctamente”, buscando una satisfacción que surge de su necesidad más honda en solidaridad con los demás²³.

4. Conclusión: una subjetividad “ética” alternativa

Quizás resulte sorprendente constatar cómo en la Epístola de Santiago se da tanta importancia, en la sección central (3,1—4,17), a la persistente lucha con la lengua en la primera comunidad cristiana. El discurso apropiado aparece como una improbable línea frontal en la lucha con las costumbres típicas del “mundo”, entre las cuales Santiago denuncia de modo especial la muestra de parcialidad hacia los ricos y la discriminación contra los más pobres (2,1ss.), así como el hecho de hablar piadosamente, actuando con cinismo (2,14ss.). Pero, ¿por qué se presta tanta atención (3,1—4,17) al tema de la palabra indicada?

El énfasis en el lenguaje adecuado está orientado a promover una subjetividad “ética” alternativa. Por ética entiendo los hábitos que definen o caracterizan a una persona en relación con “el mundo” que la rodea: lo cual incluye, para Santiago, a la sociedad cívica local y la primera comunidad cristiana. Por subjetividad, sin embargo, me refiero no a la experiencia individual, sino a la(s) formación(es) social(es) colectiva(s) dentro de la(s) cual(es) cada persona siempre existe, y que cada quien de diverso modo engloba. Para Santiago, éstas incluyen, aunque no exclusi-

²² Véase también arriba.

²³ La manera de pedir, o de rezar, adecuadamente se trata asimismo en Santiago 1,5-8; 5,13-18. Si bien cabe señalar que, en 4,2d-3, el hecho de pedir bien no es necesaria o exclusivamente un asunto de implorar a Dios.

vamente, la(s) cultura(s) imperial(es) del mundo mediterráneo antiguo (cf. 1,1: la epístola se dirige a “las doce tribus dispersas entre las naciones”).

La Epístola de Santiago promueve llanamente la lucha de los pobres por alcanzar reconocimiento y se opone a cualquier modo de ver la fe cristiana que excluya, o reste importancia, a las preocupaciones “materialistas” (véase, por ejemplo, 2,15-16) en el proyecto cristiano. Más aún, Santiago da por sentado que un programa de “ajuste estructural”, o sea, de relectura global, está en juego en su parénesis; de allí el uso del lenguaje cosmológico en 3,15.17; 4,4.

No obstante Santiago asimismo denota, e insiste, al aferrarse de continuo al tema de la palabra indicada, que la formación de una subjetividad ética alternativa es clave para la realización concreta de estas aspiraciones; la omisión de la cual inevitablemente socavará y acabará por anular todos los esfuerzos destinados a disfrutar de dicho cambio. Resulta interesante, y desafiante, leer la Epístola de Santiago no solo como una crítica a los consuelos dogmáticos falsos y las prácticas injustas subsistentes, sino también como una propuesta para modificar la manera como en realidad nos comportamos en relación con los demás, incluida nuestra forma de hablar.

La liberación, según Santiago, entraña igualmente los detalles de la vida cotidiana. Por esta razón, Santiago (3,1—4,17) se ocupa tanto, y con tanto empeño, de algo tan pequeño como la lengua.

Leif E. Vaage

75 Queen's Park Cres. E

Toronto, ON M5S 1K7

Canadá

LOS PIES DE LA ESPERANZA

El poder mágico de la oración en Santiago 5,13-18

Resumen

El estudio aborda el texto de Santiago 5,13-18 y analiza las prácticas religiosas y las oraciones en él presentes a partir de un amplio horizonte proporcionado por la metodología de la antropología y la literatura comparadas.

La oración poderosa de Santiago 5,13-18, como también la unción con el óleo y el perdón de los pecados, revelan la íntima pertenencia de las primeras comunidades cristianas a las prácticas mágico-religiosas de su tiempo.

La pregunta que surge es sin embargo la siguiente: ¿cómo conciliar estas oraciones y prácticas mágicas con la fe perseverante hasta el martirio, profesada por la Carta de Santiago?

Abstract

This study approaches the text of James 5,13-18 by analyzing the religious practices and the prayers which are contained in it, on the basis of an ample horizon provided by the methodologies of anthropology and comparative literature. The powerful prayer of James 5,13-18, like the anointing with oil and the forgiveness of sins, reveals an intimate adherence, on the part of the early Christian communities, to the magico-religious practices of the time. The question which arises is the following: how to reconcile these prayers and these magical practices with the faith that perseveres unto martyrdom, which is professed in the Letter of James?

Introducción

La propuesta de este estudio es abordar el texto de Santiago 5,13-18, donde, una mirada atenta puede percibir memorias de prácticas religiosas y de oraciones normalmente no consideradas dentro de la exégesis del Nuevo Testamento. Se trata de manera específica de prácticas y oraciones ligadas al mundo religioso mágico-carismático. Una lectura del texto, en la línea de los estudios de las religiones comparadas y de la antropología cultural, puede mostrar cómo la matriz religiosa de las primeras comunidades cristianas, como nos es presentada en la literatura, canónica y no canónica, está unida indisolublemente a las hermenéuticas y a las prácticas religiosas del espacio en que ella nació y se desarrolló.

No es posible considerar la “aventura” humana y literaria del cristianismo primitivo como algo decisivamente “originario”, en el sentido de fundamentalmente “separado” del resto de la cultura de su tiempo, en especial la religiosa.

Las primeras comunidades cristianas eran en todo semíticas y/o helenísticas, bebían del mismo pozo de prácticas religiosas y de visiones místicas: agentes, canales, teología, reflejando la cultura del contexto en que el cristianismo primitivo estaba inserto. Como no podía ser de modo diferente.

Prácticas religiosas que quizá puedan escandalizar un poco a cierta teología ilustrada hoy, hacían parte en aquel tiempo (como también hoy) del día a día de la religión del pueblo. Ciertas censuras teológicas no pueden desviar nuestras investigaciones histórico-exegéticas. Y no lo harán.

Las consecuencias de esto en la interpretación de un texto como Santiago 5,13-18 las veremos a continuación.

La estructura del texto

Santiago 5,13-18

¿Alguien entre vosotros está mal? Ore.

¿Alguien está bien? Alabe.

¿Alguien entre vosotros está enfermo? Llame a los ancianos de la iglesia para que oren sobre él ungiéndole con óleo en nombre del Señor.

Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará;

_____ Y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados.

Confesad por tanto unos a otros los pecados y orad los unos por los otros para ser curados.

_____ La oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder.

Elías

era un hombre como nosotros

El oró con mucha fuerza para que no lloviese,

Y no llovió sobre la tierra durante tres años y seis meses.

Y oró de nuevo Y el cielo dio la lluvia

Y la tierra produjo su fruto.

1. El texto

Vamos a mirar el texto de cerca.

La perícopa, de evidente estilo parenético, en la forma casi de un sermón vibrante, aparece como una pieza muy bien cosida.

En la estructura del texto podemos reconocer dos costuras fundamentales: “Y si hubiera cometido pecados...” (v. 15b) y “la oración performática poderosa de un justo...” (v. 16b). Los dos versículos son como puentes entre los tres temas fundamentales de la perícopa:

La curación de los enfermos por la unción (vv. 13-15).

La curación por la confesión de los pecados (v. 16).

Elías y el poder de su oración (vv. 17-18).

Las costuras parecen funcionar lógicamente de la siguiente manera: el enfermo es curado por el óleo y la oración de los ancianos, y sus pecados serán perdonados. Esta última afirmación viene a ser un puente para la exhortación a la mutua confesión de los pecados y a la oración de los unos por los otros; la exhortación es corroborada por la afirmación siguiente, que es propuesta también como costura para el tercer bloque: “la oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder”. He aquí entonces, para cerrar la perícopa, la proposición de un ejemplo de este tipo de oración: Elías y su oración para cerrar y abrir el cielo.

Muchos autores consideraron la Carta de Santiago como una yuxtaposición de temas, una secuencia parenética, un buen sermón construido por la concatenación de temas prevalentemente sapienciales, en el estilo: “Pues es, hablando de eso, etc.”.

Nuestra perícopa aparentemente se prestaría muy bien para ejemplificar ese análisis y teoría de la construcción del texto de Santiago. Pero solo aparentemente. Las costuras, la concatenación sucesiva de los tres bloques no nos deben engañar.

Existe un fino hilo encarnado, un tema que fácilmente está escondido a nuestros ojos, tan poco acostumbrados a él, y que atraviesa toda la perícopa. Veámoslo de seguido.

En el primer bloque el enfermo es curado por la oración de los ancianos de la iglesia, oración que se expresa en su materialidad en tanto unción con óleo e invocación del nombre del Señor. Esta oración, hecha con fe, salvará al enfermo y lo levantará.

En el segundo bloque son propuestas dos modalidades de oración: la confesión mutua de los pecados y la oración de los unos por los otros. Esta última puede también incluir, en la tradición, algún gesto, como por ejemplo la imposición de las manos, aunque no necesariamente. La finalidad de las dos modalidades es una sola: “para ser curados”.

François Vouga nota agudamente algo extraño: el enfermo del primer bloque es salvo, mientras que el perdón de los pecados cura¹. Esperaríamos quizá lo contrario: una inversión lógica, por ende, que seríamos llevados a considerar un juego estructural entre los dos bloques, casi una costura invisible hecha en el reverso del paño. Sin embargo podría también ser algo más que eso: ¿la construcción del texto no podría estar sugiriendo que la salvación y la curación no son en verdad sino las dos caras de una misma moneda? Más aún: aunque no puedan ser términos intercambiables, la curación y la salvación son el resultado de una misma actitud, de un cierto tipo de oración. Es lo que parece indicar la segunda costura del texto: “la oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder”. Y para ejemplificar eso, he aquí a Elías, el hombre como nosotros, pero que tiene una oración “muy poderosa” que hasta abre y cierra el cielo.

Parece existir por consiguiente un hilo encarnado, una costura en parte escondida: la de la oración. Los tres bloques están cimentados por ella. En orden: unción con óleo, invocación del nombre del Señor, confesión pública de los pecados,

¹ Cf. Vouga, François. *A carta de Tiago*. São Paulo, Ed. Loyola, pág. 157.

oración de los unos por los otros, y la oración poderosa de Elías que cierra y abre el cielo.

La primera y la última incluyen alguna materialidad y una cierta ejecución exterior por parte de uno o más sujetos definidos: la unción con óleo por parte de los ancianos, el poder de hacer llover menos por parte de Elías. Ambas son oraciones especiales: de hecho, el autor parece conocer una expresión definida para ellas, expresión que hasta ahora no intentamos explicar: la llama en la segunda costura del texto la “oración performática poderosa del justo”. Llegó tal hora. Comenzamos por preguntarnos: ¿Cómo debemos entender esto? ¿Qué tipo de oración es ésta? ¿Qué están haciendo aquí juntos, bien cosidos, la unción con óleo, el perdón en la comunidad y la oración poderosa de Elías?

Para eso, la segunda costura (v. 16b) parece de nuevo indicar una respuesta: “la oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder”, reza el v. 16b. Pero, ¿qué es esa *deesis energoumene*, sentido genérico de trabajar, de actuar en Gálatas 5,6 donde se dice que “la fe actúa por el amor”? Su sentido más específico, sentido que arrojará una nueva luz sobre nuestro texto, aparece al revés ya en Mt. 14,2 y en el paralelo Mc. 6,14, en el contexto de la afirmación según la cual los poderes de Juan Bautista estarían obrando en Jesús, después de la muerte de aquél. Una afirmación que —de acuerdo con varios autores— revelaría una creencia popular relativamente difundida en la Palestina de ese tiempo relativa a prácticas de necromancia². En 1Cor. 12,11 es el único Espíritu el que realiza, obra, da energía (casi transliterando *energheo*) a todos los diferentes dones espirituales, como curación, profecías, milagros, lenguas, etc. En Gál. 2,8 es el propio Dios quien trabaja, obra en Pedro: es su energía. La misma idea la encontramos por ejemplo en Fil. 2,13. En Ef. 2,2 el término se refiere a la acción del príncipe del poder del aire, el cual opera en los hijos de la desobediencia. En la misma línea, 2Tes. 2,7: el misterio de la iniquidad ya trabaja, ya actúa. El campo semántico del término *energoumene*, en consecuencia, parece estar unido a una acción, una energía, un poder sobrenatural que actúa visiblemente en un individuo o en más individuos³. Los estudios antropológicos conocen este fenómeno religioso por el nombre de chamanismo.

Mircea Eliade, uno de los mayores estudiosos del fenómeno, en su obra *Le chamanism* reconoce que:

Serían necesarios diversos volúmenes para estudiar convenientemente todos los problemas relativos a la misma idea de “espíritu y de sus posibles relaciones con los humanos⁴.”

Aun así, una distinción básica puede contribuir a aclarar el campo de las dinámicas envueltas en el fenómeno. Dejamos al mismo Eliade tal tarea:

² Cf. Cornelli, Gabriel. “*E um demônio!*”: o Jesus histórico e a religião popular. São Bernardo do Campo, 1998, pág. 148.

³ Tiene muy poco que ver con la traducción más común de oración activa en la mayoría de las ediciones. En verdad, la misma traducción “poderosa” no consigue dar cuenta en su totalidad del sentido del término *ostraka*, puesto que la oración propiamente no es “fuerte” en cuanto el buen suceso en sus resultados, sino en cuanto acción realizada por un poder sobrenatural.

⁴ Eliade, M. *Le chamanism et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 1951, pág. 21.

...para entender el chamanismo es preciso situar la posición del chamán en relación con sus espíritus auxiliares. Por medio de un ejemplo será bastante fácil ver lo que distingue a un chamán de un “poseso”: el chamán domina a sus espíritus, en el sentido que él, un ser humano, consigue comunicarse con los muertos, los “demonios” y los espíritus de la naturaleza, sin por eso convertirse en un instrumento de éstos⁵.

Esta es la base antropológica para que podamos comprender el término *energoumene* en toda su riqueza de significados y en toda su fuerza mágica.

Podemos pues considerar la expresión “oración poderosa” como algo ligado a la religión mágica de Israel, un espacio y una tradición religiosa siempre presentes paralelamente o junto al espacio sacramental oficial. Es por eso que en el texto se habla del “mucho poder” de esta oración chamánica, que funciona incorporando el poder de la divinidad y del espíritu de referencia. Y nada mejor que el ejemplo de uno de los grandes chamanes de la tradición de Israel, profeta y curandero: Elías.

La tradición de Mt. 14,2, en la cual Jesús es presentado como poseedor de los poderes de Juan Bautista, una forma clásica de posesión mediúnic del espíritu de un antepasado (desde los tótemes de los indios de América del Norte hasta la incorporación del *orixá* en las religiones afro-latinas, para no irnos muy lejos), parece mostrar lo difundida que estaba la creencia en los poderes y en sus médiums (los chamanes) en la Palestina del primer siglo. Especialmente en el Norte, donde algunos autores reconocen una tradición mágico-carismática, desde Elías a Eliseo, pasando por Jesús y otros contemporáneos “menores”, hasta figuras de la literatura del judaísmo formativo como Honi, sus nietos, y Hanina ben Dosa⁶. De Honi hablaremos en seguida.

Normalmente la acción mágica del chamán, su oración poderosa, es acompañada de un verdadero “trabajo” (otra palabra bien conocida en el mundo de la religión popular hoy) que envuelve incluso el uso de algún material, o por lo menos de algunas partes del cuerpo del propio chamán. Jesús parece usar su saliva y lodo, usa las manos para tocar, pronuncia algunas palabras, manda a sus discípulos unguir con óleo a los enfermos y los endemoniados, etc. Y normalmente la oración muestra alguna señal externa de haber sido acogida: los ciegos ven, los sordos oyen, la lluvia deja de caer, el demonio sale, etc.

La oración de la que nuestro texto está hablando puede ser por consiguiente una modalidad de esta oración poderosa, la cual es realizada por medio de una performance y muestra un suceso tangible. Una oración que realmente “tiene mucho poder”. Como la de Elías. Y como la de los ancianos.

Un poco “pasada de moda” en los últimos siglos, con el florecer de las experiencias pentecostal y carismáticas en este final de milenio, la oración hecha por los ancianos de la comunidad, la oración de los unos por los otros y la unción con el óleo, se han hecho prácticas comunes en muchas comunidades cristianas. Nuestro texto es muchas veces, por varias razones y en forma diferente, un punto de referencia para esas prácticas. Tenemos con esto una razón más para profundizar nuestro mirar.

⁵ *Idem.*

⁶ Cf. Vermes, Geza. *Jesus, o judeu*. São Paulo, Ed. Loyola, 1990, pág. 84.

Prácticas religiosas como las descritas aquí eran prácticas comunes en el mundo antiguo, lo mismo que en el tiempo y en el espacio en que estaba naciendo aquel que se acordó en llamar cristianismo primitivo.

Necesitamos, sin embargo, abrir la lente de nuestra exégesis para que observemos más allá del suelo estrecho al cual algunos exégetas están cómodamente acostumbrados. En este sentido, gusto siempre de citar una buena “jalada de orejas” de Eduardo Hoornaert a una cierta manera de hacer exégesis:

Los así llamados “estudios bíblicos” no prestan mucha atención a las religiones semitas en sí mismas. Lo que les interesa son las tradiciones religiosas del judaísmo. Paradójicamente, los mismos estudios bíblicos constituyen de esta manera un problema para la interpretación de la historia del cristianismo...

Las religiones del Oriente Medio no son estudiadas en sí ni por sí mismas, sino casi exclusivamente en una perspectiva bíblica. Existe por detrás de esto una jerarquización de origen ideológico: la religión bíblica (o revelada) en el centro, las demás religiones semitas (los paganismos) en la periferia. Es importante que aquí, en nuestro mundo colonizado, percibamos la redundancia de esa postura preconcebida en nuestro modo de relacionarnos con nuestros “paganismos”⁷.

Las palabras de Hoornaert resumen bien aquello que se está delineando siempre más como un punto hermenéutico dentro de los estudios bíblicos, también (o tal vez primeramente) latinoamericanos: rescatar las historias de los otros, de las culturas y de manera más específica de las literaturas próximas a las del mundo bíblico, para aprehender, allá como aquí, una práctica más correcta en relación al pluralismo religioso y cultural (a nuestros paganismos, como dice Hoornaert).

Amplíemos la lente, por tanto. Procuremos entender más las diferentes modalidades de oración poderosa citadas en nuestro texto, dentro del contexto religioso en que éste está ubicado, histórica y geográficamente. Vamos a comenzar con la oración-modelo de Elías.

2. Poder sobre la lluvia

De Honi ha-Meaggel (el trazador de círculos) tratan dos fuentes del judaísmo formativo: la Mixná (*Taanit*) y una memoria de Flavio Josefo⁸.

La fuerza, la capacidad especial atribuida a Honi es la de hacer llover. Esta capacidad trae directamente a la memoria la figura de Elías y su oración poderosa. El de Honi es el único milagro registrado en la Mixná, el código oficial de la ley rabínica, compuesto en Palestina alrededor del 200 d. C. Nunca habríamos pensado hallar algo semejante allí.

La narración de la Mixná es la siguiente:

A. Ellos tocan (el sofar) siempre que ocurre un desastre en la comunidad, a no ser cuando se trata de mucha lluvia [pues eso podría demostrar que dudaban de la promesa de Dios de no inundar nuevamente la tierra, hecha en Gén. 9,8-17].

⁷ Hoornaert, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994, pág. 31.

⁸ Cf. *Antigüidades Judaicas* 14.22-24.

- B. Una vez pidieron a Honi, el Hacedor-de-círculos: “Reza para que llueva”.
- C. El respondió: “Pondré hacia dentro los hornos de la Pascua para que no se derri-tan”.
- D. El rezó, pero no hubo lluvia.
- E. Dibujó un círculo y quedó dentro.
- F. Y dijo: “Maestro del Universo, tus hijos han venido a mí porque soy como un hijo de la casa delante de ti.
- G. Juro por tu gran nombre que no saldré de aquí hasta que tengas piedad de tus hi-jos”.
- H. Comenzó a lloviznar.
- I. El dijo: “No pedí eso; pedí lluvias (en una cantidad suficiente) para llenar las cis-ternas, los fosos y las grutas”.
- J. Cayó una lluvia torrencial.
- K. El dijo: “No pedí eso; pedí lluvias que son fruto de tu benevolencia, de tu bendi-ción, de tu bondad”.
- L. Llovió como él deseaba.
- M. Hasta que Israel tuvo que salir de Jerusalén e ir hacia la colina del templo por cau-sa de las aguas.
- N. Pidieron a Honi: “Así como rezaste para traer lluvia, reza para que ella pare”.
- Ñ. El respondió: “Id y ved si la piedra del Perdido y del Hallado fue arrastrada por la lluvia [¡solo con una inundación así me atrevería a rezar para que la lluvia pare!]
- O. Simón b. Shetáh le envió [un mensaje].
- P. El dijo a Honi: “Mereces ser excomulgado, pero ¿qué puedo hacer contigo? Te comportaste con petulancia delante del Omnipotente, como un hijo se comporta con petulancia delante del padre, quien incluso así le cumple los caprichos”.
- Q. Y al respecto, las Escrituras dicen: “Que tu padre y tu madre se alegren, y exulte aquella que te engendró” (Pr. 23,25)⁹.

Honi es el paradigma del rezador poderoso e insistente que fuerza a Dios a ha-cer lo que quiere: no con violencia, sino como un niño intenta forzar a su padre a sa-tisfacer sus deseos (cf. estrofa P). Forzar a Dios, obligar a Dios, sin embargo, es una de las formas por las cuales se reconoce comúnmente una acción mágica. Y esta ora-ción insistente, poderosa — diríamos — tiene como objeto el mismo de Elías: hacer llover/no hacer llover. Tenemos aquí, entonces, la figura interesante e inédita de un rabino que llamaba de manera extraordinaria a Dios de Padre (*Abba*)¹⁰, comportán-dose con él como un hijo petulante, y que hasta fundó una dinastía de rezadores po-derosos, la cual llegó hasta el primer siglo de nuestra era con dos nietos suyos, Ab-ba Hilkian y Hanan há-Nehba. Sobre este último, de modo especial, el Talmud de Babilonia narra lo siguiente:

Cuando el mundo precisaba de lluvia, los rabinos ponían algunos niños detrás de ellos. Ellos agarraban el dobladillo de su túnica y pedían: “Padre, Padre [Abba, Abba] danos lluvia”. Entonces imploraba al Santísimo, bendito sea [de la siguiente manera]: “Maestro del Universo, realiza el pedido de aquellos que no saben distin-guir entre el Padre [Abba] que da la lluvia y el padre [abba] que no la da”¹¹.

⁹ *Mixná*, Taanit, 3.8.

¹⁰ Cf. *Talmude de Babilônia*, Taanit 23a.

¹¹ Cf. *Talmude de Babilônia*, Taanit 23b.

Esta es la segunda y última vez en que Dios es llamado Padre (Abba) en la literatura rabínica. J. D. Crossan, comenta al respecto: “en los dos casos estamos delante de milagrosos que ejercen un control infantil e imperativo sobre el poder divino”¹².

¿Milagrosos?

¡Pues sí!: esta relación filial con Dios es señalada además por diversos autores como una de las características del chamán¹³. La confirmación de esto es que en los textos mágicos helenísticos, el “hijo del Dios vivo” era uno de los títulos más usados y una de las fuerzas mágicas más poderosas¹⁴. En el caso de la literatura canónica sobre Jesús, por ejemplo, la expresión “hijo de Dios” está casi siempre unida a sus milagros.

Pero, volviendo a Honi y sus nietos: ¿qué es lo que estos milagrosos, llamados rabinos, hacen en la literatura rabínica? Tal vez lo mismo que Elías en los últimos versículos de la Carta de Santiago¹⁵. Y quien sabe si lo mismo que los ancianos de nuestro texto, con el óleo en sus manos, a los pies de la cama de un enfermo de la comunidad.

3. Poder de curar con óleo

La unción de los enfermos con óleo era una de las prácticas religiosas más comunes en el antiguo Medio Oriente¹⁶.

El templo de Esculapio, en Epidaurio, por ejemplo, fue uno de los centros de curación más importantes del Mediterráneo. El dios que curaba era Esculapio. Desde el tiempo de Homero hasta el reino de Constantino —según Kee—, ésta fue la figura preeminente ligada a la curación en el mundo antiguo¹⁷. El aparece en la tradición al mismo tiempo como agente de curación divina y fundador de la profesión médica. En aquel tiempo no se pensaba mucho en las sutiles (cuanto muchas veces dinámicas) distinciones de hoy.

La curación acontecía a través de un sueño ritual en el cual el dios curaba directamente al enfermo, o indicaba en ensueño los ingredientes para la preparación de óleos/ungüentos caseros. Muchas veces la asesoría de los sacerdotes se hacía necesaria, ya para la interpretación de los sueños, ya para la preparación de los unguentos y remedios.

¹² Crossan, J. D. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro, Imago, 1994, pág. 183

¹³ Cf. Smith, Morton. *Jesus, the Magician*. San Francisco (EE. UU.), Harper & Row, 1978, págs. 100s.151; Luck, Georg, *Arcana Mundi*. Milano, Mondadori, pág. 47.

¹⁴ Cf. también el texto de Mt 26,63.

¹⁵ De esta forma, no nos sorprende el hecho de que F. Vouga considere “curiosa” la inserción en nuestro texto de la figura de Elías. Cf. *op. cit.*, pág. 155. Elías no parece tener nada que ver con el texto de Santiago, a menos que se entienda la relevancia de las prácticas chamánicas para la comprensión de la visión religiosa subyacente a él.

¹⁶ Cf. el interesante trabajo de De Boer, Sjaak. *The Sacrament of the anointing of the sick in the Latin American Context of suffering caused by Poverty*. Leuven, Katholieke Universiteit, 1994.

¹⁷ Kee, H. C. cf. *Miracle in the Early....*, citado por Kee, Howard C. *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven & London, Yale University Press, 1983, pág. 78.

Una serie de escritos, que reciben el nombre de Papiros Mágicos Griegos (PMG), constituyen quizá la fuente más importante para el estudio de la religión mágica helenística en general¹⁸.

Los textos, datados entre el segundo y el quinto siglo d. C., bien posteriores por consiguiente a la época en que la Carta de Santiago fue probablemente escrita, son en realidad una colección de fórmulas, rituales y mágicas más antiguas, y constituyen un testimonio extremadamente precioso de la cotidianidad de la religión, en el mismo contexto cultural en que los primeros cristianos se encontraban¹⁹.

El carácter sincrético de los papiros es evidente: en ellos están contenidas tradiciones egipcias, griegas y hasta semíticas y cristianas. Adivinación, encantamientos para conseguir apasionar por uno a una mujer o un hombre, simpatías para ligar y desligar, curaciones y exorcismos son las actividades de las cuales tratan los PMG.

Según Mary E. Mills, es en el tópico de los exorcismos que se notan en los PMG las influencias más marcantes de las tradiciones judaico-cristianas²⁰. Las conexiones en los papiros son explícitas. Es el caso de Moisés, invocado como exorcista:

Yo soy Moisés, tu profeta... Y yo te llamo, el dios terrible e invisible, con un espíritu vacío... Libera a N. N. del espíritu que lo atormenta²¹.

Parece que el dios de los judíos era apreciado de forma especial para expulsar a los demonios. Diversos testimonios de eso se hallan en las inscripciones de vasos arameos²². Es también el caso de invocaciones dirigidas al arcángel Miguel, al dios Sebaoth y hasta de algunos trozos del Padrenuestro²³. A pesar de no ser éstas necesariamente fórmulas usadas por los judíos y cristianos en los exorcismos, sirven para indicar que, en un mismo contexto de cultura mágica, tradiciones varias dialogaban normalmente entre sí.

Podemos de este modo hallar aquí también una fórmula mágica para curar la jaqueca que contempla la unción con óleo. El texto del papiro es el siguiente:

PMG VII. 199-201 Fórmula para la jaqueca

Pase el óleo en sus manos y pronuncie la fórmula: Zeus sembró una semilla de uva: ella partió la tierra. El no la siembra; ella no va a brotar.

¹⁸ Cf. Segal, A. F. *Studies in Gnosticism & Hellenistic Religions*. Leiden, Van der Brook, 1978, pág. 349.

¹⁹ Tales papiros han llegado hasta nosotros gracias a la costumbre egipcia de enterrar al mago fallecido con sus libros de magia para que pudiera ejercer su profesión también en ultratumba. Cf. G. Luck, *op. cit.*, pág. xxiv. Además de los papiros, tales fórmulas podían ser gravadas en tiosos (*o-strakaos-traka*) de potes quebrados. Los *o-straka ostraka* mágicos son de uso más popular e inmediato, a diferencia de los papiros, cf. G. Luck, *op. cit.*, pág. 25.

²⁰ Cf. Mills, Mary E. *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, págs. 28.139. Para un estudio específico sobre el tema, cf. Smith, M. "Jewish Elements in the Magical Papyri", en *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. II, págs. 242-256.

²¹ PMG 5.96-172. Apud Mary E. Mills, *op. cit.*, pág. 139. Cf. también G. Luck, *op. cit.*, pág. 40.

²² Cf. Mary E. Mills, *op. cit.*, pág. 29. Véase más sobre los vasos en la parte reservada a Salomón.

²³ PMG 83.1-20.

Estamos acostumbrados a pensar en la unción de los enfermos como una acción sacramental²⁴, un ritual institucional cumplido por algunos sacerdotes que fueron habilitados para hacer eso por una investidura especial. Pero de esta forma apartamos a la unción de su uso y sentido más próximos a la vida cotidiana del pueblo, como indican los dos ejemplos anteriores pertenecientes a las experiencias de la religión popular de aquel tiempo.

El pueblo usaba (y usa) óleos y ungüentos, así como el recurso a chamanes y “profetas”, para responder a los sufrimientos diarios, en una actitud religiosa sincrética a partir de sus necesidades básicas (curación, lluvia, etc.). Pese a que esa actitud siempre (hasta hoy) ha sido estigmatizada como pagana, o ignorante, o supersticiosa, etc., es quizá una de las formas más nobles (¿por inmediata y humilde?) de sentimiento religioso. Una religión que echa mano de lo sagrado para la solución de lo cotidiano. Una religión en la que se instaura algo parecido a una democracia divina (según la expresión de Morton Smith²⁵), en que todas las fuerzas, todas las divinidades, trabajan juntas para mejorar, aunque sea mínimamente, la miseria de la vida del pueblo.

La unción con el óleo -es lo que queremos destacar- es primero una práctica de la fe popular semítica y helenística, y después, solo después, un sacramental institucionalizado por la jerarquía de la Iglesia. El error, a veces ingenuo, muchas veces calculado, de remitir etiológicamente a los comienzos los modelos de las instituciones actuales, no nos permite comprender un gesto religioso como el de la unción de los enfermos en toda su polivalencia y riqueza histórica y antropológica.

De acuerdo con Coenen²⁶, el verbo *aleipho*, ungió, tiene un sentido mucho más literal y concreto que su paralelo *chrío*, que es usado más comúnmente en un sentido alegórico. En el Nuevo Testamento la acción de ungió es comprendida como curación del cuerpo, como señal de respeto para con el huésped al igual que para con los muertos, así como práctica de exorcismo de los enfermos. Es el caso, por ejemplo, de Mc. 6,13: “y ellos expulsaban demonios y curaban (*aleipho*) con óleo y muchos enfermos quedaban curados”.

Esta acepción del término ungió, vinculada a una acción mágico-litúrgica de curación por el exorcismo, puede aclarar la dinámica interna de nuestro texto. Señalamos arriba una aparente inversión lógica entre salvar al enfermo con óleo y curar al pecador con el perdón. A partir de la comprensión del verbo *aleipho* queda más evidente la costura que existe por detrás de la aparente inversión: si la unción es una acción de exorcismo, el enfermo de que habla el texto es tal por causa de una forma de posesión demoníaca. En consecuencia, la unción salva en la medida en que cura. Y también vale lo contrario para la curación por el perdón, como veremos en seguida.

Vale notar que Coenen no consigue salir de la perspectiva sacramental mencionada arriba, en relación a esas manifestaciones de la religión mágico-popular de

²⁴ François Vouga, *op. cit.*, pág. 160.

²⁵ Morton Smith, *How magic was changed...*, *op. cit.*, pág. 210. Esta expresión, aparentemente superficial, revela en verdad una profunda comprensión de la religión mágica popular, que se sirve de las divinidades y no se deja usar por ellas, evitando de este modo que la religión se convierta en un agente de opresión más.

²⁶ Cf. Coenen, L. et al. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna, EDB, 1976.

aquel tiempo. El habla, en el caso del exorcismo por el óleo, de un equívoco mágico superado por el v. 15, según el cual es Dios quien alivia el dolor²⁷.

¿Equívoco el uso lúcido y consciente, culturalmente correcto, por parte de los ancianos de un canal, de un ritual mágico muy común?

4. Poder de perdonar

El mismo problema histórico y exegetico antes anotado en relación a la unción, podría valer para la confesión pública del pecado y el perdón del v. 16. Lejos de constituir una cuestión estrictamente moral y personal, el pecado era normalmente considerado una cuestión ritual y pública. Y no era necesario estar en un navío hundido -como en el caso de Jonás- para que las personas se interrogaran preocupadas acerca de su reconciliación con Dios. Ya que el pecado alcanzaba de manera mágica a toda la comunidad, la expiación de éste era un hecho de interés general.

Originario de la ciudad griega de Tiana, en la Capadocia, Apolonio de Tiana fue prácticamente contemporáneo de Jesús, falleciendo -según Filostrato- casi centenario, entre el 96 y el 98 d. C., durante el reinado de Nerva. Gran chamán de su tiempo, se formó en las mayores escuelas de chamanismo de la época: India y Egipto. Con sus extraordinarios poderes, Apolonio incluso perdonaba pecados, como en el caso de un asesino de Menfis, en Egipto, quien había vagado suplicante durante siete meses confesando públicamente su pecado, sin haber alcanzado la redención. Apolonio reprobó con dureza la falta de perdón de su comunidad y

...realizó los ritos que Pitágoras y Empédocles prescribían para la purificación de este tipo de ofensas y le dijo que fuese para su casa, pues estaba libre de su culpa²⁸.

Una fórmula especial, por consiguiente, ligada a la tradición pitagórica, para purificar. Un perdón ritual, mágico, mucho antes que moral.

¿Por qué no ver en la confesión mutua de los pecados, lo mismo que en la oración de los unos por los otros, una tradición mucho más antigua, armonizada con la cultura religiosa de aquel tiempo (¿cómo podría ser de otra manera?), unida a una redención del pecado por medio de un tratamiento ritual mágico? ¿Y que tal vez pudiera encerrar una oración especialmente poderosa, quien sabe si mediante unas fórmulas poderosas en la boca de algún justo, a ejemplo de Elías y muchos otros —como vimos?

5. Alas y pies

Y así intentamos abrir la lente para situarnos en la cultura religiosa del tiempo y del espacio en que la Carta de Santiago nació, con el fin de arrojar una nueva luz sobre la oración muy especial de la cual el autor está hablando. Resta ahora preguntarse: ¿qué hace aquí esta perícopa acerca de la oración poderosa? ¿Cuál es su lugar, su función pragmática aquí, muy al final de la Carta de Santiago?

²⁷ Cf. *Idem*.

²⁸ Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana*, 6,5. London, Harvard Univ. Press (Loeb Classical Library), 1989 (trad. F. C. Conybeare).

Esta pregunta parece envolver dos temas que están lejos de ser de consenso entre los exégetas que abordaron hasta ahora el texto de Santiago:

- a) el del sentido global, el del mensaje central, de la carta;
- b) el de la comunidad que estaría detrás de ella, en cuanto destinataria y/o co-autora de la carta.

La hermenéutica hasta aquí propuesta puede abrir hacia una nueva comprensión de los dos temas arriba relacionados.

La primera parte de la carta no parece dejar muchas dudas sobre cuál pueda ser el tema central de toda la parénesis siguiente: “Mis hermanos, tened por motivo de toda alegría el pasar por varias pruebas” (1,2). Y aún: “bienaventurado el hombre que soporta, con perseverancia, la prueba” (1,12).

Soportar la prueba con alegría, pues a tal resistencia corresponderá un premio final, plenitud de toda deficiencia actual (cf. 1,4). Una visión por tanto extremadamente militante, de resistencia, casi de marcha forzada, rumbo a un desenlace apocalíptico esperado.

De acuerdo con R. W. Wali y U. Lemcio, la eclesiología de las cartas no paulinas es fundamentalmente aquella de una comunidad peregrina, en continua romería sobre esta tierra. Si eso es evidente en Hebreos y 1 Pedro, también en otras cartas, como la de Santiago, la mística futurística (diríamos utópica) crea una dinámica intensa de separación de la comunidad del resto de la sociedad²⁹. Nosotros aquí, los otros allá. Incluso cuando el tema es el de la justicia social y la solidaridad: nosotros pobres y del lado de los pobres, los otros no (cf. 2,5).

La resistencia en las tribulaciones y la separación parecen ser por ende las características de la comunidad, de la iglesia, que está por detrás de la carta. Ambas manteniendo una tensión utópica, apocalíptica, muy fuerte.

No cabe aquí abordar las problemáticas de individuación histórico-geográfica de tal comunidad. Personalmente mantengo como telón de fondo la hipótesis de una probable fuerte vinculación de tal comunidad a grupos judaico-cristianos (si esta expresión puede servir para alguna cosa) bastante primitivos.

Tampoco es el caso aquí intentar enumerar las múltiples pruebas a las cuales la comunidad, o las comunidades, estaban sujetas.

Lo que nos interesa, para los fines de nuestro artículo, es intentar responder a la pregunta arriba planteada: en un contexto de un llamado a la resistencia y a la perseverancia en la militancia sectaria de la carta, ¿qué hace una perícopa como 5,13-18? ¿Cómo conciliar en un único discurso la alegría en los sufrimientos y la curación con óleo? ¿La bienaventuranza de los perseverantes y la “oración poderosa” de Elías?

La vida se encarga, muchas veces, de conciliar actitudes y caracteres aparentemente opuestos.

La alegría en las pruebas en cuanto actitud de gran utopía, de profunda esperanza apocalíptica, cual todavía hoy la encontramos en muchos movimientos populares de lucha (entre ellos quiero recordar con afecto el Ejército Zapatista de Libe-

²⁹ Cf. Wall, Robert W.-Lemcio, Eugene E. *The New Testament as Canon: a reader in Canonical Criticism*. Sheffield, JSOT Press, 1992, pág. 202.

ración Nacional en Chiapas o el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil), no choca en absoluto con una actitud de oración que no teme pedir para ya no el fin de todos los dolores, pero sí un poco de paz y de alivio de los sufrimientos cotidianos.

La esperanza del pueblo tiene alas apocalípticas y pies teúrgicos. Esto es: se construye tanto en la fe utópica, muchas veces llamada ingenua, cuanto en la fe que busca respuesta en lo cotidiano, casi siempre considerada creencia supersticiosa. Una no excluye a la otra, como no sea en los libros de teología. El pueblo siempre precisó de las dos para resistir. Quien conoce la resistencia sabe de eso.

La resistencia en las pruebas no excluye la práctica de la magia, la curación, la oración poderosa, pues ellas mismas son formas de resistencia, en lo cotidiano, a la desesperanza y la alienación de una esperanza sin pies, sin estómago, sin sexo, etc. Y si la práctica mágica y la oración poderosa de la religión popular son a veces consideradas, con mucha prisa, alienación, ¿cómo no considerar alienada una apocalíptica que se olvida de lo cotidiano y de su necesidad de pequeñas esperanzas y momentáneos alivios?

La alegría en los sufrimientos como precio para recibir la plenitud escatológica no impide la curación de los enfermos, por ejemplo. Lo cotidiano no excluye la eternidad: corre con ella. El verbo *aleipho*, ungir, tiene un doble sentido en el Nuevo Testamento: un sentido ritual-apocalíptico, como en Lucas 7,38, cuando la mujer unge los pies de Jesús en un gesto profético inolvidable, y un sentido mágico-terapéutico, como en el caso de los exorcismos y de la curación de los enfermos. La esperanza tiene alas y pies: los dos sentidos de la unción no se excluyen, sino que enriquecen simbólicamente la práctica religiosa. Alas y pies, profecía y magia, futuro y presente. No es necesario escoger entre los dos.

En la comunidad de Santiago existía un espacio para una firme esperanza apocalíptica, pero al mismo tiempo un espacio para que los ancianos y los justos pudieran curar con poder a los enfermos y para que la comunidad celebrara (ritualmente) el perdón de los pecados, ya, ahora. Ambos, los profetas apocalípticos y los rezadores poderosos, parecen tener lugar en ella.

Conclusión

Permítanme aquí algunas consideraciones a título de conclusión, como si la Carta de Santiago pudiese todavía hoy despuntar caminos y reconocer rastros.

¡Cuántas comunidades y movimientos con muchas alas y pocos pies! Cuánta predicación sobre la necesidad de la resistencia, cuántas canciones sobre “aquel día que vendrá” y cuánta utopía. Tanta esperanza, buena, justa, necesaria. Sin embargo, al mismo tiempo, cuánta ceguera hacia las necesidades de lo cotidiano, los anhelos pequeños, los dioses menores, las pequeñas esperanzas engullidas en nombre de las grandes utopías. Un día las cosas van a cambiar, un día la salvación vendrá, pero... ¿y hoy? Precisamos también de pequeñas salvaciones, de divinos aperitivos, ahora, para ya. Aunque sea únicamente para continuar creyendo, para no desanimarse.

Así veo, de un lado, comunidades y colectivos vacíos; de otro lado, gimnasios de deportes llenos de alabanzas y calor divino, de esperanza suspendida en las manos poderosas de un rezador. Pues mañana tiene las cuentas que pagar, y la es-

cuela de los niños, y el desempleo... y “aquel día” no llega luego... si Dios quisiera va a llegar, pero... ¿y hasta entonces? Hasta entonces...

¿Alguien entre vosotros está mal?... ¿Alguien entre vosotros está enfermo? Llame a los ancianos de la iglesia para que oren sobre él ungiéndolo con óleo en nombre del Señor... Orad los unos por los otros para ser curados. La oración poderosa de un justo tiene mucho poder.

Y que siempre tengamos con nosotros a un Elías para que Dios mande la lluvia en la hora precisa... “y danos hoy el pan de cada día”.

Gabriel Cornelli

Rua João Antônio Ruggia, 323

13416-647 Piracicaba — SP

Brasil

Correo electrónico: gabriel@imagenet.com.br

LOS POBRES Y EL REINO

Santiago y la re-creación de sentencias de Jesús

Resumen

El presente artículo se aproxima a la carta de Santiago viendo en ella un ejercicio de recuperación y recreación de las palabras de Jesús. En eso reside una de las peculiaridades de este escrito dentro del Nuevo Testamento, pero que le coloca en el centro de una vertiente fundamental de los inicios del cristianismo, a saber, la tradición que vincula a Jesús por la conservación y transmisión de sus enseñanzas. El autor propone la verificación en el caso de la conexión entre los pobres y el Reino, tema central en la predicación de Jesús de Nazareth.

Abstract

The present article approaches the letter of James by seeing in it an exercise in the recuperation and re-creation of Jesus' words. In this resides one of the peculiarities of this book within the New Testament, but which places it at the heart of a fundamental factor in the beginnings of Christianity, namely, the tradition which is connected to Jesus through the conservation and transmission of his teachings. The author proposes to verify this in the case of the connection between the indigent and the Kingdom, which is central in the preaching of Jesus of Nazareth.

La palabra es una realidad en movimiento. La oralidad y la escritura son dos versiones de esta trivial y al mismo tiempo enigmática forma del lenguaje humano y de los grupos. ¿La vitalidad de la palabra podrá ser reconocida, más allá de aquella comunicación más cotidiana, también en aquellas palabras revestidas de autoridad y de la solemne fuerza proveniente del lugar donde vinieran? Y delante de textos sagrados, en tesis portadores de una autoridad sobrenatural y, por eso, sujetos a ser abordados de manera petrificada e inflexible, doctrinaria y dogmática, ¿cómo será el comportamiento habitual?

Con estas cuestiones me aproximo al texto de la carta de Santiago, sorprendente por varios aspectos, lo que ciertamente se puede percibir con la lectura de los diversos artículos que componen este número de *RIBLA*. En esta pequeña comunicación me gustaría apuntar hacia dos aspectos entrelazados y que hacen de Santiago un texto del todo particular dentro del Nuevo Testamento. En primer lugar, llamo la atención hacia el hecho de que él es un texto “no querigmático”, no encuadrado en aquello que los estudiosos insisten en proponer como el anuncio original cristiano, a saber, la muerte y la resurrección de Jesús. En segundo lugar, destaco algunas aproximaciones entre Santiago y una vertiente “sapiencial” del cristianismo na-

ciente, que tiene en el evangelio según Mateo y en alguna de sus fuentes una expresión significativa. Y, finalmente, busco mostrar cómo Santiago se apropia de manera creativa de una de las más radicales palabras de Jesús, aunque no mencionándolo de modo explícito, como lo hacen los evangelios. Sin embargo no será difícil percibirlo...

1. Santiago y la pluralidad cristiana originaria

Ya hace mucho tiempo se notó aquello que alguien llamó el carácter no-cristiano de la carta de Santiago. En opinión de Martín Lutero, la carta de Santiago “no posee cualidades evangélicas”. A final de cuentas, si prescindimos de las menciones a Jesucristo en 1,1 y 2,1, absolutamente dispensables para la fluidez de las respectivas frases, no tenemos ningún otro elemento que apunte hacia un necesario origen del texto en el seno de la trayectoria de comunidades seguidoras de Jesús. Aún en palabras de Lutero, “en su larga doctrina sobre el sufrimiento, ni siquiera una vez menciona la Resurrección, el Espíritu de Cristo”¹. Tampoco hay ninguna alusión a su vida y muerte. Hubo, debido a eso, quien pensara en Santiago como un escrito judío cristianizado de forma superficial².

No obstante, ¿será necesario pensar como texto cristiano solo aquel que estableciera un vínculo explícito con la trayectoria de Jesús, en particular con su muerte y resurrección? ¿El modelo paulino será el único válido? Además, no es únicamente en eso que Santiago no está de acuerdo con Pablo... El es una invitación a romper con la concepción de un cristianismo originario monolítico, articulado a partir de un pretendido querigma único que estaría expresado, por ejemplo, en 1 Cor. 15,3-5.

La carta de Santiago es, en consecuencia, testimonio elocuente de que no hubo, a diferencia de lo que pretenden John P. Meier y tantos otros, “un mensaje evangélico común [en la predicación cristiana primitiva] con el cual todos concordaban”³. Por otro lado, Santiago es un texto que muestra cómo el cristianismo naciente tiene arraigadas fuertes raíces en la sinagoga (¡véase el nada sorprendente nombre dado a la reunión de la comunidad en 2,2!). Con certeza, la carta respira profundamente textos y tradiciones provenientes del judaísmo.

2. Las palabras del Maestro resuenan y se rehacen

Por tanto, Santiago se debe aproximar a aquello que se convino en llamar judeo-cristianismo. Pero este nombre es todavía muy vago. A final de cuentas, no hay en el escrito ninguna indicación de que él se preocupe, por ejemplo, por las prescripciones rituales que le acarrearón tantos adversarios a Pablo. ¿Dónde encuadrarlo, entonces? Su contenido hace a Helmut Kössler situar a Santiago, con razón, dentro de

¹ Las citas de Lutero fueron tomadas de Leonhardt Goppelt. *Teologia do Novo Testamento*. São Leopoldo-Petrópolis, Editora Sinodal-Editora Vozes, 1982, vol. 2, pág. 461.

² Véase Werner G. Kümmel. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982, págs. 531-534.

³ John P. Meier. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993 (2a. ed.), pág. 122.

lo que él llama “la tradición del mensaje de Jesús”. Santiago es fruto de la acción profética de un judeo-cristianismo receptor creativo de dichos de Jesús. No obstante, a diferencia de escritos como el “evangelio de los dichos” (Q) en su versión final, que los interpreta en una perspectiva escatológico-apocalíptica, o del evangelio según Tomás y del Diálogo del Salvador, que presentan a Jesús como maestro de sabiduría, la carta de Santiago interpreta el mensaje de Jesús teniendo a la vista “la conducta personal y la organización de la comunidad”. En este sentido estaría en la misma línea de la *Didajé*, e incluso de Mateo 18⁴.

Como el horizonte de Santiago es al mismo tiempo sapiencial y ético, no existe la preocupación de hacer una reinterpretación cristológica de los dichos de Jesús que recoge. Esto exactamente sorprendió a Lutero y tantos otros. Sin embargo, en este aspecto Santiago se aproxima a Q en su primera versión y al evangelio según Tomás. Lo significativo es notar que los dichos son asumidos y reelaborados con mucha libertad en perspectivas bastante nuevas, son recreados teniendo en vista nuevas circunstancias y desafíos. Esto se nota con facilidad. La lectura de Santiago trae de inmediato a la memoria textos de la tradición evangélica, en especial dichos de Jesús leídos en “Q”. Paralelos han sido notados, también, con el evangelio según Mateo. No vamos a reproducir aquí las listas con tales paralelos⁵, pero no es difícil encontrar resonancias, por ejemplo, de contenidos del sermón del monte al leer la carta de Santiago. Es el contenido de las enseñanzas de Jesús, no relatos de sus milagros o de controversias, lo que es asumido. El horizonte es común: se trata de observar la Ley, y la tradición proveniente de Jesús no es incompatible con ese ideal.

Hay que insistir, con todo, en que tales dichos de Jesús van adquiriendo las formas convenientes a los contextos en que son ahora insertados. Por otra parte, no podría ser diferente. Este proceso lo hallamos ya en los evangelios. Por ejemplo, al hablar de las parábolas, Joachim Jeremias dice que “antes de haber sido fijadas por escrito, ellas ‘vivieron’ en la Iglesia de los orígenes”⁶. Con eso, él se quiere referir exactamente al proceso multifacético de relecturas que las parábolas sufrieron en el seno de las comunidades y grupos seguidores de Jesús. Pero en Santiago vamos a encontrar un elemento nuevo: si es verdad que hay palabras de Jesús recogidas y recreadas, ¡ellas no son atribuidas más a él! Las palabras de Jesús son asumidas y adaptadas de manera soberana y tienen nueva autoría, entran en una nueva dinámica. Las palabras de Jesús ganan vida, nuevos sujetos las anuncian y se responsabilizan por ellas. Ellas son ahora de la comunidad.

Verifiquemos en un ejemplo cómo se dio ese proceso creativo que desembocó en afirmaciones encontradas en la carta de Santiago.

⁴ Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pág. 670.

⁵ Véase a este propósito Elsa Tamez. *A carta de Tiago: numa leitura latino-americana*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985, pág. 27 (original castellano: *Santiago: lectura latinoamericana de la epístola*. San José, DEI, 1985); François Vouga. *A carta de Tiago*. São Paulo, Edições Loyola, 1996, pág. 30.

⁶ *As parábolas de Jesus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1980 (3a. ed.), pág. 17.

3. Los pobres y el Reino en la tradición de los dichos de Jesús

No vamos a tratar de la problemática en el conjunto de la carta⁷. Aquí nos interesará la perícopa de 2,1-13, dedicada a la cuestión dentro de la comunidad, donde, a una cierta altura, hallamos la siguiente formulación:

Escuchad, hermanos míos amados: ¿Acaso no ha escogido Dios a los miserables según el mundo para ser ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? (2,5).

John D. Crossan presenta nuestro texto como un testimonio independiente de la transmisión de la bienaventuranza dirigida a los pobres, la cual leemos en Mt. 5,3 y Lc. 6,20, e incluso en Tomás 54⁸. En cada uno de esos textos aparece la muy poco obvia conexión entre miserables y Reino (de Dios). Sin embargo, es evidente que en cada una de estas versiones la bienaventuranza asumió características peculiares y en Santiago dejó de ser, al menos formalmente, bienaventuranza.

El texto de “Q”, subyacente a las versiones de Mateo y Lucas, ciertamente concordaba con este último, excepto en el hecho de que debería estar formulado en tercera persona, como leemos en Mateo. Leeríamos entonces: “Felices los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios”. Ahí estaba la afirmación categórica de una comunidad de Galilea, confrontando los valores establecidos, los criterios de felicidad, y afirmando esperanzas y certezas inusitadas. Por la vinculación de esta bienaventuranza con otras dos (la de los afligidos y la de los hambrientos), y por la presentación de ellas como la página inicial de las sentencias del Maestro, el “evangelio radical de Galilea” (la expresión es de Jorge Pixley) indica un eje para orientar su lectura: el escándalo mayor afirmado y experimentado por esta comunidad es el de que el Reino de Dios es de los pobres, o mejor, de los miserables. En la boca de Jesús esta bienaventuranza dirigida a los miserables habría denotado el sentido de toda su predicación⁹. En el seno de la comunidad de “Q” ella ganó vida nueva y avanzó en el camino. Lo que otrora fuera afirmado por el sabio Jesús, se hacía historia en su experiencia de pobres, afligidos y hambrientos que descubrían nuevos caminos, horizontes y valores.

Pero la historia prosigue y las trayectorias de las comunidades se diversifican. El evangelio “Q” caló hondo en la vida de grupos distintos, todavía más abierto por aquellas atrevidas bienaventuranzas que afirmaban la felicidad de quien tenía el abandono y el desprecio por compañías inseparables. Y viajó, circuló por muchas otras comunidades, hasta ser releído y reescrito en las comunidades en que surgieron los evangelios según Mateo y Lucas. Vamos a encontrar allí algunas reorientaciones significativas. Menor en Lucas (véase Lc. 6,20-23), que convierte las tres bie-

⁷ Paulo Augusto de Souza Nogueira. “O grito do salário. Conflito no mundo do trabalho em Tiago 4,13—5,6”, en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis) No. 44 (1994), págs. 77-86.

⁸ John D. Crossan. *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994, pág. 307.

⁹ Es así, aislada de otras bienaventuranzas, que ella aparece en el evangelio según Tomás. Agréguese una aclaración importante que hallamos en la obra arriba citada de Crossan en cuanto al sentido de los términos griegos relativos a la pobreza, distinguiendo ésta de la mendicidad y de la miseria (págs. 307-310). Para Santiago, véase Elsa Tamez, *op. cit.*, págs. 35s. El término griego usado tanto en los evangelios como en Santiago es el que apunta hacia la miseria, la indignancia.

naventuranzas, ya seguidas de una cuarta sobre la persecución, en un texto altamente polémico en la medida en que inserta, de manera paralela a cada una de las bienaventuranzas, un “ay” (a los ricos, hartos, que ríen y adulados; véase 6,24-26). Y, en coherencia con la perspectiva general de su obra, hace del texto, más que las otras versiones, una convocación a la superación de tales situaciones degradantes (nótese el “ahora” en 6,21.25).

Ya para Mateo, esta bienaventuranza de los miserables tiene una inflexión del todo particular. Ella abre una serie mayor de nueve bienaventuranzas. Y los miserables reciben una “calificación” intrigante. Libros y más libros han sido escritos para explicar en qué consisten los tales “miserables en el Espíritu” (Mt. 5,3). No es el momento aquí de retomar la discusión. De cualquier modo, y diciéndolo de forma resumida, Mateo está pensando en los miserables que constituyen su comunidad y tienen el desafío de construir entre sí nuevas relaciones de justicia que van más allá de aquello que prevén los escribas y fariseos. Muy poco tiene el texto que decir acerca de los “pobres de corazón” o semejantes, como las Biblias terminan por traducir y que, en rigor, son de una oscuridad a toda prueba.

4. Los pobres y la herencia del Reino, según Santiago

Hasta aquí la palabra de Jesús haciendo historia. Cuando llegamos a Santiago, lo que en fin interesa aquí, también vamos a notar una perspectiva bastante propia. Si hasta ahora lo que teníamos eran formulaciones en bienaventuranzas, cada cual con su lógica y relativa autonomía, ahora los pobres y el Reino aparecen en otro contexto. No se trata de una proclamación, sino, muy al gusto de Santiago, de un cuestionamiento de prácticas concretas. Tenemos una perícopa en St. 2,1-13, que problematiza la cuestión de las relaciones entre los pobres y ricos dentro de la comunidad y la manera de tratar a los unos y otros. St. 2,5 se inserta en el contexto de una perícopa argumentativa¹⁰ e inicia un segundo momento, cumpliendo ahí la función de contraponer una práctica, conocida y realizada, a otra, que sería deseable. El problema es que la comunidad hace acepción de personas, lo que es intolerable para quien tiene fe en Jesucristo, dice el versículo inicial. Y, muy de acuerdo con el estilo práctico de la carta, Santiago trata de ejemplificar acerca de una situación muy habitual: ¡un rico y un miserable son recibidos de diferente manera en la reunión de la comunidad (vv. 2-3)! El v. 4 presenta la primera conclusión, en forma de pregunta, denunciando la diferencia de trato como algo inaceptable.

Pero ahora la argumentación se dirige hacia otro punto. Nótese que el texto retoma el vocativo del inicio de la perícopa y convoca a los hermanos a escuchar. Prepara la censura de los vv. 6-7 recurriendo a Dios y a su obrar. Y es ahí que la memoria de la palabra de Jesús es recuperada, releída y reescrita. No es más una bienaventuranza, sino una pregunta que contrapone la elección de Dios y la acción de aquellos que en el ejemplo dado anteriormente discriminan a los miserables. El contraste queda retóricamente aún más evidenciado y agudizado con lo que viene en se-

¹⁰ Utilizo aquí “argumentación” en su sentido más general, sin entrar en los pormenores y distinciones que hace, por ejemplo, Klaus Berger (*As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo, Edições Loyola, 1998, págs. 88-105).

guida, en el v. 6a: al contrario de lo que Dios hace, “¡vosotros deshonráis al miserable!”. Y en los vv. 6b-7 se muestra la tontería que los miembros de la comunidad cometen al adular a los ricos: son éstos los que oprimen a aquéllos, los arrastran a los tribunales y los hostilizan inclusive por causa de la fe.

En vez de una bienaventuranza, el v. 5 es una pregunta iniciada por una negación, lo que obviamente indica la expectativa de la concordancia de los oyentes/lectores. El texto habla de una escogencia de Dios, la cual recae sobre los miserables según el mundo. Las dificultades de orden textual y para traducir la expresión más común en los manuscritos no impiden tener claridad en cuanto a quién es el objeto de esta elección. “Miserables según el mundo” o “a los ojos del mundo” no pueden ser otros que aquellas personas privadas al extremo de lo esencial, ejemplificadas en aquel andrajoso inmundo de los vv. 2-3, los destinatarios de las bienaventuranzas como vimos arriba¹¹. El énfasis de este versículo se realza todavía por el hecho de que la perícopa pretende argumentar contra la acepción de personas que la comunidad hace, apelando, para eso, a la acepción de personas que Dios hace en su elección de los miserables.

Quizá más incisivo que afirmar la bienaventuranza de los miserables sea asegurar que Dios los “escogió”. Este verbo tiene una larga historia en las Escrituras, y en el Nuevo Testamento prácticamente solo es utilizado en el sentido de la elección divina, siempre sorprendente. No es el caso de rehacer aquí tal historia, sin embargo no se puede seguir adelante sin mencionar 1 Cor. 1,27-28, donde Pablo habla de la escogencia divina de los ignorantes, débiles y despreciables para confundir a los sabios, fuertes y valerosos, respectivamente. El escogimiento inusitado de Dios provoca una inversión en la suerte de los grupos humanos. Santiago conoce estas inversiones, provenientes de la Escritura, y ya las utiliza en 1,9-11. No obstante, en nuestro texto, que es el único en el que Santiago usa este verbo de carga tan significativa, la inversión tiene otra dirección. Se trata de una inversión de elecciones. El verbo establece el contraste con la acción descrita en los versículos anteriores: la acepción de personas que humilla todavía más a los miserables va en contramano de la escogencia de Dios. Una escogencia que, como fue dicho, ¡indica una acepción de personas por parte de Dios! Pero la comunidad, en vez de reproducir las elecciones de Dios, hace suyas las elecciones de la sociedad que la rodea.

El resto del versículo aclara las finalidades para las cuales Dios escogió a los miserables: “para ser ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman”. Clasificados y tratados desde su lugar de miserables, en verdad son ricos y herederos. Hay varias posibilidades de entender la expresión “ricos en la fe”, no vamos a discutir las aquí¹². Destaquemos apenas que la perícopa en que este versículo se sitúa será seguida del célebre texto que habla de la fe y su relación con las obras, y éstas son principalmente las de la solidaridad dentro de la comunidad (véanse vv. 15-16). ¿“Ricos en la fe” significará que estos miserables son capaces de vivir la solidaridad efectiva en medio de tantas adversidades?

¹¹ Elsa Tamez alerta sobre la “espiritualización” que el término “pobre” recibió de parte de la exégesis llamada más “crítica” (*op. cit.*, págs. 58s.).

¹² Para una visión rápida, ver François Vouga, *op. cit.*, pág. 82.

“Herederos del Reino”: esta expresión, después de lo que leímos, nos recuerda las bienaventuranzas iniciales de Mateo. En ella se hace efectiva, por fin, la conexión entre los miserables y el Reino que veíamos en las bienaventuranzas y que constituye el corazón fundamental de la tradición proveniente de Jesús. El término “heredero” tiene una connotación claramente socio-económica. Su uso hace recordar la tradición de las tribus, donde las tierras eran asumidas por las generaciones subsiguientes¹³. El escogimiento inusitado de Dios torna a los miserables “herederos del Reino”. Este, por su parte, es prometido a los que le aman. Tal promesa inserta el dicho en una perspectiva escatológica, que ya encontrábamos en St. 1,12. Pero nos engañaríamos si juzgáramos que la preocupación del texto sea la perspectiva de una realidad promisoría para los miserables en un futuro distante. Lo escatológico es invocado aquí, de modo explícito, para la crítica de las opciones presentes y de las acciones habituales del mundo actual. Es lo que muestran con claridad los vv. 6-7.

Los vv. 8-13 continúan la perícopa, ahora argumentando a partir de textos extraídos de las Escrituras. Nótese, por ejemplo, el retomar de la cuestión de la acepción de personas en el v. 9. Para nuestros propósitos eso es suficiente. Habrá sido posible percibir, si se tienen en cuenta los propósitos muy inmediatos y claros de la perícopa, el sentido de la apropiación de una palabra de Jesús y su inserción creativa en este contexto. No se trata de hacer una proclamación de corte sapiencial, como habrá sido el tenor original de la palabra de Jesús y como fue conservada, en diferentes formas, en “Q”, Tomás, Lucas y Mateo. La necesidad de la argumentación y de la contraposición de acciones recreó la palabra, la revivificó. Y ella ganó nueva mordacidad, capacidad una vez más de provocar y desafiar...

Conclusión: cuando las palabras de la comunidad prolongan las de Jesús

La carta de Santiago es, en el Nuevo Testamento, el único texto, en su conjunto, que no trata de construir explícitamente elaboraciones respecto a Jesús, como sí hacen Pablo, a partir del evento de la crucifixión, y los evangelios, a partir de las memorias del propio Jesús. Si ella, en este sentido, está sola en el Nuevo Testamento, tiene con todo la compañía de innumerables textos que emergieron en el seno del cristianismo primitivo, aunque también por eso no hayan sido acogidos en el canon. Santiago, junto con ellos, preserva una intuición fundamental de una corriente originaria del cristianismo, olvidada por siglos y recuperada solamente hace poco tiempo: la de que el tema de la predicación y acción de Jesús de Nazaret “no fue él mismo ni la Iglesia, sino el Reino de Dios”¹⁴. Y, en cuanto a éste, los pobres están como presencia incómoda. Motivan la recuperación y la re-creación de las memorias de Jesús en nuevos momentos y realidades. No cuesta recordar eso en un contexto como el nuestro, en el que la teología y la lectura de la Biblia son desafiadas insisten-

¹³ Para un estudio del uso de este término y correlatos en la parábola de los viñadores, véase Pedro Lima Vasconcellos. *Uma parábola rebelde: textos e contextos na história da parábola dos vinhateiros*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994, págs. 125-128.

¹⁴ Leonardo Boff. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis, Editora Vozes, 1983 (9a. ed.), pág. 76.

te, continua y conscientemente a estar situadas. Y esto a pesar de tantos vientos en contra que niegan la reflexión que brota de la vida cotidiana, de los dramas y sueños de las mayorías de nuestro continente, la autoridad y la pertinencia de estas hablas, ellas sí, “teológicas”. Santiago y su re-creación libre y responsable de palabras de Jesús, que apuntan hacia la solidaridad siempre nueva con los pobres y miserables, pueden ser un buen aliento y alerta oportuna...

Pedro Lima Vasconcellos

Rua das Acácias 115

Jardim Paraíso

13.273-390 Valinhos — SP

Brasil

EL POBRE Y EL RICO EN SANTIAGO Y EN EL PASTOR DE HERMAS

Resumen

En la presentación que Santiago y el Pastor de Hermas hacen de la relación entre el pobre y el rico en la comunidad, los pobres son los verdaderos favorecidos delante de Dios. No obstante, mientras Santiago condena con vehemencia a los ricos pues ellos son los responsables por la desgracia del pobre, en Hermas ellos son denunciados pero su condenación nunca es definitiva, consistiendo ésta básicamente en una invitación al arrepentimiento y en un llamamiento a usar la riqueza en favor de los pobres y necesitados. Hermas entiende la riqueza como una dádiva de Dios que debe ser usada en favor del pobre.

Abstract

In the presentation which James and the Shepherd of Hermas make of the relation between rich and poor within the community, the poor are truly the ones favored before God.

At the same time, where James condemns the rich vehemently as those responsible for the misfortune of the poor, in Hermas the rich are denounced but with a condemnation that is never definitive, consisting basically of an invitation to repentance and an encouragement to use their wealth in favor of the poor and those in need. Hermas understands wealth as a gracious gift of God which must be used in favor of the poor.

Santiago y el Pastor de Hermas tienen como uno de sus temas comunes la relación entre el rico y el pobre en la comunidad. Sin embargo, aun cuando el privilegio de los pobres delante de Dios permanezca como un factor de la teología social de estos dos libros, ellos contienen algunas diferencias en los respectivos abordajes que presentan del tema. En Santiago, los pobres, identificados con la comunidad, son los verdaderos favorecidos que triunfarán cuando Dios invierta el orden del mundo en el juicio final. Los ricos, en cambio, entre los cuales se encuentran los que juran falsamente (5,12), oprimen al huérfano y a la viuda (1,27) y no pagan el salario de los trabajadores (5,4), son condenados de manera vehemente y no hay para

1 Santiago describe a los ricos a partir de expresiones derivadas de las tradiciones bíblica e intertestamentaria. En el Antiguo Testamento, orgullo, riqueza e impiedad son características constantes de los poderosos. En 1 Enoc 94-104, la opresión del justo por los pecadores es descrita a partir de una estructura social más amplia: los impíos, ricos y poderosos abusan del justo, con la connivencia de los gobernantes. Véase Barton, J. *The Oracles of God*. London-Darton, Longman & Todd, 1986, págs. 154-178; Nickelsburg, George, W. E. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972, págs. 112-130.

ellos oportunidad de salvación¹.

El Pastor de Hermas, por su parte, el cual tiene su origen en las comunidades de Roma en la primera mitad del segundo siglo de la era cristiana (e. C.), fuertemente anclado en la tradición de la profecía cristiana, privilegia a los pobres, si bien no los identifica totalmente con la comunidad cristiana². Presenta denuncias contra los ricos pero su juicio es condicional, siendo en esencial una invitación al arrepentimiento y no una condenación a la destrucción. Ocurre un cambio de enfoque y los ricos, quienes participan de modo completo en la vida de la comunidad, reciben gran atención. Por un lado, el libro afirma la responsabilidad del rico de ayudar al pobre; por otro, la preferencia tradicional por el pobre es confrontada con la convicción de que no es un mal ser rico, pues las riquezas son un medio importante de servir a Dios.

1. El pobre y el rico en Santiago

En Santiago, el tema del “rico” y el “pobre” es tratado en tres pasajes: 1,9-11; 2,1-7; 4,13-5,6 que tienen como contexto temático la inversión escatológica que ocurrirá en el día del juicio inminente de Dios, un día en el cual “los que ahora se exaltan serán humillados, mas los que se humillan serán exaltados”.

1.1. El rico no permanecerá para siempre

Santiago 1,9-11, el primer texto que habla sobre el rico y el pobre, se localiza en la introducción de la carta donde ocupa un lugar importante. La introducción de Santiago, 1,2-12, presenta el momento en que ocurrirá la intervención escatológica de Dios, así como el tema de la purificación de la comunidad y la manera en que el fiel debe vivir en el presente a la luz de este evento inminente³. Ella contiene una estructura quiástica, la cual puede ser fácilmente identificada:

² Heiling, J. *Herms and Christian Prophecy. A Study on the Eleventh Mandate*. Leiden, E. J. Brill, 1973; Vielhauer, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva. Los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca, Sígueme, 1991, págs. 529-537.

³ Como introducción, Santiago 1,2-12 proporciona el principio estructurante para la carta, porque indica los temas que serán elaborados en el cuerpo principal de ella. Las conexiones verbales y temáticas entre la introducción y la conclusión de la carta en 4,6-5,12, como “perseverancia” (1,3.4/5,10-11), “perseverar” (1,12/5,11), “mente doble” (1,8/4,8), “ser humilde” (1,9-10/4,6.10), “rico” (1,10.11/5,1), “ser exaltado” (1,9/4,10), “bienaventurado” (1,12/5,11), “enorgullecerse” (1,9/4,16), “vida” (1,8/4,14), “alegría” (1,2/4,9), así como los temas “perseverancia en medio de la prueba” (1,2-4. 12; 5,7-11) y “ser humilde” y el rico (1,9-11; 4,6-5,6), indican que estas dos unidades están relacionadas estructuralmente entre sí. Santiago 1,2-12 no solo presenta los temas y palabras que serán discutidos en el resto de la carta, sino que sus conexiones lingüísticas y temáticas con 4,6-5,12 señalan que estas dos unidades forman una inclusión para el cuerpo principal de la carta y una referencia para una lectura de toda ella. Santiago 1,2-12 también presenta paralelos en relación a los temas presentados en el cuerpo de la carta (1,13-4,5): “tentación/tentar” (1,2.12/1,13-14); “fe/creer” (1,3.6/2,1.5.14-26); “fin/objetivo” (1,4/1,17.25; 2,8.22; 3,2); “sabiduría” (1,5/3,13.15.17); “dar” (1,5/2,16; 4,6; 5,18); *apei y cognatos* (1,5.6/4,2-3); “amar” (1,12/2,5); *akatastatos* (1,8/3,8.16). Véase Penner, Todd C. *The Epistle of James and Eschatology*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, págs. 133-149.

- A - 1,2-4: La prueba del fiel
 B - 1,5-11: Dos temas relacionados con el fiel
 B. 1: Sabiduría (1,5-8)
 B. 2: Inversión escatológica (1,9-11)
 A' - 1,12: La prueba del fiel

Como podemos observar, esta estructura se mueve en torno a las conexiones lingüísticas y temáticas entre A y A', que describen la prueba y la perseverancia del fiel y forman una inclusión para la sección B. Esta, a su vez, se subdivide en dos partes. La primera de ellas, 1,5-8, trata de la sabiduría, de la fe, de la necesidad de firmeza al aproximarse a Dios. La segunda, 1,9-11, se refiere a la inversión escatológica que ocurrirá cuando los orgullosos cambiarán de lugar con aquellos que ahora han sido humillados⁴.

Una observación atenta muestra que Isaías 40,6-8 es un pasaje importante en el desarrollo y en la interpretación de Santiago 1,9-11. Los paralelos entre los dos textos indican eso⁵:

Que el hermano de condición modesta se ufane de su elevación y el rico, de su rebajamiento, porque él pasará como la flor de los prados.

Pues el sol se levantó con el siroco y secó la hierba, cuya flor cayó, y cuya bella apariencia desapareció.

Así también se marchitará el rico en sus empresas (Santiago 1,9-11).

Una voz dice: “¡Proclama!”, la otra dice: “¿qué proclamaré?”.

“Toda carne es hierba

y toda su constancia es como flor de los campos:

la hierba se seca, la flor se marchita,

cuando el soplo del Señor viene sobre ellas en ráfaga. Sí, el pueblo es hierba:

la hierba se seca, la flor muere, mas la palabra de nuestro Dios subsistirá para siempre!” (Isaías 40,6-8).

Santiago afirma, a partir de las imágenes de Isaías, que el rico pasará como la flor de la hierba, puesto que

...el sol se levantó con el siroco [“el calor ardiente, pero también el viento seco del desierto”: Génesis 31,40] y secó la hierba, cuya flor cayó, y cuya bella apariencia desapareció.

4 Los temas de la introducción pertenecen al contexto de vindicación (reivindicación) y juicio de Dios en la parusía, que es comprendido como un proceso que purifica al pueblo de Dios y lo prepara para participar de la comunidad escatológica. Por ejemplo, “perseverancia” significa permanecer firme en las “pruebas” que preceden el juicio de la humanidad, las cuales constituyen no solamente un preludio del fin, sino también parte de su inauguración. En este sentido, la “perseverancia” es resultado de la prueba que está ocurriendo en los “últimos días”, cuyo objetivo es probar que la fe de alguien es pura y sin falta y que llevará a la salvación en el día del juicio. Véase Penner, *op. cit.*, págs. 145s.; Lamar Cope, O. “To the close of the age: The Role of Apocalyptic Thought in the Gospel of Matthew”, en *Apocalyptic and the New Testament*. Marcus, Joel-Soards, Marion L. (eds.). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, págs. 113-124.

5 Dibelius, Martin-Greeven, Heinrich. *James. Hermeneia*. Philadelphia, Fortress Press, 1975, págs. 86s.

Es importante observar que Isaías 40 vincula, al igual que Santiago, este tema al rebajamiento. En el contexto de Isaías, el profeta anuncia al pueblo de Israel que su humillación llegó al fin y ordena que las montañas sean rebajadas para preparar el camino para el pueblo del Señor (Isaías 40,3-4). En las dos ocasiones el rebajamiento se relaciona con la intervención de Dios en la historia y la comparación subraya la dimensión escatológica de Santiago 1,9-11. La comparación denota que de la misma forma que Jerusalén fue humillada en el exilio, el “hermano humilde” ha sido humillado actualmente, y del mismo modo que las montañas fueron aplanadas, el rico será aplanado y el “hermano humilde” exaltado. Estos paralelos no dejan dudas de que el texto contempla la inversión escatológica inminente, mostrando tanto el lugar del “hermano humilde” cuanto el del rico cuando ella ocurriera⁶.

Todo, en este texto, gira alrededor del humillarse. El rico de la comunidad probablemente se enorgullecía de su condición, sin embargo él es derrumbado por Dios, mientras que el fiel es exhortado a ser humilde. Santiago 1,9-11 deja claro que quien tiene derecho a enorgullecerse es el pobre, porque él es objeto de salvación. El rico se puede enorgullecer, pero de su humillación. Existe una yuxtaposición entre la exaltación del hermano humilde y la humillación del rico y la expectativa de que cada uno debe enorgullecerse de eso:

Que el hermano de condición modesta se ufane de su elevación y el rico, de su rebajamiento, porque él pasará como la flor de los prados.

Esta afirmación, resultado de un irónico juego de palabras, es radical, “pues el rico está siendo eliminado de sus caminos”. Santiago anuncia el juicio sobre el rico y la salvación sobre el pobre al invertir la posición de ambos⁷.

1.2. “Llorad y lamentad por causa de las miserias que vendrán...”

Santiago 4,13-5,6, el segundo texto que abordaremos, es una parénesis escatológica, estructurada lógicamente a partir de los destinos paralelos del *tapeinos* (“humilde”) y del *plousios/uperefanos* (“rico/orgullosos”)⁸. El texto se localiza en

6 Grundmann, Walter. “Tapeinos”, en *Theological Dictionary of the New Testament* III, págs. 1-26 (1-5); Vouga, François. *A Carta de Tiago*. São Paulo, Edições Loyola, 1996, págs. 53-55. Véase también Krüger, René. “La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6,20-26”, en *RIBLA* (San José, DEI) No. 8 (1991), págs. 27-38.

7 Nogueira, Paulo, “O grito do salário. Conflito no mundo do trabalho em Tiago 4,13-5,6”, en *Estudos Bíblicos* No. 44 (1994), págs. 79s.; Dibelius-Greeven, *op. cit.*, págs. 84s.

8 Algunos elementos estructurales demuestran que Santiago 4,6—5,12 es la conclusión de la carta. Santiago 4,6 proporciona la transición para las imágenes proféticas que concluyen la carta, uniéndolas a lo que viene antes y está explícitamente conectado con lo que sigue. Presenta asimismo varios paralelos con 1,2-12: “humilde” (1,9-11/4,6); “humilde” y “rico” (1,9-11); “soberbios” y “humildes” (4,6). En 1,9-10 el humilde es exaltado y el rico humillado. De forma similar, en 4,6 los soberbios se oponen a Dios, sin embargo al humilde se le concede gracia. Hay también conexiones entre 4,6 y 5,6: los dos pasajes son paralelos y marcan el comienzo y el final del discurso de advertencia y juicio. Finalmente, el uso de “por tanto” (5,7) liga 5,7-12 con 5,1-6 y hace de 5,7-12 no la conclusión de la carta sino del argumento que se extiende de 4,6 a 5,6, cuyo tema es la denuncia escatológica de los ricos. La quiebra del pensamiento que ocurre en 5,13 al cambiar el asunto hacia el bienestar de los destinatarios, inicia la conclusión epistolar. Véase Penner, *op. cit.*, págs. 149-158; Alonso Schökel, L. “James 5,2 and 4,6”, en *Biblica* No. 54 (1973), págs. 73-76.

la conclusión de la carta (4,6-5,12), la cual puede ser dividida de la siguiente manera:

- A - 4,6-12: Exhortaciones a la comunidad
- B - 4,13-5,6: Denuncia del rico/orgullosos
- A' - 5,7-12: Exhortaciones a la comunidad

Como podemos observar, la sección A, 4,7-12, contiene un llamamiento al arrepentimiento dirigido a la comunidad, basado en la cita de Proverbios 3,34: “Dios se opone a los soberbios, mas concede gracia a los humildes”. El concepto de inversión escatológica, presente en la cita, fundamenta las varias unidades de la conclusión. En 4,9: “sentid vuestras miserias, lamentad y llorad; tórnese vuestra risa en llanto y vuestra alegría en tristeza”, los destinatarios son exhortados a “lamentar y llorar”, ya que, a la luz de 4,6, “Dios se opone a los soberbios”. En 5,1, él se dirige a los ricos al afirmar: “Llorad y dad alaridos por las desgracias que os esperan”. Vemos que la misma expresión usada para dirigirse a la comunidad es ahora dirigida al rico, lo que hace que estas unidades estén conectadas por medio del tema de la inversión escatológica⁹.

En este contexto, Santiago 4,13-5,6, la sección central de la conclusión, presenta, en sus dos partes, una denuncia contra el rico/orgullosos. La expresión que inicia cada una de las partes de la sección: *age nun* (“atended, ahora”: 4.13; 5,1), tiene origen en la disputa de los profetas con sus oponentes¹⁰. En el Antiguo Testamento, el profeta, frecuentemente usando un lenguaje irónico, condena al impío porque él abandonó la alianza con Dios. El discurso de juicio profético fundamenta 4,13-5,6: el rico es soberbio y permanece bajo el juicio de Dios, pero el humilde y contrito de espíritu se puede alegrar porque la salvación se aproxima.

Es interesante observar, en primer lugar, la conexión entre “comercio”, “riqueza” y “jactancia” en Santiago 4,13-17. Los mercaderes orgullosos no reconocen la soberanía de Dios¹¹. En segundo lugar, las expresiones “humilde/humillar”, “ser orgulloso”, “enorgullecerse/vanagloria”, “vanagloria/riqueza”, están agrupadas en torno del tema de la inversión escatológica, de donde emerge el siguiente modelo: “los que son ahora humillados, serán exaltados sobre los soberbios y orgullosos en

⁹ Por esa razón, es claro que en la exhortación a ser paciente y esperar la venida del Señor, Santiago anticipa el juicio escatológico inminente. Dios espera que su pueblo esté preparado y humilde. El se opondrá al soberbio y el fiel será encontrado humilde (4,7-12). La tentativa de usurpar el lugar de Dios es el pecado del soberbio y Dios se opone a él también. En este contexto, la exhortación a la pureza consiste en un llamado a la salvación a la luz del juicio inminente de Dios, en el cual ocurrirá la inversión del orden presente. Los fieles deben garantizar que estén en el lugar exacto cuando llegue el día del juicio: alguien, para ser exaltado en aquel día, debe ser hallado humilde. Véase Penner, *op. cit.*, págs. 160s.

¹⁰ Westermann, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia, Fortress Press, 1977, págs. 129-198.

¹¹ El lenguaje comercial de Santiago 4,13 es una reminiscencia de Ezequiel 27-28, un texto donde el comercio está unido con el orgullo y la arrogancia. Precisamente por causa de la riqueza, el arrogante rechaza cualquier poder sobrenatural sobre su vida. En Apocalipsis 18, la ruina de Babilonia es resultado de su propio orgullo, orgullo y soberbia que nacen de saber que se tiene el poder político y el poder económico totales, los cuales se ostentan sin reconocer ningún tipo de poder superior. Véase Nogueira, Paulo. “La realización de la justicia de Dios en la historia”, en *RIBLA* (San José, DEI) No. 11 (1992), págs. 113ss.; Penner, *op. cit.*, págs. 172-174.

el día del juicio”. Inversión, jactancia, humildad, orgullo, riqueza y comercio están juntos en la presentación del juicio esperado para el día del Señor (5,7).

Santiago espera el momento en que Dios invertirá el orden presente. En este día, los orgullosos serán rebajados y recibirán la debida recompensa por su actitud para con Dios. De esa forma, la referencia al desvanecerse del impío: “No obstante, no sabéis qué sucederá mañana. ¿Qué es vuestra vida? Sois un vapor que aparece un momento y luego se desvanece” (4,14), no significa la brevedad de la vida en general, sino que en su contexto de denuncia señala la brevedad de la vida del impío arrogante. Así, tanto 1,9-11, con sus metáforas vegetales, cuanto 4,13-17 enfatizan la insignificancia del rico y la naturaleza rápida de su desaparecimiento en el día del juicio final¹².

Santiago 5,1-6, por su parte, afirma que el rico ha sido ávido y opresivo. Por tanto, él permanece bajo juicio. En 5,1 el uso de las expresiones: “gritad”, “lamentad” y “miserias”, derivadas del lenguaje profético, no significan un lamento de arrepentimiento sino el de un funeral: el funeral del rico arrogante¹³. En 5,4 hallamos la mención del “grito de los segadores que alcanza los oídos del Señor de los Ejércitos”. En 5,5 la referencia al día de la matanza, claramente una mención de Jeremías 12,3, invoca el tema del juicio, de modo particular matar los becerros gordos y listos para ser inmolados. El rico ha oprimido al pobre, pero él se hizo gordo y su destrucción ocurrirá¹⁴.

Así pues, la manera como Santiago 4,13-5,6 denuncia a los ricos consiste en un eco de la larga línea de las denuncias proféticas acerca del tratamiento del pobre por el rico. De forma clara, el texto presenta un contraste entre la arrogancia de los comerciantes y los trabajadores que no pueden planear ni el día siguiente y entre la actitud del rico prepotente que ha oprimido al pobre. Su primera denuncia está dirigida contra los comerciantes por causa de su arrogancia, puesto que ellos pretenden dominar sobre el tiempo de la vida y planean lucros y negocios (4,13-17). La segunda, con su lenguaje profético, denuncia a los ricos arrogantes por oprimir al justo, condenarlo y asesinarlo, y proclama la inminente destrucción de aquéllos en el día del juicio que Dios realizará¹⁵.

En ese contexto, Santiago presenta un llamado a los destinatarios en la exhortación final de la conclusión (5,7-12). Allí sustenta que, a la luz de la inversión escatológica que ocurrirá, los fieles deben esperar con paciencia (5,7-8.10-11). Presenta tres ejemplos de paciencia y tres referencias a la venida del Señor (5,7-9) para significar que ella ocurrirá dentro de poco tiempo. Junto con esas referencias, el tema del juicio está presente en dos versos (5,9.12). A la luz de los temas paciencia, retorno y juicio, se hace evidente que Santiago procura instruir a los fieles para que permanezcan firmes y pacientes, ya que el retorno del Señor y el consecuente juicio acontecerán pronto¹⁶.

¹² Vouga, François, *A Carta de Tiago*. São Paulo, págs. 133-137.

¹³ Croatto, José Severino, “El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos”, en *RIBLA* No. 8 (1991), págs. 39-53.

¹⁴ La noción de un día de matanza, en el cual Dios vendrá y festejará sobre sus enemigos, es un tema profético común (Isaías 34,5-8; Jeremías 50,25-27; Ezequiel 39,17-20; 1 Enoc 94,8-9; Apocalipsis 19,17-18). De forma similar, Santiago 5,5 se refiere al tiempo del juicio que ellos están preparando para sí mismos. Véanse Dibelius-Greeven, *op. cit.*, págs. 238s.; Vouga, *op. cit.*, págs. 142s.

¹⁵ Nogueira. “O grito do salário...”, *op. cit.*, págs. 83s.

¹⁶ Penner, *op. cit.*, págs. 175-181; Vouga, *op. cit.*, págs. 139-144.

1.3. Discriminación social en la comunidad

En los textos anteriores vimos que tanto en la yuxtaposición entre la exaltación del “hermano humilde” y la humillación del rico y el hecho de que cada uno debe enorgullecerse de su posición (1,9-11), cuanto en la denuncia contra el rico arrogante en 4,13-5,6, Santiago anuncia el juicio sobre el rico y la salvación sobre el pobre al invertir la posición de ambos. Sin embargo, en la exhortación de 2,1-7 encontramos una situación concreta de conflicto entre ricos y pobres, afirmada a partir de un ejemplo práctico:

En efecto, si entra en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro, trajeado magníficamente; si entra también un pobre andrajoso: si os interesáis por el hombre vestido de trajes magníficos y le decís: “Tú, siéntate en este lugar de realce”; si al pobre le decís: “Tú, quédate de pie”, o “Siéntate allí, al pie de mi escabel”; ¿no harías discriminación entre vosotros? ¿No os tomaríais jueces con criterios criminales? (vv. 2-4).

Esta exhortación, dirigida a toda la comunidad, muestra de forma muy manifiesta la discriminación social existente en ella, en vista de que se refiere al hecho de que una persona bien vestida es colocada en un lugar de realce en la sinagoga, mientras que el pobre es colocado en una posición inferior. Por medio de contrastes, el lenguaje utilizado distingue al rico del pobre: “el rico tiene ropa lujosa, pero el pobre trajes andrajosos”; y, en tanto el “pobre da el mejor lugar en la sinagoga para el rico, el rico arrastra al pobre a los tribunales”. Tenemos una contraposición de esferas: la del rico es el tribunal que oprime, la del pobre es la sinagoga, lugar de salvación. Santiago es irónico con aquellos que favorecen al rico y que, al favorecerlo, se vuelven jueces de sentencias criminales:

...pero vosotros, privasteis al pobre de su dignidad. ¿No son los ricos los que os oprimen? ¿Ellos también los que os arrastran delante de los tribunales? ¿No son ellos los que difaman el bello nombre que se invoca sobre vosotros? (vv. 6-7).

De esa forma, en un primer momento Santiago muestra la división interna que la actitud de los cristianos revela. En un segundo momento, al referir las actitudes diferentes que la comunidad ha tomado para con unos y otros en función de su origen social, denuncia la alteración de las relaciones entre los miembros de la comunidad. Los cristianos no deben ser parciales en el juicio y privilegiar al rico, ya que quien debe recibir consideración especial es el pobre¹⁷.

La tradición de la comunidad de Santiago identifica a los pobres con los escogidos de Dios y condena a los ricos vehementemente. La cita del v. 5:

Escuchad, hermanos míos muy amados: ¿No fue Dios quien escogió a los que son pobres a los ojos del mundo para tornarlos ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman?,

deriva de la tradición bíblica del proscrito despreciado. Los pobres son en verdad los favorecidos que triunfarán cuando Dios invierta el orden del mundo en el juicio final¹⁸. En general, la hostilidad de la comunidad hacia el rico lleva a la con-

¹⁷ Nogueira. “O grito do salário...”, *op. cit.*, pág. 85; Vouga, *op. cit.*, pág. 81.

¹⁸ Dibelius-Greeven, *op. cit.*, págs. 39s.

clusión de que la comunidad y los pobres escogidos son idénticos, pero los ricos son identificados con los opresores y perseguidores. La carta de Santiago fue dirigida a aquellos que se entienden a sí mismos como los pobres de Dios, los cuales fueron escogidos para heredar el Reino de Dios.

2. El pobre y el rico en el Pastor de Hermas

Aunque el Pastor de Hermas tenga como tema principal el arrepentimiento, el tema “pobre/pobreza” y “rico/riqueza” ocupa bastante espacio en el libro¹⁹. Este, escrito en épocas diferentes, contiene cinco visiones, doce mandamientos y diez parábolas, y presenta dos agentes reveladores que transmiten a Hermas, un cristiano de Roma, un mensaje divino. El primer agente, una figura femenina de la iglesia, aparece en las primeras cuatro visiones (las cuales contienen un lenguaje apocalíptico particular y presuponen la gran tribulación). De la quinta visión hasta la décima parábola, que presupone una persecución pasada que produjo apostasía, encontramos al Pastor como agente revelador de un mensaje que ocupa la mayor parte del libro.

En el libro se destacan varias palabras y expresiones como: *ploutos* (“riqueza”), *plousios* (“rico”) y *plotéw* (“ser rico”: Visiones 1,1.8; 3,6.5-7; Mandamientos 8,3; Parábolas 1,8-10; 8,9.1), *oi gauriwntes en tw ploutw* (“los que se vanaglorían de la riqueza”: Visiones 1,1.8; 3,9.6), *oi exwntes* (“los que tienen”), en oposición a *oi usteroumenoi* (“los necesitados”: Visiones 3,9.4) y *oi uperexwntes* (“los que tienen mucho”), en oposición a *oi peinwntes* (“los hambrientos”: Visiones 3,9.5), para describir el rico y la riqueza. Por su parte, el pobre y el necesitado son descritos con las palabras y expresiones *ptwxos* y *penes* (“pobre”: Parábolas 2), *endees* (“alguien económicamente pobre o necesitado”: Mandamientos 8,10) y *puxai tribomenoi* (“vidas afligidas, oprimidos”: Parábolas 1,8). Hermas también menciona a las viudas y huérfanos y los vincula con el pobre y necesitado o con la víctima de abuso (Mandamientos 8,10; Parábolas 1,8; 5,3.7; 9,26.2)²⁰. De manera diferente a Santiago, que en general condena a los ricos, algunos aspectos importantes se destacan en la descripción que Hermas presenta de la relación entre el rico y el pobre.

2.1. Denuncias e invitación al arrepentimiento

Hermas denuncia a los ricos, no obstante también los invita al arrepentimiento. Una de las razones para la condenación de los ricos se debe al hecho de que ellos se alegran con las riquezas terrenas y no con las cosas celestiales:

...aquellos, sin embargo, que son malos en el corazón, solo atraen para sí la muerte y la prisión, sobre todo aquellos que se pasan la vida vanagloriándose de sus riquezas y no se interesan por los bienes futuros (Visiones 1,1.8).

¹⁹ Heiling, *op. cit.*, págs. 21-26; Osiek, Carolyn. *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas. An Exegetical-Social Investigation*. The Catholic Biblical Quarterly Monography Series, s. d, págs. 6-14.

²⁰ Osiek, *op. cit.*, págs. 39-45; Hauck, Friedrich-Kasch, Wilhelm. “Ploutos, plousios, plotew”, en *Theological Dictionary of the New Testament* VI, págs. 330-332.

Otro texto denuncia su egoísmo e insensibilidad para con el necesitado:

Ved el juicio que está por venir. Vosotros que tenéis mucho, socorred a los que tienen hambre, mientras la torre no esté terminada, porque, después de terminada, aunque quisieras hacer el bien, no tendréis más ocasión. Atención, por tanto vosotros que os enorgulleceis de vuestras riquezas, para que los necesitados no giman y su gemido llegue hasta el Señor, y seáis excluidos, junto con vuestros bienes, fuera de la puerta de la torre (Visiones 3,9.5-6; ver Santiago 5,1-6).

En el contexto de este pasaje, los que se enorgullecen de sus riquezas son advertidos de que los gritos de los afligidos llegan hasta Dios y lo influyen para que él pueda echar la riqueza fuera de la torre (en Hermas, una figura de la iglesia) que está en construcción.

Otra denuncia ocurre en la asociación entre la riqueza y los negocios. El confundirse (o perturbarse) en los negocios puede llevar a la negación del Señor:

“Señora, ¿y quiénes son las piedras blancas y redondas que no se adaptan a la construcción?”. Ella me respondió: “¿Hasta cuándo serás ignorante y sin buen sentido? Preguntarás todo sin comprender nada por ti mismo? Son aquellos que tienen fe, mas conservan las riquezas de este mundo. Cuando llega la tribulación, por causa de sus riquezas y negocios, ellos reniegan de su Señor” (Visiones 3,6.5).

El décimo mandamiento afirma que quienes creen, pero no procuran la comprensión de las cosas divinas debido a su involucramiento en negocios, riquezas, amistades paganas y otras ocupaciones de este mundo, no entienden las parábolas divinas:

Ella continuó: “Escucha. Los que nunca investigaron la verdad, ni indagaron sobre la divinidad, que se limitaron a creer, quedan presos en sus negocios, riquezas, amistades paganas y otras numerosas ocupaciones de este mundo. Todos esos, que solo viven para eso, son incapaces de comprender las parábolas respecto de la divinidad. Quedan oscurecidos por esas actividades, se corrompen y quedan áridos” (Mandamientos 10,1.4).

De acuerdo con estos textos, algunos de los fieles son ricos y están envueltos en muchos negocios. No obstante, ellos no son condenados definitivamente como en Santiago, sino apenas considerados un tipo de personas problemáticas en la comunidad²¹.

²¹ Véanse Sirácida 15,1-8; 1 Clemente 23,1-5; Hermas Visiones 3,3.2; 3.3.4; 3.4.3; 3,10.9; 4,1.4; 4,2.4.6; Mandamientos 9,10.1-2; 11,1.13; Parábolas 6,1.2; 8,9.4; 8,11.3; 9,21.2; Didajé 4,4; Bernabé 19,5; 1 Clemente 11,2; 2 Clemente 19,2... Es interesante observar que los pasajes que vinculan las riquezas y los negocios están ligados con la preocupación ética fundamental de Hermas, *dipsykyia*. En el contexto de Hermas, *dipsykyia* parece significar la incapacidad para decidir y obrar en un camino u otro, en favor o contra el Señor. Santiago 1,5-8 también usa la expresión *dipsychos* y afirma la necesidad de tener fe y no dudar, pues el que duda es *dipsychos*, inestable en sus caminos. En Santiago *dipsychos* significa lo opuesto de ser perseverante y fiel a Dios en las pruebas. *Dipsychos* es alguien a quien falta fe y perseverancia. Tal persona no persevera hasta el fin y, en consecuencia, permanece bajo juicio. Igualmente, a esta persona le falta sabiduría, una característica esencial de los que perseveran, lo que la hace permanecer en el mismo nivel del rico/arrogante. Véanse Seitz, Oscar. “Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James”, en *Journal of Biblical Literature* No. 77 (1944), págs. 131-140; Porter, Stanley E. “Is dipsychos (James 1,8; 4,8) a ‘Christian World’”, en *Biblica* No. 71 (1990), págs. 469-498.

Por su parte, la primera parábola afirma que es peligroso acumular riqueza, en particular propiedades. En vez de eso, dice que la riqueza debe ser gastada en el rescate de los afligidos, de las viudas y los huérfanos y de los que están en dificultad:

En lugar de campos, rescatad a los oprimidos, conforme cada uno pudiere; visitad a las viudas y a los huérfanos y no los despreciéis. Gastad vuestras riquezas y todos vuestros bienes, que recibisteis de Dios en esos campos y casas. De hecho, el Señor os enriqueció para que prestéis a ellos tales servicios... mejor adquirir casas y campos, bienes y casas, que reencontrarás en tu ciudad cuando ahí retornares. Esa inversión es noble y alegre, no produce tristeza, ni miedo, sino alegría. No procuréis la inversión de los paganos, peligrosa para los siervos de Dios. Haced vuestras propias inversiones, con las cuales podéis alegraros. No cometáis fraude, ni toquéis los bienes de otros, ni los deséis, porque es malo desear los bienes ajenos. Realiza tu tarea y seréis salvo (Parábolas 1,8-11).

Según este texto la riqueza puede ser útil, pues por medio de ella los ricos pueden realizar buenas obras en el presente. En otra parte, el mandamiento para ayunar incluye la orientación de dar el dinero economizado con el ayuno a una viuda, un huérfano o alguien en necesidad:

Y ayunarás del siguiente modo: después de cumplir lo que fue escrito, en el día en que ayunares, no tomarás nada, a no ser pan y agua. Calcularás el precio de los alimentos que podrías comer en ese día y lo pondrás aparte para dar a una viuda, a un huérfano o necesitado y, de ese modo, te tornarás humilde. Gracias a esa humildad, quien haya recibido quedará saciado y rogará al Señor por ti (Parábolas 5,3.7).

Sin embargo, en el contexto general de Hermas todas esas deficiencias son condicionales, ya que a pesar de que algunos pasajes sugieren la necesidad de la remoción de la riqueza para que los ricos se vuelvan útiles y que Visiones 3,9.5-6 presenta alguna similitud con la condenación del rico de Santiago 5,1-6, en estos textos no hallamos la hostilidad que Santiago presenta en relación a los ricos. Estos son llamados al arrepentimiento y animados a dar al pobre y al necesitado, a las viudas y los huérfanos:

Sé reservado. Con reserva no hay mal tropiezo, sino que todo es plano y alegre. Realiza el bien y, del producto del trabajo que Dios te concede, da con simplicidad a todos los necesitados, sin preocuparte a quien darás o no. Da a todos, porque Dios quiere que sus propios bienes sean dados a todos (Mandamientos 2,4)²².

2.2. “Hacerse inferior a todos” y “no oprimir al endeudado o necesitado”

Un pasaje de gran importancia en el tratamiento del tema “pobre/rico” se encuentra en el octavo mandamiento. Este mandamiento contiene dos catálogos de vicios y dos de virtudes (v. 3.5.9.10), pero lo que lo hace relevante es que en el segundo catálogo de virtudes se destacan dos importantes expresiones: “hacerse inferior a todos” y “no oprimir a los deudores y necesitados”:

²² Osiek, *op. cit.*, págs. 47-55.

Escucha ahora las obras que siguen a éstas: asistir a las viudas, visitar a los huérfanos y necesitados, rescatar de la esclavitud a los siervos de Dios, ser hospitalario (pues en la hospitalidad se encuentra a veces la ocasión de hacer el bien), no crear obstáculos para nadie, ser calmo, hacerse inferior a todos, honrar a los ancianos, practicar la justicia, conservar la fraternidad, soportar la violencia, ser paciente, no nutrir rencor, consolar a los afligidos en el alma, no apartar de la fe a los escandalizados sino convertirlos y darles ánimo, corregir a los pecadores, no oprimir a los deudores y necesitados y otras acciones semejantes (v. 10).

La primera expresión, “hacerse inferior a todos”, además de ser poco común usa la palabra *endees* para describir a la persona humilde: *endeesteron ginesthai panton antrwpon*. En la literatura antigua, *endees* significa el necesitado, aquel que desea algo y a quien falta alguna cosa. Esta expresión era usada no solamente en sentido económico, sino también simbólico. El uso del comparativo *endeesteros* (“inferior”), en el sentido positivo, ocurre asimismo en el décimo primer mandamiento:

En primer lugar, quien tiene el espíritu que viene de lo alto es calmo, sereno y humilde. El se abstiene de todo mal y de todo deseo vano de este mundo; él se considera inferior a todos y, cuando es interrogado, nada responde a nadie y no habla en particular. El Espíritu Santo no habla cuando el hombre quiere, sino cuando Dios quiere que él hable (Mandamientos 11,8).

En ese contexto, la expresión es usada de manera simbólica y expresa la teología del pobre piadoso. Ella también refleja una de las tentativas bíblicas de trabajar teológicamente con el misterio de la flaqueza e infortunio de los fieles, lo que ubica a Hermas en la tradición cristiana representada por las bienaventuranzas²³.

Con relación a la segunda expresión: “no oprimir al endeudado y necesitado”, es interesante observar que el lenguaje parenético y las imágenes tradicionales utilizadas son aplicadas para la función más específica de prestar dinero y para la relación acreedor/deudor²⁴. Como parénesis, este material tiene origen en Deuteronomio (15,3-4.7-8.10-11). No obstante, debemos considerar que el contexto del Deuteronomio y el de Hermas son muy diferentes. En el Deuteronomio y en las tradiciones proféticas el “pobre” es miembro de una categoría religiosa, el *ebyon*, y es oído precisamente por causa de su pobreza y desamparo en manos de los opresores. En Deuteronomio 15 el deudor hace parte del grupo de los pobres de Dios. Hermas, en cambio, refleja el mundo financiero del Imperio Romano, donde prestar dinero era común entre todas las clases y, además, prestar dinero con intereses era considerado parte de las inversiones.

Podemos decir que el octavo mandamiento presenta el mismo concepto religioso en un contexto social y religioso diferente: el pobre, el necesitado y el deudor

²³ La realidad social de la relación acreedor/deudor es utilizada para describir la relación entre el rico y el necesitado en la comunidad cristiana. Véase Osiek, *op. cit.*, págs. 65-68. Véase también Keck, Leander C. “The poor among the saints in the New Testament”, en *Zeitschrift für die neutestamentlich Wissenschaft* No. 56 (1965), págs. 100-129.

²⁴ Véanse Mateo 18,23-25; 21,12-13; 25,41-46; Lucas 16,19-31; Didajé 5,2; Bernabé 20,2.

son aún objetos de explotación humana y, por ende, reciben cuidado especial de parte de Dios²⁵.

2.3. La dependencia mutua entre el rico y el pobre

Otro aspecto importante acerca de la relación entre el pobre y el rico en Hermas es la dependencia mutua entre ellos. En la segunda parábola, la del olmo y de la viña, leemos:

Caminaba yo hacia mi campo y, observando un olmo y una vid, reflexionaba sobre esos árboles y sus frutos. Entonces el Pastor se me apareció y dijo: “¿Qué piensas sobre el olmo y la vid?”. Respondí: “Señor, pienso que ellos se complementan perfectamente”. El dijo: “Esos dos árboles existen para servir de modelo a los siervos de Dios”. Yo pedí: “Desearía saber el modelo que pueden ofrecer esos árboles de los cuales habla”. El preguntó: “¿Ves el olmo y la vid?”. Respondí: “Sí, señor” (vv. 1-2).

En el desarrollo de la parábola percibimos que sus dos elementos simbólicos, el olmo y la viña, constituyen una referencia al rico y al pobre en la comunidad:

El continuó: “La vid produce frutos, pero el olmo es estéril. No obstante, si esa vid no se prende al olmo queda extendida en el suelo y no producirá frutos. Los frutos que produciría se pudrirían si ella no estuviese suspendida en el olmo. Ves, por tanto, que el olmo también da muchos frutos, no menos que la vid, y hasta más”. Pregunté: “¿Por qué más, Señor?”. El respondió: “Porque la vid suspendida en el olmo da muchos frutos bellos, en tanto que extendida en el suelo únicamente produce frutos podridos y pocos. Esa parábola vale para los siervos de Dios, el pobre y el rico” (vv. 3-4).

La aplicación de la parábola sigue de inmediato con la afirmación de que el rico es pobre espiritualmente, pero que el pobre, sin recursos materiales, es rico espiritualmente. Sin embargo, según el v. 8, cuando el rico, de sus riquezas, suple la necesidad material del pobre y el pobre ora en favor del rico, ambos realizan la obra de Dios:

Para los hombres, el olmo parece no producir fruto. Ellos ignoran y no comprenden que, si viniera la sequía, el olmo, que conserva el agua, nutre la vid y ésta, continuamente provista de agua, produce el doble de frutos, para ella misma y para el olmo. De la misma forma, los pobres, rezando al Señor por los ricos, aseguran el pleno desarrollo de las riquezas de éstos. Por su parte, los ricos, atendiendo las necesidades de los pobres, dan satisfacción a su alma²⁶.

²⁵ La aprehensión de los bienes y la esclavización por causa de deudas todavía prevalecía, en especial para aquellos que se habían vuelto débiles socialmente. En el contexto de Hermas, la economía era muy dependiente del flujo inmediato de préstamos e inversiones en todos los niveles de la sociedad. De este modo, Hermas habla teológicamente de su situación y retoma las Escrituras Hebreas, donde halla un tema que refleja las mismas circunstancias de la comunidad fiel. Véase Osiek, *op. cit.*, págs. 68-86.

²⁶ 1 Clemente 38,2: “El fuerte cuide del débil y el débil respete al fuerte; el rico socorra al pobre y el pobre agradezca a Dios porque le dio alguien para suplir su indigencia”, se asemeja al lenguaje y el pensamiento de la segunda parábola cuando habla de que el rico debe ayudar al pobre, sin embargo no habla de la contribución recíproca del pobre para con el rico.

Los dos grupos son definidos con claridad y considerados actuales. Delante de Dios, el rico es considerado pobre:

El respondió: “Escucha. El rico tiene muchos bienes, mas a los ojos de Dios él es pobre, porque se distrae con sus riquezas. La oración y la confesión al Señor no le son importantes y, si él las hace, son breves, débiles y sin ningún poder. Con todo, si el rico se vuelve hacia el pobre y atiende sus necesidades, creyendo que el bien que él hace al pobre podrá encontrar su retribución junto a Dios (porque el pobre es rico por su oración y confesión, y su oración tiene gran poder junto a Dios), entonces el rico atiende sin vacilación las necesidades del pobre (v. 5).

El rico, no obstante, recibió su riqueza del Señor:

Y el rico, sin duda, da al pobre la riqueza que recibió del Señor. Esa es una acción noble y bien acogida por Dios, porque el rico comprendió perfectamente el sentido de su riqueza y compartió con el pobre los dones del Señor, cumpliendo así, convenientemente, su tarea (v. 7b).

Con la riqueza, el rico puede realizar un gran y aceptable trabajo y el pobre puede igualmente hacerlo, puesto que “él es rico por su oración y confesión, y su oración tiene gran poder junto a Dios” (v. 5c)²⁷.

En ese sentido, en la segunda parábola tenemos una presentación de la relación de dependencia mutua entre el pobre y el rico. Cada uno de estos grupos cumple un papel importante y realiza su tarea: “Por tanto, ambos participan de la acción justa” (v. 9a). Este aspecto contrasta con lo que fue presentado con anterioridad en el libro, pues no es solamente el rico quien tiene obligación de ayudar al pobre, sino que el pobre tiene asimismo una obligación complementaria:

Así, el pobre, socorrido por el rico, reza por él y agradece a Dios por su bienhechor; éste, a su vez, redobra el celo para con el pobre, para que no le falte nada en la vida, puesto que sabe que la oración del pobre es bien acogida junto a Dios. De ese modo, ambos cumplen su tarea: el pobre lo hace mediante su oración, que es su riqueza recibida del Señor. El la devuelve al Señor en la intención de aquel que lo ayuda. Por consiguiente, ambos participan de la acción justa. Quien obra así no será abandonado por Dios, sino que será inscrito en el libro de los vivientes (vv. 6-7a.9)²⁸.

En la segunda parábola no existe condenación de los ricos en virtud de su conducta, ni se espera que ellos dejen sus riquezas, pero, sí, que las usen de forma correcta. Ella yuxtapone, paradójicamente, la riqueza del pobre y la pobreza del rico. Ambos, el pobre que ora bien y el rico que comparte su riqueza, recibirán la promesa de bendición: ellos no son abandonados por Dios, sino recordados en el libro de la vida. El pobre tiene ventaja espiritual, sin embargo a ambos, el pobre y el rico, les son dadas oportunidades de salvación²⁹. La afirmación decisiva de este punto ocurre en el último verso, el cual presenta una bienaventuranza dirigida a los ricos que entienden que su riqueza viene del Señor, porque aquel que comprende eso será capaz de realizar buenas acciones:

²⁷ Osiek, *op. cit.*, págs. 84s.

²⁸ Osiek, *op. cit.*, págs. 85s.

²⁹ Osiek, *op. cit.*, págs. 87s.

Felices los que poseen y comprenden que el Señor preserva sus riquezas, pues aquel que lo comprende podrá también prestar buenos servicios (v. 10).

3. Comparación entre Santiago y el Pastor de Hermas

En Santiago, el lenguaje “pobre/humilde”, “rico/orgullosa”, altamente estilizado, derivado de la tradición profética de denuncia del rico, afirma la enemistad tradicional entre estos dos grupos y declara la inversión que ocurrirá en el día del juicio final. Este lenguaje, que puede estar o no estar referido a los ricos que son miembros de la comunidad y a la autopercepción que la comunidad tiene de ellos, refleja las condiciones sociales reales de la comunidad y sus enemigos. De cualquier forma, los ricos son obviamente los oponentes de la comunidad y el antagonismo que existe entre estos dos grupos queda evidenciado en la presentación que la carta hace de cada uno de ellos. La hostilidad de la comunidad hacia los ricos lleva a la conclusión de que ésta y los pobres escogidos son idénticos, mientras que los ricos son identificados con los opresores y perseguidores.

Santiago no dirige ninguna invitación de arrepentimiento a los ricos, sino que proclama su fin inevitable. En la sección de 4,13-5,6, aunque la conexión entre los negocios y la riqueza sea clara, tenemos una distinción entre la actitud de los comerciantes y la de los ricos. Los comerciantes son condenados por ser arrogantes y no tener conciencia de su contingencia y dependencia de Dios en el día del juicio (4,13-17). Los ricos serán castigados porque retienen el salario del pobre, viven en lujuria desordenada, no asisten al necesitado, lo explotan y asesinan (5,1-6). Ya la identificación de los pobres con los escogidos de Dios, la cual deriva de la tradición bíblica del proscrito despreciado, indica que para Santiago los pobres son en verdad los favorecidos que triunfarán cuando Dios invierta el orden del mundo en el juicio final. La carta es dirigida a aquellos que se entienden a sí mismos como los pobres de Dios, que fueron escogidos para heredar el Reino³⁰.

Ahora bien, si en Santiago los ricos son definitivamente condenados, esto no ocurre en Hermas. Este libro presenta otra perspectiva de la relación de estos grupos en la comunidad. En general, los ricos son denunciados, pero su juicio es condicional, siendo en esencia una invitación al arrepentimiento y no una condenación o destrucción como en Santiago. En un primer momento, el libro afirma que el rico es responsable de ayudar al pobre y el necesitado. Los pobres son protegidos por Dios, quien escuchará sus gritos. Las dos cláusulas del octavo mandamiento: “hacerse inferior a todos” y “no oprimir al endeudado y necesitado”, importantes para una investigación de la constitución de la composición social de la comunidad de Hermas, explican no solo la teología del pobre piadoso, sino que reflejan asimismo unas de las tentativas bíblicas de trabajar teológicamente con el misterio de la debilidad y el infortunio de los fieles. El uso simbólico de estas expresiones en esta parte del libro muestra que para Hermas, al igual que para muchos otros autores cristianos, los pobres son, en algún grado, sinónimo de fieles.

La segunda parábola, por su parte, sobrepasa el deber tradicional del rico de dar al pobre al presentar la dependencia mutua entre ellos. Los ricos tienen un papel

³⁰ Dibelius-Greeven, *op. cit.*, págs. 39-44.

relevante en la vida de la comunidad precisamente como ricos. La preferencia tradicional por el pobre es confrontada con la convicción de que no es malo ser rico, ya que las riquezas son un medio importante de servir a Dios. La tensión teológica entre el valor de ser rico y ser pobre es resuelta por el compromiso que, en vez de combinar la debilidad de los dos lados, enfatiza la fuerza de cada uno de ellos. El rico, pobre a los ojos de Dios, no es condenado por ser rico en vista de que recibió su riqueza del Señor con un objetivo, y el pobre, sin recursos materiales, es rico espiritualmente. No obstante, cuando el rico, de sus riquezas, suple la necesidad material del pobre, y el pobre ora en favor del rico, ambos realizan la obra de Dios: el rico suple al pobre en lo material y el pobre suple al rico intercediendo de manera efectiva por él ante Dios. La riqueza del pobre y la pobreza del rico están paradójicamente yuxtapuestas de tal forma que ambos son esenciales para el trabajo común y cada uno para el otro³¹.

Vemos así que el retrato presentado de la relación entre el rico y el pobre en la comunidad en el Pastor de Hermas es radicalmente diferente al de Santiago. Este identifica a los pobres con los que confían plenamente en Dios, sujetos al abuso y la persecución de parte del rico y poderoso, y a los ricos como los que abusan de los fieles. Las razones teológicas de Hermas se originan en esa misma tradición: la tradición del pobre piadoso, en la cual el pobre y el humilde son preferidos y protegidos por Dios. Para Hermas, los pobres son preponderantemente aquellas personas que los ricos deben ayudar, sin embargo la segunda parábola presenta una relación de dependencia mutua entre ellos. Cada uno soporta al otro con la fuerza que posee, sea ella económica o espiritual. En general podemos afirmar que los datos presentados por Hermas no describen la situación de toda la iglesia de Roma en el segundo siglo de la era cristiana. No obstante, la manera como el libro presenta la relación entre los pobres y ricos en la comunidad representa uno de los caminos de la iglesia antigua en la búsqueda de una existencia viable dentro de su contexto social propio, en un momento en que personas de grupos sociales más elevados comenzaban a participar de la iglesia³².

José Adriano Filho

Rua Paula Nei 381, ap. 7

São Paulo — SP

04107-021

Brasil

³¹ Osiek, *op. cit.*, págs. 88s.

³² Osiek, *op. cit.*, págs. 91-135; Hengel, Martin. *Property and Riches in Early Churches*. Philadelphia, Fortress Press, 1974.