

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 32

## Ciudadanos del Reino



QUITO, ECUADOR

1999





---

## CONTENIDO

UWE WEGNER. <i>Presentación</i> .....	5
ROBERTO E. ZWETSCH. <i>Biblia y ciudadanía. Reflexiones, sin pretensiones, acerca de un tema candente</i> .....	17
LUIZ JOSÉ DIETRICH. <i>Ciudadanía: Rescatar la dignidad de ser</i> .....	19
HAI DI JARSCHER. <i>Para que la memoria histórica de la resistencia de las mujeres sea guardada...</i> .....	35
CARLOS DREHER. <i>Resistencia popular en los inicios de la monarquía israelita</i> .....	44
JORGE PIXLEY. <i>El aspecto político de la hermenéutica...</i> .....	68
UWE WEGNER. <i>Aspectos de la ciudadanía en el movimiento de Jesús y las primeras comunidades apostólicas</i> .....	82
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>El juego de la participación cívica. Niños, tomates y cacerolas en la Biblia y en Promisión...</i> .....	95

---



---

## PRESENTACIÓN

Este número de RIBLA tiene por tema la ciudadanía. Este término es empleado en la actualidad para expresar una serie de reivindicaciones, derechos y tareas que, generalmente, cristalizan en dos momentos básicos :

- a) en el conjunto de derechos de los ciudadanos y ciudadanas, como los derechos a la vivienda, alimentación y subsistencia básica, educación, trabajo, salud, etc. y
- b) en la convicción de que tales derechos, por lo general, aunque estén asegurados por la ley, son poco cumplidos en la práctica, requiriendo del conjunto de las personas y de la sociedad una participación activa para su implementación efectiva.

*Ciudadanía* llega a ser, de esta forma, un término de cuño eminentemente social y político, ya que es en el seno de la sociedad, de las ciudades y de los barrios, donde los derechos inalienables de las personas son defendidos o rechazados. “Ciudadanía” es también, simultáneamente, una palabra de alto significado teológico, ya que se compatibiliza perfectamente con los reclamos de la solidaridad y justicia defendidas por las Escrituras Sagradas del AT y del NT.

Varios autores y autoras se dispusieron a contribuir en el acercamiento al tema:

Como artículo introductorio, se presenta una reflexión intitulada “Biblia y ciudadanía”, de la autoría de Roberto E. Zwetsch. El autor traza las relaciones existentes entre ciudadanía y modernidad, señalando la importancia de la democracia y de la participación en sociedades con ideologías neoliberales. Bíblicamente, destaca el derecho y la justicia como valores imprescindibles de la ciudadanía según el AT. En cuanto al NT, se trata de vivir la ciudadanía “a la medida de la estatura de Cristo” (Ef 4,13), defendiendo y viviendo valores como los del compartir y de la dignificación de todo lo que es humilde, débil y sin valor (1 Co 1,26-28).

La contribución de L. J. Dietrich versa sobre “Ciudadanía: rescatar la dignidad de ser”. El actuar político es ambivalente: puede tanto abrir espacios de participación, como también quitar libertades, centralizando el poder y despolitizando lo cotidiano. El artículo muestra cómo estas dos posibilidades estuvieron presentes en la historia de Israel y en el movimiento desencadenado por Jesús y por las primeras comunidades apostólicas. La propuesta va en el sentido de construir una nueva política a partir de lo concreto, que representan las ciudades en que vivimos, con toda la multiplicidad de sus desafíos y posibilidades.

La contribución de Haidi Jarschel ofrece un estudio interpretativo de un único texto, a saber, Gn 38, o sea, la historia de Tamar y Judá. La autora se refiere a los varios medios y mecanismos a través de los cuales las mujeres eran marginadas y excluidas de la casa patriarcal en los tiempos del AT. Simultáneamente son destacadas también algunas formas de resistencia que, por medio de sabiduría y subversión, garantizaban a las mujeres los medios de sobrevivencia y una existencia digna.

Sobre la “Resistencia popular en los orígenes de la monarquía israelita” reflexiona Carlos A. Dreher. Son enfocados los períodos del reinado de David y el inmediatamente posterior a la muerte de Salomón. Rey y pueblo vivían una relación contractual, en la que eran establecidos derechos y deberes de cada uno. Los conflictos surgían cuando y en la medida en que tales obligaciones contractuales dejaban de ser cumplidas. La insatisfacción popular desembocó en las revueltas de Absalón y de Seba, tanto como en la separación entre el norte y el sur con la ascensión de Roboán. El autor intenta aclarar tanto las causas, como también el desarrollo de las crisis mencionadas, mostrando que el pueblo de Israel no dejaba impunes a los gobernantes que no cumplían con sus votos de ciudadanos.

En el ensayo sobre “El aspecto político de la hermenéutica”, de Jorge Pixley, son presentados comentarios sobre la dimensión política de la interpretación de la Biblia, con consideración especial sobre tres aspectos: 1º, el aspecto político en la composición de los textos; 2º, la dimensión política en la interpretación de textos bíblicos, y 3º, el aspecto político de toda interpretación bíblica cristiana.

Luego se continúa con el tema “Aspectos de la ciudadanía en el movimiento de Jesús y en las primeras comunidades”. Su autor, Uwe Wegner, ofrece un estudio sobre las bases neotestamentarias de la ciudadanía evangélica, como también sobre varios presupuestos para una participación efectiva en la construcción de una nueva sociedad fraterna a la luz de textos sinópticos y paulinos.

Este número se cierra con la contribución de Nancy C. Pereira que analiza los textos de milagros en el ciclo de Eliseo (2 Re 2-13), destacando la lucha por la vida y sobrevivencia por parte de niños, mujeres y comunidades que en ellos se tematiza. La religiosidad popular que caracteriza a tales historias da testimonio de un conocimiento de la coyuntura y de una profunda sabiduría, basados en una mística en que lo natural y lo humano no dejan de tener una transparencia hacia lo sobrenatural y sagrado.

**Uwe Wegner**

## BIBLIA Y CIUDADANÍA

### Reflexiones, sin mayores pretensiones, acerca de un tema candente

#### Resumen

*En este artículo el autor busca trazar la relación entre el mensaje de la Biblia y el desafío de la ciudadanía como vocación de cada persona cristiana y de la propia comunidad. En un primer punto muestra cómo ciudadanía no es un concepto bíblico stricto sensu, aunque se relacione con la práctica de la justicia. Sitúa el concepto de ciudadanía en la historia de Occidente, principalmente en el contexto de las revoluciones burguesas, perfilándose nítidamente con la Revolución Francesa (1789). Cuestiona la situación brasileña y los impedimentos para la concreción de la ciudadanía en el país y concluye presentando líneas del pensamiento bíblico que fundamentan la lucha por la ciudadanía como concreción de la vida de fe. El testimonio bíblico es un aliado poderoso en el rescate de la dignidad de la vida y de la condición humana en el contexto de la ciudadanía como requisito para la libertad de un pueblo.*

#### Abstract

*In this article the author seeks to trace the relation between the message of the Bible and the challenge of citizenship as the vocation of each Christian person and of the community itself. Early on it shows how citizenship is not a Biblical concept in the strict sense but is related to the practice of justice. It then locates the concept of citizenship in the history of the West, especially in the context of the bourgeois revolutions; the concept comes clear with the French Revolution (1789). It questions the Brazilian situation and the impediments to concrete realization of citizenship in this country and ends with a presentation of Biblical lines of thinking which provide a basis for the struggle for citizenship as a concrete realization of the life of faith. The Biblical witness is a strong ally in the recovery of the dignity of life and of the human condition in the context of citizenship as a requisite for the freedom of a people.*

“Mi desencanto es la ciudadanía. Ésa está atrasada,  
sólo ahora se volvió a hablar sobre ella:  
la consciencia del ciudadano, los derechos que el ciudadano tiene  
y por los cuales tiene que luchar.  
Esto es, creo yo, nuestro atraso. La gente todavía  
delega demasiados poderes.”<sup>1</sup>

(Fernanda Montenegro)

---

<sup>1</sup> Zero Hora, Donna, Porto Alegre, 14/02/1999, p.5.

## 1. Introducción

Encontrar la relación entre Biblia y ciudadanía exige algún esfuerzo por parte de la teología, pues no es algo evidente. Ella necesita ser buscada en medio de narraciones y testimonios de otros tiempos, auscultando lo que el “Espíritu dice hoy a las Iglesias”. Considero un desafío oportuno, en vista del tiempo en que vivimos, este final del siglo XX, de tantas conquistas para la humanidad pero al mismo tiempo marcado por tanta violencia y desprecio por el ser humano.

Inicié este artículo citando una actriz de renombre, la pretensión es mostrar que la fama no necesariamente hace de la persona alguien exenta de manifestarse sobre su país, el destino de su pueblo y su propia inserción en la realidad. Fernanda Montenegro no se abstiene de “aguijonear” el poder político actual en el país, así como atiza la argucia de sus lectores, admiradores y conciudadanos. Con mucha perspicacia va al meollo, cuando relaciona la cuestión de la falta de ciudadanía a la delegación exagerada de poderes, que en una democracia —como dicen que tenemos en Brasil— debería estar bajo el control popular y no al revés. Con esto ya en el tema.

## 2. Ciudadanía y práctica de la justicia

La cuestión de la ciudadanía no está presente en la Biblia pensando en los marcos de la modernidad. Existen numerosas investigaciones que intentan mostrar la ambivalencia, encontrada a lo largo de los dos Testamentos, respecto a la ciudad, el poder político, el gobierno y temas correlativos.<sup>2</sup> A simple vista, o encontramos una evaluación muy positiva y alabadora del poder político y su inserción en el medio del pueblo (por ejemplo: David, Salomón y otros gobernantes), o una posición muy crítica y de oposición (Samuel, profetas, ciertos grupos sacerdotales).

Lo importante es discernir el criterio que orienta aquellas posiciones. Si bien comprendo el texto bíblico, la propuesta consistente es siempre mirar para la *práctica de la justicia y del derecho* como forma de evaluar las cuestiones de gobierno, de la relación entre gobernantes y gobernados, de superiores y subordinados. El Salmo 82 es ejemplar en este sentido:

Dios preside el divino tribunal  
para juzgar en medio de los dioses:  
“¿Hasta cuándo serán jueces injustos  
que sólo favorecen al impío?”  
“Denle el favor al huérfano y al débil,  
hagan justicia al pobre y al que sufre,  
libren al indigente y al humilde,  
sálvenlos de las manos del impío”. (v.1-4)

<sup>2</sup> José COMBLIN. *Teologia da cidade*. Condens, en español por F. Javier Calvo. Trad. Célia M. Leal. São Paulo: Paulinas, 1991; Luiz Carlos SUSIN. “Cidade: da opressão à utopia. Elementos para uma reflexão bíblica e teológica sobre a cidade”. *Cadernos da Estef*, nº 6. Porto Alegre, 1991: 30-39; Milton Schwantes. “A cidade e a torre”. *Estudos Teológicos*. Ano 22, São Leopoldo, 1982(2): 75-106.



Podría citar un gran número de otros textos que corroborarían este criterio mayor de la *justicia* y del *derecho* (1 Sm 8,3; Sal 9,4; Sal 10,18; Sal 33,5; Is 10,1-2; Os 10,12; Am 5,24; Mi 6,8; Mt 6,33; Rm 1,17; 2 P 3,13; 1 Jn 3,10) . En el Nuevo Testamento a este criterio se agrega otro con la misma centralidad: el criterio del amor sobre todas las cosas. Es más: Jesús señala que el verdadero amor es aquél que va en dirección del enemigo (Mt 5,44). Vivir la radicalidad de este amor lleva a un cambio completo en las relaciones humanas marcadas por intereses, contradicciones y la violencia.

Empero es importante destacar una característica más de la práctica de la justicia de acuerdo a la Biblia. Ella no hace la defensa de un criterio *in abstracto*. El Salmo 82 es muy claro al respecto. La justicia en la perspectiva bíblica parte de la defensa del más débil y necesitado, de la viuda y del huérfano, del extranjero y oprimido. No es una justicia neutral o ciega. Es una comprensión muy concreta, realista y empapada del criterio interno de la misericordia. Justicia sin amor puede ser malévol, sin sentimientos y, finalmente, puede transformarse en su revés. Además, el salmista sabe que la justicia tiene causa y causador: el impío. En contra de éste, o de éstos, es necesario estar permanentemente atento y vigilante. Y, para hacer honor al mandato divino, cuando fuera necesario, sacar de las manos de los impíos al pobre, oprimido y afligido. Es decir, es necesario actuar para que la justicia sea restablecida en las relaciones sociales y humanas. Ella no es un acontecimiento gratuito.

En Brasil, en muchas ocasiones, esta cuestión es extremadamente vergonzosa. No es casualidad que nuestro pueblo no crea en la justicia como poder que rescata el derecho de los pobres. Normalmente la justicia está a servicio de los que tienen, o detienen, el poder económico y político. Pero esto no significa que nosotros vamos abstenernos de su aplicación o de luchar por una justicia igualitaria, universal y democrática para atender las demandas de la sociedad civil.

Cuando reflexionamos acerca de la vigencia de la ley y su práctica es importante considerar nuestra realidad histórica. La Constitución de 1988, *Constitución Ciudadana*, pone como uno de los cimientos de la sociedad brasileña la defensa de la justicia y su aplicación plena a favor del más humilde de los brasileños. El famoso artículo 5<sup>to</sup>. debería ser ampliamente divulgado y puesto en manos de la sociedad civil. Mucha corrupción, falta de respeto y desfachatez de gobernantes, autoridades, patrones y sus compañeros; sería contenida con el sólo acto de reivindicar la aplicación de muchos párrafos de aquél artículo. En consecuencia la práctica de la ley, en esta perspectiva de construcción de los derechos públicos, continuará siendo un requisito para nuestra lucha por ciudadanía plena. Seguimos adelante.

### 3. Ciudadanía y modernidad

Históricamente las ciencias políticas atribuyeron el origen del concepto de ciudadanía a los griegos y su *pólis*, la ciudad. Mucho ya se ha estudiado acerca de aquél período histórico, lo mínimo que se puede decir es que la ciudadanía griega era por demás estricta, quedando fuera de ella todas las personas no libres (esclavos, mujeres, niños).

En la Europa medieval, como resultado de un largo proceso histórico, desde dentro del feudalismo, fueron apareciendo los Burgos, embriones de las ciudades

modernas. En estos Burgos la población fue concentrándose y salió de los feudos rurales, dando inicio a una nueva clase social, que a partir del siglo XVI inicia su ascensión al poder: la burguesía, primeramente mercantil y después industrial.

El concepto de ciudadanía, en la modernidad, está vinculado a este proceso histórico y es enmarcado más nítidamente con las revoluciones burguesas, especialmente la Revolución Francesa de 1789 con sus ideales de *igualdad, fraternidad y libertad*.<sup>3</sup> Con estas revoluciones surge la noción de Estado de Derecho que se contraponen al Estado Despótico, aristocrático de responsabilidad exclusiva de la nobleza. En este sentido la aparición de este nuevo estado liberal-burgués contribuyó para un avance en las conquistas de los derechos civiles. Es en este contexto que el trabajo pasa a ser evaluado como un marco para la existencia de la ciudadanía. Lutero, en el siglo XVI, percibió muy bien esto al trabajar con la noción de *Beruf* (vocación) como propia de la vida cristiana en sociedad. El extendió esta noción de los monasterios a la vida civil y con eso elevó el trabajo a la categoría de servicio prestado al propio Dios. Para Lutero el cristiano verdadero sirve a Dios en su vocación histórica concreta. El eliminó la distinción entre cristianos de primera (el clero) y de segunda clase (el pueblo). En la perspectiva del reino de Dios, un monje, un cura, una pastora, una monja, una catequista, una diácona o un simple miembro de la comunidad tienen la misma importancia. Es lo mismo si la persona es un albañil, una costurera, un obispo o el Papa. Todos tienen la misma dignidad y la misma misión: colocarse al servicio del reino de Dios y su justicia. (Mt 6,33).

Vivimos hoy, en Brasil, una situación histórica marcada por crecientes índices de violencia institucionalizada, mala distribución de la renta y de la tierra, impunidad e incumplimiento de los derechos humanos. Si hubieron algunas mejoras en algunos indicadores sociales, como lo muestra el informe de la ONU sobre el desarrollo humano en el país (los datos se refieren a 1995),<sup>4</sup> otras informaciones y el final de los años 90 levantan enormes dudas y preocupaciones. Los datos del IBGE denotan que cerca de 38% de la población económicamente activa recibe de 0 a 1 salario mínimo, mientras en la otra punta solamente 2,2% reciben arriba de 20 salarios. En lo que dice respecto a la cuestión agraria, las disparidades son muy conocidas: mientras 52,9% de los establecimientos agrícolas con menos de 10 Has. ocupan 2,75% del total del área productiva, los latifundios con más de 1000 Has. representan solamente 0,9% de las propiedades, pero abarcan 43,8% del total del área productiva. Según el INCRA (1996) los latifundios improductivos suman cerca de 35 mil propiedades y 153 millones de hectáreas, un área mayor que la suma de los territorios de Francia, Alemania, España, Suiza y Austria.<sup>5</sup>

Si la conquista de la ciudadanía es una prerrogativa de la modernidad, en Brasil y en América latina la misma es de unos pocos, muy pocos.<sup>6</sup> Por esto los movimientos sociales, entidades clasistas, organizaciones no gubernamentales, partidos políticos populares y sectores de iglesias cristianas, ya hace mucho vienen peleando

<sup>3</sup> Cf. Maria de Lourdes Manzini COVRE. *O que é cidadania*. 6ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 1998 (Primeiros Passos, 250).

<sup>4</sup> Cf. *Veja*, 16/09/1998, p.114-121.

\* N. del T. Un salario mínimo = US\$70,00.

<sup>5</sup> Para estos últimos datos, cf. *Agenda MST 1999*, anexos.

<sup>6</sup> Cf. Para lo que sigue, mi artículo "Ciudadanía e modernidade", en: *Estudos Teológicos*, ano 34, 1994(1): 20-31.

por la ampliación de los derechos sociales, políticos y económicos. Estas luchas son importantes porque en la modernidad brasileña los avances económicos, tecnológicos, sociales, intelectuales y culturales normalmente son privatizados por algunos pocos. Ella está al servicio de una pequeña parcela de la población, generando descontento, violencia, prácticas populistas y clientelistas, elementos estos que configuran un cuadro permanente de injusticia y continuidad de las causas que generan el hambre, la miseria y el alejamiento de las mayorías de los derechos elementales de la ciudadanía.

El prof. Cristóvão Buarque, de la Universidad de Brasilia y ex gobernador del Distrito Federal, escribió sobre el colapso de la modernidad brasileña.<sup>7</sup> Usa un concepto que busca describir la situación en la cual nos encontramos. Afirma que en Brasil vivimos el fenómeno de la separación social. De la misma forma como en Africa del Sur el pueblo de mayoría negra era separado de sus derechos más elementales (a la vida, al trabajo, a la salud, a la educación), también por acá —aunque por razones distintas— tenemos una situación semejante. Esta situación solamente será revertida cuando nosotros podamos, efectivamente, democratizar la sociedad brasileña, el acceso al trabajo, a las riquezas, a los bienes, a la tecnología, a la educación y a la salud. No tendremos un país de personas ciudadanas mientras no enfrentemos estas cuestiones básicas de la ciudadanía, del ejercicio de la ciudadanía.

Para la comunidad cristiana la comprensión de este desafío es imprescindible. Por un lado es su misión, estar al servicio de los otros, de la misma forma como Dios nos sirve, por el otro, la comunidad participa de la sociedad civil como otra entidad cualquiera. Ella necesita hacer notable su presencia e importancia en cuanto cuerpo constituido por personas responsables y participantes de los derechos y de los deberes inherentes a la ciudadanía.

La eclesiología cristiana es muy clara a este respecto. Teológicamente la Iglesia es una institución divina llamada a la existencia por Dios (*ec-clesia*), cuerpo de Cristo, pueblo de Dios.<sup>8</sup> En la realidad histórica ella *también* es una institución humana que se lleva por criterios democráticos y de sentido común para su existencia histórica. Además de anunciar el evangelio y la palabra de Dios, la Iglesia paga impuestos, contribuye con obras sociales y educativas para el bien de las personas, cumple las leyes elaboradas por el poder legislativo, participando de las vicisitudes y compromisos típicos de la vida en sociedad. La Iglesia, por eso, no es algo de *afuera* del mundo, sino una comunidad presente *en el mundo* con todas sus glorias y fracasos propios de su encarnación histórica. De allí su permanente ambigüedad histórica. Por eso también se dice que “hay un solo mundo divino y humano, lleno de pecado y de gracia simultáneamente. La Iglesia solamente puede presentarse en este mundo y no en otro”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *O colapso da modernidade brasileira e uma proposta alternativa*, 3ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.

<sup>8</sup> Cf. Klaus BERGER. “Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von ‘ekklesia’”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. (ano 2), 73. Tübingen, Junho 1976: 167-207. Para uma compreensão evangélico-luterana de igreja, cf. Walter ALTMANN. *Lutero e a libertação. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo/São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1994 (especialmente cap. 6: A Igreja - povo pobre de Deus).

<sup>9</sup> Evaldo L. PAULY. “Modernidade e Pastoral urbana. Um depoimento teórico e pessoal”. *Estudos Teológicos*, Ano 34, 1994(1): 34.

Es esta inserción que instituye el requisito de la participación pública o política. En consecuencia está el hecho de no existir neutralidad cuando se trata de la participación política en sentido lato y amplio. Cada decisión tomada y llevada a efecto corresponde a una cierta realidad concreta, y esta realidad tiene incidencia política. Por esto es importante que las personas de la comunidad, busquen la formación política adecuada a la vida social, elaborando permanentemente su comprensión de la política, de la participación, finalmente, de los derechos democráticos<sup>10</sup>.

#### **4. Ciudadanía en tiempos neoliberales: Democracia y participación**

En este final de siglo, entrando en el nuevo, experimentamos transformaciones radicales en el mundo. La palabra globalización entró en nuestro vocabulario cotidiano, es cantada en verso y en prosa por la prensa mientras sus pretendidos beneficios para el progreso de la humanidad, estarían a disposición de un nuevo ciclo histórico. La retórica esconde lo que la globalización implica para la autonomía y soberanía del país.

La realidad nos choca y nos asusta. En verdad vivimos perplejos delante del presente, de sus crisis constantes y de los trastornos a los cuales llega el mundo, en el camino de un proceso histórico-social sin comparaciones con el pasado reciente o lejano. La globalización configura un proceso que nos afecta a todos, pueblos, países y evidentemente a las iglesias. Los analistas más críticos son unánimes en un punto: pese el extraordinario crecimiento ocurrido en el postguerra (1945 en adelante), de la caída de la inflación en muchos países en las últimas décadas, de la modernización del ambiente productivo con la masiva aplicación de nuevas tecnologías, del avance de las comunicaciones, sobretudo el uso de las ondas de los satélites, del uso intensivo de tecnologías de punta (fibra óptica, ingeniería genética, biotecnología, robótica), todos estos beneficios no se distribuyeron equitativamente. Fueron concentrados en pocos países y pocas grandes empresas, atendiendo primeramente a siempre menores parcelas de la humanidad. Como resultado tenemos la concentración del poder y de la renta, de la riqueza y de la propiedad de la tierra, lo que viene agudizando sensiblemente las causas tradicionales del descontento popular y la miseria de los pueblos. El economista brasileño José Luis Fiori resume esta situación al afirmar que “la globalización no es un proceso libre de contradicciones” y que aquellos regímenes que, en otros momentos del siglo XX, eran tildados de totalitarios, hoy algunos los llaman de “regímenes globalitarios”<sup>11</sup>. Estaríamos viviendo una nueva forma del *totalitarismo*, concepto tan bien estudiado por Hannah Arendt.

Las consecuencias de todo esto podemos observarlas en las ciudades, con la urbanización desenfrenada y caótica, el crecimiento de las “villas miseria”, la precariedad de los servicios públicos, *pari passu* con los graves desajustes de las economías nacionales: creciente desocupación, pérdida de los derechos sociales, frutos

<sup>10</sup> Cf. Evaldo L. PAULY. *Cidadania e pastoral urbana*. São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 1994 (esp. capítulos 1, 3 e 4).

<sup>11</sup> *Os moedeiros falsos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

de largas luchas populares, exclusión de vastos sectores empobrecidos y sin preparación para la competición social, a quienes se les atribuye el apodo de improductivos y desechables.

En una investigación sobre la ciudad del Rio de Janeiro, Márcia da Silva Pereira Leite afirma que el imaginario de gran parte de las personas, sean de clases más elevadas o de clases inferiores, esta dominado por la metáfora de la guerra y en estas condiciones los caminos de solución de los graves problemas sociales son siempre más difíciles. Así dice:

“Rota la forma histórica de incorporación de las clases subalternas a la ciudadanía en el Brasil, limitado el potencial de absorción de la fuerza de trabajo por el mercado, ¿cuál es el lugar o rol que les queda? Entiendo que el estrechamiento de la ciudadanía —tanto en relación a los segmentos incorporados como a los derechos institucionalizados— tiende a producir una nueva ‘cuestión social’. Si la desarticulación de los sujetos colectivos (partidos, movimientos sociales y sindicatos) y la naturalización de los conflictos sociales no favorecen la reorganización de movimientos reivindicatorios, en sus formas usuales, conspiran para una irrupción de las carencias en el lenguaje de la necesidad y en el espacio de la vida cotidiana, la ciudad.”<sup>12</sup>

La autora llama la atención sobre el *estrechamiento de la ciudadanía*. Otros hablan de limitaciones al ejercicio de la ciudadanía. Me parece que este es el punto que nos interesa discutir a partir de la fe cristiana. Afirmaciones como aquella sirven como alerta y como confesión de pecados. Las comunidades cristianas, normalmente, son demasiado pasivas frente al del proceso histórico. Con eso dan un mal testimonio y terminan por encubrir cuando tendrían que hacer brillar la luz del Evangelio que fermenta a la masa.

En estos días percibimos con agudeza la necesidad de reinventar la democracia como democracia *participativa*. No solamente para ejercer el derecho al voto y de llevar documentos de identidad, sino para ejercer la conciencia de ser *ciudadanos*, que conllevan deberes, e indudablemente, *derechos*. Por esto juzgo muy oportuna aquella declaración de Fernanda Montenegro puesta al principio. Es una convocatoria para que nos hagamos presentes en la escena histórica, exigiendo, reivindicando, organizándonos, defendiendo sobre todo los derechos de los más pobres de esta tierra. Esto tiene que ver con la vocación cristiana. Es el paso que vamos a exponer en el siguiente punto.

## 5. Ciudadanía en la perspectiva bíblica

En una entrevista sobre la situación brasileña contemporánea, el filósofo Gerd Bornheim, libre docente de la UFRGS y profesor de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, decía que la base de la cultura occidental está inculcada en la violencia y que esta violencia tiene raíces que remontan a la cultura griega. El se preguntaba, también, si el totalitarismo (de izquierda y de derecha) no sería hoy una especie de último régimen político o sistema de violencia organizada.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “Imagens, escolhas e dilemas de uma cidade em pé de guerra”. *Proposta*. N° 66, setembro. Rio de Janeiro : 1995: p.5.

<sup>13</sup> Entrevista: “Não abdicar da condição humana: criticar a realidade e inventar novos caminhos”. *Proposta*. n° 66, setembro. Rio de Janeiro : 1995: 45-50.

Considerando lo que expuse anteriormente me parece que él tiene razón y esto complica todavía más las cosas. ¿Cómo salimos de ésta? Es la gran pregunta que muchos se hacen. Evidentemente hay salidas conservadoras: ajuste fiscal, corte de los gastos públicos, altos intereses, recesión, apertura indiscriminada de la economía, sacrificios de derechos, ajuste salarial, penalización de las personas “inactivas” (jubilados), el *vade mecum* neoliberal actualmente impuesto al Brasil por el Fondo Monetario Internacional. Los que defienden esta solución dicen que solamente así el país podría pagar su monstruosa deuda externa e interna, dominar la inflación, disminuir el tamaño del Estado para, entonces, iniciar un nuevo ciclo de progreso y desarrollo. Parece que estaríamos delante una nueva versión, más sofisticada, de la vieja y conocida *teoría de la torta*, de los tiempos de Delfim Neto y de la Dictadura Militar. Sacrificios hoy para un futuro mejor después.

Otros piensan distinto. No hay consenso, existen varias propuestas muy dispares y a veces hasta conflictivas. Pero de una cosa estos sectores están convencidos. “Tenemos que partir de una crítica de la realidad concreta en que vivimos. La antigua idea del socialismo (de Estado, RZ) no va a ningún lado. Lo que es una tragedia. Es realmente una tragedia porque dejó la inteligencia occidental en una especie de vacío ... Pero tenemos que buscar un camino. Y el camino, a mi modo de ver, es criticar el sistema y trabajar el fragmento. Tenemos que inventar nuevos caminos”<sup>14</sup>.

Me parece que él está acertado en la dirección que indica. Porque creo que la comunidad cristiana tiene una contribución única que ofrecer, de modo especial, partiendo de su convicción más cimentada en el evangelio de la gracia y del amor liberador de Dios, revelado de manera insoslayable en Jesús de Nazaret.

En su trayectoria por los caminos de Palestina Jesús dio origen a un movimiento *sui generis*. Ni ortodoxo, ni revolucionario a la manera de los zelotes, sicarios y macabeos. Su predicación y práctica apuntaban a otra radicalidad. El decía a las multitudes que lo seguían, como ovejas sin pastor: “El plazo está vencido, el Reino de Dios se ha acercado. Tomen otro camino y crean en la Buena Nueva” (Mc 1,15). Esta buena nueva era la que Dios viene para rescatar (*go’el*) el pobre, el que estaba perdido y no tenía más esperanzas de salvación. Que Dios ama al pecador y da la vida por él.

Es muy interesante reflexionar sobre algunas narraciones bíblicas en las cuales aparecen las contradicciones entre aquél pueblo desorientado, el grupo de los discípulos y el propio Jesús. En Marcos 6 y Marcos 8 tenemos dos veces los relatos de la multiplicación de los panes. En el primero, Jesús confronta su grupo más cercano – que frente al hambre de la multitud, prefirió mandar que se fueran y compraran su comida – y afirma con fuerza: “Denles ustedes de comer”. Los discípulos no entienden, se ponen molestos y empiezan a calcular cuanto les costaría esta actitud de buena voluntad.

Sin embargo, Jesús piensa de otro modo. Pregunta sobre cuánta comida dispone la multitud. Después de una respuesta dubitativa, “cinco panes y dos peces”, los discípulos escuchan una orden de Jesús, todavía más absurda. Que el pueblo se armará en *grupos* de cien en cien y de cincuenta en cincuenta. Después de que el pueblo se organizara, Jesús toma el alimento disponible, agradece al cielo por el

<sup>14</sup> G. BORNHEIM, *op. cit.*, p.47.

mismo, lo bendice y manda que sea *repartido* para toda aquella gente. El texto termina así: “Todos comieron hasta hartarse”.

En el capítulo 8 la narrativa se repite solamente con algunos cambios. No se trata solamente de 5 panes sino de 7 y algunos pescaditos. Y como en el caso anterior las personas comen y todavía sobra una gran cantidad. En la primer narración sobran doce canastos y en la segunda siete.

Una buena exégesis percibe en estos números un simbolismo muy fuerte. Siete en el lenguaje bíblico se refiere a plenitud. Se podría interpretar qué dice respecto a lo que es necesario y suficiente para la vida. Es importante darse cuenta que Jesús no acepta simplemente doblarse a las leyes del mercado (*comprar* y *vender*). El sugiere otro camino, el camino de la organización, del compartir y de la distribución más equitativa de lo que es necesario para vivir, de tal modo que las personas no *desfallezcan* por el camino, o sean, pierdan su vida. Para Jesús, la organización, el compartir y la distribución son elementos imprescindibles en la lucha por la vida. Y la vida es de Dios, por lo tanto, enajenable para todos. Y el milagro es la señal de que el Reino de Dios está cerca, ya llega.

La perícopa de Marcos 8 termina con una interrogación: ¿todavía no lo comprendieron? El exégeta Ched Myers dice que Marcos habla para su comunidad y desea orientarla en un contexto muy difícil. Probablemente este texto aparece cerca del 65 d.C., en los tiempos de la Guerra Judaica. La pequeña comunidad cristiana no puede ser confundida ni con judíos que están con el Imperio Romano, ni con los partidarios de la reacción violenta en contra de los romanos. Ella es primeramente desafiada a seguir los pasos de Jesús que hace radical la vivencia del amor y de la solidaridad que va más allá de la comunidad étnica-religiosa. Así dice Ched: “Los discípulos solamente pueden imaginar la falta de mercado en la economía dominante. Contra esta posición, Jesús continua orientándolos para que tengan sus propios recursos, los estimula a crear una economía alternativa. La “abundancia” que aparece en la visión que Marcos tienen del Reino puede realizarse cuando los discípulos aprendan a organizarse y a compartir los recursos válidos. Este es el “milagro” narrado en las distribuciones de alimento en el desierto; por medio de él nadie necesita “desfallecerse en el camino” (8,3)”<sup>15</sup>.

El autor continúa diciendo que aquel modelo de compartir y de distribución presentado a la comunidad en Mc 10.29-31 está en clara tensión con el orden económico vigente y representada por el latifundio, orden éste causador del empobrecimiento y hambre de los pobres. En síntesis, la comunidad es desafiada a recrear el sistema distributivo: la propiedad privada de tierras y casas es abandonada a favor de una economía que se basa en la cooperación y en el compartir los bienes y recursos.

Hoy no es posible transponer la propuesta de Jesús para la sociedad moderna, altamente compleja y diversificada. Pero la propuesta de distribución de renta y de los recursos continúa siendo el tendón de Aquiles del capitalismo, de modo particularmente dramático, en el actual estadio de la hegemonía del capital financiero, cuya crisis estructural está llevando a la quiebra la mayor parte de las economías de los países pobres (algunos de los cuales, sintomáticamente llamados en los últimos tiempos de “mercados emergentes”).

---

<sup>15</sup> *O evangelho de São Marcos*. Trad. S.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992, p.521.

Pero el testimonio bíblico presenta todavía otro importante argumento, con el cual pretendo cerrar este artículo. Al contrario de Jesús, que actuó generalmente en pueblos chicos y villas en el interior de Palestina, adoptando generalmente una visión bastante rural, provinciana y nacionalista, Pablo es el hombre urbano y en esta condición interpretó el evangelio para la situación de las grandes ciudades<sup>16</sup>.

Según Pablo, el evangelio se hace decididamente cargo de la vida de las personas que no tienen valor en la sociedad. 1 Cor dice “son pocos de ustedes que pasan por cultos, y son pocas las personas pudientes o que vienen de familias famosas. Pero Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio, con el fin de avergonzar a los sabios; y ha escogido lo que el mundo tiene por débil, para avergonzar a los fuertes. Dios ha elegido a la gente común y despreciada; ha elegido lo que no es nada para rebajar a lo que es” (1,26-28).

Es con estas personas, motivadas por la fe, que la comunidad cristiana anuncia una nueva forma de vivir en el mundo. La *koinonía* cristiana no es un modelo para toda la sociedad, sino que ella quiere ser luz, levadura, experimento de otra forma de vivir en el mundo. El desafío, siempre renovado con cada nueva coyuntura histórica, es reinterpretar este evangelio, según las necesidades de las personas y conforme las señales del Reino que el Espíritu suscita.

En la carta a los Filipenses, Pablo escribe como, a su modo de ver, una persona cristiana participa en la lucha por la ciudadanía. Así dice: “Solamente procuran ordenar su vida (*politeúesthe!*) de acuerdo con la Buena Nueva de Cristo”. Pablo, en primer lugar, reafirma su convicción: el pueblo cristiano participa de la ciudad como ciudadano. No está afuera o más allá de la vida en sociedad. Está envuelto en ella y en sus quehaceres. Participa de la gestión de la sociedad civil, de la ciudad y del gobierno. Este reconocimiento del valor de la ciudadanía como vocación cristiana es de vital importancia para la encarnación de la fe en la actualidad. Esto quiere decir, por ejemplo, que si los cristianos participan de las organizaciones que luchan contra el hambre y la miseria o de los consejos municipales que tratan del tema de la niñez y del adolescente o que tratan de la salud, hacen lo que corresponde a la vivencia concreta de la fe en el mundo. No es algo opcional. Es compromiso de acuerdo a la fe. Además de eso, Santiago tiene toda la razón al condenar la fe que no es materializada en hechos (St 2,17).

Así, en segundo lugar, la persona cristiana deberá ejercer su ciudadanía en coherencia con el evangelio, de tal forma que su participación en los destinos de la sociedad civil sea un testimonio del amor de Cristo. Ser digno del evangelio implica asumir posturas éticas de respeto al otro, de la verdad y de la humildad. La persona cristiana sabrá oír y contribuir, estará siempre lista a arremangarse y ensuciar sus pies en el barro de las luchas históricas, aunque esto pueda significar, en algunos casos, pérdida de prestigio, ataque al honor personal, o en casos límite, amenaza a la vida (persecución y muerte). Tal ejercicio de la ciudadanía no es algo apenas individual, como si quedara al criterio de cada uno lo que hacer; es ante todo un esfuerzo comunitario. En este sentido es que la comunidad está calificada y busca permanen-

<sup>16</sup> Para o que segue, cf. Nélio SCHNEIDER. “‘Exerçam a cidadania de modo digno do evangelho de Cristo’: O evangelho na cidade”, em: Oneide BOBSIN (org.). *Desafios urbanos à igreja. Estudos de casos*. São Leopoldo: Sinodal, 1995: 13-28.



temente calificarse para participar, de forma organizada, de la gestión y de la transformación de la vida en sociedad.

En tercer lugar, tal participación tendrá como criterio el evangelio de Cristo. Esto quiere decir: a partir del evangelio, la ciudadanía es un derecho vital que orienta la acción. Y este criterio está consubstanciado en el mensaje de la libertad cristiana, de la práctica de la justicia, del amor y del perdón<sup>17</sup>.

Nélio Schneider busca resumir la manera como Pablo entiende la vivencia de esa fe ciudadana y encuentra dos principios complementarios. Primero, “me he hecho todo para todos” (1 Cor 9,22). Segundo, “no sigan la corriente del mundo en que vivimos” (Rm 12,2).<sup>18</sup> Así enfatiza la posición crítica asumida por la fe cristiana en la sociedad. La vivencia de la fe no dispensa la razón, pero la utiliza según el evangelio, de acuerdo al espíritu de Cristo. Y este espíritu indica el camino a seguir: la renovación constante de la mente, del corazón y de la propia realidad para que se realice el verdadero culto a Dios (Rm 12,1). Con esto Pablo deja en abierto como, en cada caso, este culto será realizado, aunque reafirme el sentido de él: la gloria de Dios y la salvación del ser humano en Cristo.

De esta forma la vivencia cristiana no podrá ser jamás algo aburrido, tedioso, ultrapasado, conservador. Ella, al contrario, nos colocará constantemente delante de opciones a veces difíciles y exigentes. Este es el precio del evangelio, del seguimiento a Jesús. La gracia, decía Dietrich Bonhoeffer, es cara. Y la libertad no es solamente un pantalón viejo, azul y descolorido. Ante todo, ella cuenta con todo nuestro ser y experiencia de vida. Para rescatar la dignidad de la vida y de la condición humana, como decía el filósofo Gerd Bornheim.

## 6. Conclusión: ciudadanía a la medida de la estatura de Cristo

En este artículo procuré relacionar el mensaje de la Biblia con el desafío de la ciudadanía, como vocación de cada persona cristiana y de la propia comunidad. Ubiqué el concepto de ciudadanía en la historia del Occidente y presenté las líneas del pensamiento bíblico que fundamentan la lucha por la ciudadanía como concreción de la vida de fe.

Para concluir entiendo que la dignidad de la fe encuentra hoy un examen en el ejercicio digno, responsable y crítico de la ciudadanía. Es lo que el apóstol Pablo afirmó en sus cartas, al sacar las consecuencias del evangelio de Jesús para el contexto urbano de las grandes ciudades. Él mismo no se cansa de presentar los criterios para tal vivencia. En su visión: en Cristo tenemos la medida para articular la práctica de la fe y del amor en cualquier tiempo y lugar. En Rom 12,3 Pablo orienta, una vez más, a la comunidad de Roma, específicamente aquella que vive en la capital del Imperio, cercana al centro del sistema: “La gracia que Dios me ha dado

<sup>17</sup> Cf. o clássico livrinho de Martim LUTERO. *Da liberdade cristã*. 5ª ed. revisada. Trad. Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1998. Interessante notar que o mesmo texto e os prefácios da Bíblia e da carta aos Romanos foram publicados por uma editora universitária no ano de 1998, em edição bilíngüe para conferir com o texto original.. Cf. Martinho LUTERO. *Da liberdade do cristão* (1520). Prefácio à Bíblia. Edição bilíngüe. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

<sup>18</sup> Cf. *Op. cit.*, p.17.

me autoriza para decirles a todos y a cada uno de Ustedes que no se estimen demasiado a sí mismos, sino dentro de lo prudente, y cada cual sea consciente del lugar que Dios le ha señalado.” Y en lo que dice respecto a la comunidad, “que todos nos juntemos en la misma fe y el mismo conocimiento del Hijo de Dios, llegando a ser el hombre perfecto, con esa madurez adulta que hará de nosotros la plenitud de Cristo. (Ef 4,13)

Hace parte de ese discipulado radical, la vivencia de la fe, situación civil, pública, ciudadana. Por esto nos toca ejercer con conciencia renovada, nuestra ciudadanía de modo digno del evangelio de Cristo. Solamente así haremos justicia al nombre de cristianos y a la misión que recibimos de Dios por intermedio de Cristo.

**Roberto E. Zwetsch**

*Caixa postal 14*

*São Leopoldo – RS*

*93121-970*

*Brasil*

*Traducido por: Clóvis Eloi*

## CIUDADANÍA: RESCATAR LA DIGNIDAD DE SER<sup>1</sup>

### Resumen

*La caída del muro de Berlín y el clamor escandaloso de las injusticias y de la concentración de tierras y rentas exigen que repensemos nuestra práctica política. Este artículo propone, partiendo de las raíces de la política y del estado moderno, un rescate del actuar político libertador a partir de las ciudades. Identifica en la Biblia una teología del trono, centralizadora, en conflicto con una teología hecha a partir de la vida de los pobres, descentralizadora y participativa, y propone una lectura política de la Biblia que anime prácticas orientadas por las relaciones concretas de lo cotidiano que, superando el antropocentrismo, en sintonía con la vida en su sentido amplio, busquen rediseñar las ciudades como local de la generación y de la renovación gratuita de la Vida para todos. Estas prácticas son también lugares de experiencia del Dios de la Vida.*

### Abstract

*The fall of the Berlin wall and the crying shame of the injustices and the concentration of landholdings and income require us to rethink our political practices. This article, starting from the roots of politics and of the modern state, proposes a recovery of liberating political action which would begin in the cities. It identifies in the Bible a theology of the throne, which is a centralizing theology, in conflict with a theology based on the the life of the poor, which is a decentralizing and participative theology; and it proposes a political reading of the Bible which will animate practices which get their orientation from the concrete relations of everyday life (lo cotidiano) which, overcoming anthropocentrism, in harmony with Life in its broader sense, seek to redesign the cities as the place of birth and gratuitous renewal of Life for all. These practices are also places for experiencing the God of Life.*

La palabra ciudadanía parece cargar hoy todo aquello que era colocado dentro de otras palabras que ya cargaron con nuestros sueños. En este sentido, no se diferencia mucho de palabras como socialismo y sociedad igualitaria, que también ya asumimos como aproximaciones históricas del Reino de Dios. Son una especie de “vientres de alquiler”, úteros grávidos de utopías y anhelos. Mas estas palabras no son neu-

---

<sup>1</sup> Parte de este artículo ya fue publicada con algunas diferencias y adaptada a otros objetivos, con el título: “Bíblia e cidadania”, en *Encontros Teológicos* (Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina/ITESC), n<sup>o</sup> 19, 1995, pp.9-16, y con el título: “Cristianismo y rescate de la ciudadanía”, en *Palavra na Vida* (Subsídios do CEBI), número conmemorativo, n<sup>o</sup> 100, São Leopoldo, 1996, pp.20-32.

tras, ni sinónimos, ni tampoco fueran creadas por nosotros. Tienen historia y traen contenidos que adquirieron durante la trayectoria que recorrieron.

El derrume del muro de Berlín trajo a la superficie muchos de los problemas y contradicciones de las concreciones históricas de aquello que se llamaba comunismo o repúblicas socialistas. Así, entre otros aspectos, la centralización política y económica, la imposición cultural homogeneizadora, la falta de espacio para la participación personal y la realización de la subjetividad, la burocracia estatal sofocante y privilegiada, la inexistencia de espacios públicos de manifestación y de participación de la sociedad civil, la casi inexistencia de una sociedad civil autónoma en relación al partido en el poder.

La derrota de este socialismo estatal tuvo muchos reflejos sobre la militancia política en Brasil, en América Latina y en todo el resto del mundo. Muchos entre nosotros tenían en aquellas regiones del mundo su norte político. O por lo menos en concepciones y experiencias políticas que sostenían a aquellos sistemas. Y en este sentido continúa teniendo ecos. La polvareda de la caída del muro todavía no se disipó por completo. Es difícil hacer el reciclaje de nuestras utopías. Ni sabemos bien si de hecho es necesario reciclarlas, o cuáles son las partes que precisan ser recicladas y cuáles precisan ser mantenidas. La injusticia continúa, el empobrecimiento de los trabajadores, la exclusión y la concentración de tierras y rentas sólo aumenta. Las situaciones que nos hicieron ver que nuestras sociedades necesitan ser transformadas, y que nos hicieron soñar con utopías, siguen clamando en alta voz.

Es en este contexto en el que la palabra ciudadanía va ganando espacio en la política. Todo eso exige que repensemos nuestra comprensión y nuestra práctica política. El tema propuesto por los organizadores de este número de RIBLA fortalecerá sin duda este importante y urgente debate. Es también un buen espacio y momento para revisar nuestras concepciones y evaluar nuestras prácticas.

## 1. Repensar el obrar político

### 1.1. Raíces de la política

Política viene de *pólis*, palabra griega que significa ciudad. Política es el gobierno de la ciudad. Mientras que en otros lugares como Persia o Egipto la actividad política era la actividad del pequeño grupo de gobernantes, que comandaba autocráticamente la colectividad hacia objetivos tales como las guerras, las construcciones públicas y la pacificación interna, en Grecia la política, esto es el gobierno y la dirección del destino de las ciudades, era una actividad realizada por el conjunto de los ciudadanos. En las ciudades de Grecia la actividad política se desarrollaba como fundamento de la propia vida social. La democracia fue concebida por los griegos como un conjunto de libertades para participar, como una virtud cívica de asumir responsabilidades públicas y tener el honor de contribuir al ser colectivo, a la comunidad y a la ciudad a la cual se pertenecía. Anteponer los negocios privados a los intereses públicos era una señal de indignidad.

Aún si se considera que en Grecia los extranjeros, los esclavos y las mujeres, aún las más ricas, no participaban de las asambleas (*ekklesía*) en las cuales los ciudadanos deliberaban o legislaban sobre la vida de sus ciudades, la democracia de las ciudades griegas, como una gran novedad, trajo la política las plazas públicas y po-

sibilitó que más personas tuviesen participación política. La política no se restringía ya al estrecho límite del palacio de los gobernantes. Como una experiencia de armonización de la vida personal con lo colectivo, formó un espacio de presencia de la política en lo cotidiano, llegando a ser de esta manera la política una especie de ética, un referente para el comportamiento individual frente al colectivo social, la multiplicidad de la *pólis*. La actividad política tenía una función pedagógica de transformar a los ciudadanos en políticos, capacitarlos y dar espacio para la participación en la gestión de su ciudad.

Por su parte, la autoridad del soberano, la función de jefe, pasa a tener su poder definido por los ciudadanos, a través de leyes establecidas por la asamblea. En este espacio se desarrollan las discusiones públicas, la práctica pública del discurso orientado al convencimiento, la vivencia democrática del conflicto entre las diversidades. No solamente el Estado, el gobernante ejecutivo, sino también la ciudad, la reunión de los ciudadanos, adquiere significado, participa políticamente. Con esto los griegos deshicieron algunas características del poder despótico.

## 1.2. La política como alienación

En Roma, por el contrario, la política está dirigida manifiestamente a objetivos privados: los intereses de las familias que precisaban resguardar su monopolio sobre las riquezas saqueadas o la explotación de la tierra. La palabra “patria” denuncia este origen familiar, deriva del *pater familias*, y los nobles romanos eran los *patricios*. El poder concentrado en el Estado romano sería de esta manera un protector de los patricios, imponiendo los intereses de éstos sobre los de los otros, sea por medio de los tributos /impuestos/, sea convocándolos para las guerras, como instrumentos de saqueo. Otra parte de la actividad política, la relación entre el protector y sus protegidos, es efectuada mediante el derecho romano, que garantiza la no interferencia del Estado en la propiedad privada, en los intereses de los patricios, y la no injerencia del público, de lo colectivo, en lo particular.

Ahora bien, allí la actividad política tiene que ver con el juego entre los patricios —militares, burócratas y burguesía— y el Estado, y sus prácticas de manipulación, corrupción y represión. La actividad política en Roma se concentra en la disputa por el poder de protección del Estado, como institución al servicio de intereses privados. Nada que ver con la relación ciudad-Estado de la política griega.

La revolución francesa ofreció una encrucijada para la participación política. De un lado la inspiración roussoniana procuraba crear un espacio para la intervención de todos los ciudadanos, independiente de su status social, por cuanto todos eran vistos como titulares de una soberanía popular de naturaleza inalienable e indelegable. Esto tendría como consecuencia la participación directa de la ciudadanía en la toma de decisiones colectivas, la democracia directa. En caso de ser necesario recurrir excepcionalmente a representantes, éstos serían meros ejecutores de la soberanía popular escogidos por sufragio universal. El triunfo de la burguesía invirtió este proceso: la representación política y parlamentaria y su corolario, el gobierno representativo, llegaron a ser el sistema ordinario, y el recurso a la participación directa del pueblo pasa a ser lo excepcional.

El Estado moderno, sirviendo para imponer intereses particulares y sectoriales al conjunto de la sociedad, sin ningún interés en la realización del tal mentado “bien

común”, tiene su modelo en Roma. Creció bajo el signo del maquiavelismo, del desarrollo del poder por el poder. Y como él, la ciencia política, en el sentido en que era entendida por los griegos y por los medievales, prácticamente desapareció. Fue substituida por otras ciencias del hombre: por la ciencia jurídica, por la economía política, por la sociología. Estas ciencias no pretenden regir el Estado. Lo dejan con las manos libres. Se ocupan del ser humano reducido a sus funciones, separado, alienado de su contexto concreto, esto es, de su ciudad<sup>2</sup>.

### 1.3. La política como despolitización de la ciudadanía y de lo cotidiano

La actividad política es transferida de la gestión pública de las cosas públicas, *res-publica*, hacia la institución en la que se realiza. La política se institucionaliza en una esfera autónoma, por encima de la sociedad: en el Estado. Tal institucionalización de la política promueve una división en la sociedad entre gobernantes y gobernados, dominadores y dominados, dirigentes y dirigidos. Para suavizar esta separación, los Estados modernos promueven una “ciudadanía institucionalizada”, donde la participación en los asuntos públicos se resume en la elección de una representación política por el voto en las elecciones.

Mientras tanto las elecciones cada vez más alejan y mantienen la política lejos de lo cotidiano. Se realizan solamente de tiempo en tiempo y el objeto de la elección se restringe a llenar algunos cargos electivos. No se vota políticas, esto es, propuestas para la solución de problemas concretos. Esto pasa a ser responsabilidad exclusiva de los tutores elegidos. Es verdad que algunas veces son elegidos sobre la base de programas, pero aún cuando no los cumplan, hoy no se puede hacer nada legalmente sino hablar mal del candidato y esperar otra elección. En cuanto a esto, los tutores están en posesión exclusiva de los instrumentos de dominación y dirección políticas que la ley les faculta para decidir de acuerdo con su propia voluntad, en nombre de entidades abstractas como “el pueblo”, “nuestra ciudad”, “el país”, o en nombre del “progreso, de la modernización”. Y los electores quedan alienados de la política.

Para que las necesidades cotidianas consigan de facto penetrar en las actuales instituciones de la representación política es necesario que antes recorran otras formas de participación como las comunidades, los movimientos, las luchas sindicales y los consejos populares. Muy raras veces alcanzan esto a través del voto y de las elecciones. Necesitan estar fundamentadas en elecciones y prácticas cotidianas, que muchas veces dispensan de la representación o aun se realizan contra ella. Para reaproximarse a lo cotidiano, las elecciones deberían abrir más espacios de participación directa y control de las ciudadanas y de los ciudadanos sobre los políticos elegidos y los funcionarios contratados. Dar a los municipios más poder y autonomía, y a los electores medios más eficaces de controlar las empresas, las políticas públicas y los elegidos, inclusive el poder de destituirlos. La confrontación electoral, en este caso,

<sup>2</sup> Cf. José Comblin, *Teologia da cidade*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1991. Este libro es lectura fundamental para quien tiene interés en la pastoral urbana. El ítem “Em direção a uma política nova”, p.145-150, es muy inspirador para una relación entre política y ciudadanía. Vale la pena notar que el libro fue editado en París en 1968. Las manifestaciones que acontecieron en París, en mayo de ese año, y que después ocurrieron también en casi todo el mundo, dejaron una mancha indeleble en la política. Fue una frustración que sacudió desde la política institucional hasta los movimientos laborales y comunistas tradicionales.

debería ser sólo el último eslabón abstracto de una cadena cuyo contenido concreto habría pasado por la movilización y organización cotidianas de la sociedad.

La institucionalización de la política llevó a la despolitización de lo cotidiano. Usamos despolitización en el sentido de que los ciudadanos y las ciudadanas fueron alejados de la gestión y de las decisiones relativas a su propia *pólis*. Y proponemos que *pólis* sea entendida primordialmente en el sentido de *ciudad*. Y que sea extendida al concepto de “Estado nacional” con mucho criterio y solamente a partir de una red de ciudadanía protagonista en la gestión de sus propias ciudades. Ciudadanía tiene que ver primeramente con la ciudad. Ciudad y Estado son entidades antagónicas. “El Estado sólo logra instalar su dominio indiscutible después de haber destruido la idea de ciudad y la realidad de la vida de la ciudad”<sup>3</sup>.

La despolitización de lo cotidiano es hecha en parte por la difusión de la idea de que los mejores administradores son los técnicos, empresarios y/o especialistas en determinadas áreas. Pero recibe también una fuerte contribución de la institucionalización de la política, que lleva a las decisiones políticas hacia adentro de las cámaras municipales, asambleas provinciales, senado y cámara federal, y centraliza el poder en las capitales. De esta manera se aparta la política de los ciudadanos y de las ciudadanas, que allí ya no ejercen casi ninguna influencia directa. Y la mayoría de los partidos políticos está plenamente adecuada a este juego de legitimación del Estado, basada en la fragmentación y en la privatización de las actividades políticas y sociales.

#### 1.4. Por una nueva política: a partir de las ciudades

Para que podamos ofrecer una colaboración importante en el sentido de “ampliar el concepto de política más allá de los procesos electorales”<sup>4</sup>, es necesario rescatar la actividad política como pedagogía para transformar a los ciudadanos en políticos. Rescatar el sentido de la política como el derecho y el ejercicio pleno de la ciudadanía: la participación directa en la gestión de su ciudad. Es necesario considerar seriamente el hecho de que “el debilitamiento del hombre y de su vida comunitaria, la desaparición de los municipios y el descrédito de las instituciones comunales ocasionaron la pérdida del sentido político de los seres humanos. Es en la vida política donde éstos aprenden y ejercen una verdadera participación en la cosa pública. El fundamento de la verdadera democracia es la participación en la vida y en el gobierno municipal, dotada de una más amplia autonomía y autodeterminación posibles. Es en la vida municipal donde se aprenden las costumbres democráticas, esto es, el sentido de la responsabilidad pública”.

Y que “por falta de esa base municipal sólida, por falta de sentido democrático realista y auténtico, las poblaciones urbanas se masifican. Se dejan tomar por mitos. La política ya no es la ordenación y el desenvolvimiento de la ciudad; la política se transforma en lucha por ideologías abstractas. Los ciudadanos ya no se dividen respecto de planes o proyectos concretos. La discusión ya no se refiere a cuestiones de desarrollo, a dar prioridad a tal o cual forma de desarrollo. Se refiere a los sistemas de ideas. Los ciudadanos se dividen y adhieren a partidos que pretenden ser de-

<sup>3</sup> José Comblin, op. cit., p.149.

<sup>4</sup> Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, *Fraternidade e política — Justiça e paz se abraça-rão— Texto base da Campanha da Fraternidade/CNBB 1996*. Ed. Salesiana Dom Bosco, São Paulo, 1995, p.8.

positarios de valores absolutos absolutos. Ya no se vota por proyectos. Se vota por programas metafísicos”.

Después “en ausencia de realidades concretas para discutir, la atención de los hombres se dirige al poder como tal; se trata de conquistar la máquina del Estado. Lo que se llama política no es más que rivalidades y luchas por la conquista de este instrumento de poder que es el Estado y que todos los partidos persiguen como protección y refugio contra las angustias provocadas por la existencia de ese mismo Estado. Después, con la ausencia de política urbana democrática los ciudadanos pierden el sentido de su solidaridad en este conjunto concreto que es la ciudad”<sup>5</sup>.

### 1.5. “Seamos realistas: exijamos lo imposible” (París, mayo de 1968)

Es necesario también retomar el mayo del 68. Entre los años 66 y 69 tiene lugar una gran ola de revueltas estudiantiles, que pasa por Berkeley hasta Berlín, Roma, París, Pekín, São Paulo, Río de Janeiro, Praga, Buenos Aires y México. La más fulgurante fue la de mayo del 68 en París. Allí “la revuelta estudiantil apareció ya como insubordinación a las reglas, jerarquías, y valores establecidos en el conjunto de la sociedad, en las instituciones escolares, obreras, familiares, hospitalarias, administrativas. En lugar de las estrategias para la ‘toma del poder del Estado’, el cuestionamiento inmediato y cotidiano de cada relación de dominación. De este modo la revuelta juvenil abre nuevos espacios de lucha política, que irían a sacudir hasta las raíces la ‘vieja política’ y los movimientos obreros y comunistas tradicionales”<sup>6</sup>.

Estos movimientos, vividos como el comienzo de una gran jornada revolucionaria, expresan el descontento profundo con la inmovilidad general a la que la mayoría de las mujeres y de los hombres fueron condenados, frente a las amarras de un determinado tipo de participación política institucionalizada. Los manifestantes buscaban un papel en el presente y en lo cotidiano, que no se limitase a un futuro distante y a la manifestación electoral como elector o candidato. Cuestionaban tanto el orden establecido como las formas instituidas de oposición a este orden.

Querían saber lo que puede alguien hacer hoy, y cómo puede dar algún sentido humano a su actividad, en un país donde los políticos se turnan en un poder aparentemente inmóvil e inaccesible, donde el propio empleo, cuando se logra conseguirlo, significa una atadura para toda la vida, donde la ciencia sólo banaliza y castra la imaginación creativa y transformadora, donde los valores morales se someten a una ética consumista, alienando las relaciones humanas en su contenido más profundo. La democracia, lejos de agotarse en los fines, necesita ya estar radicalmente presente en los medios..

Al producir la politización de lo social los “nuevos sujetos políticos” que emergen en el 68 atacan el punto fijo de la política, el ordenamiento de las instancias sociales encabezadas por las instituciones políticas en cuanto zonas propias bien delimitadas. Redescubierto lo cotidiano en cuanto espacio de reproducción de la dominación o de la resistencia contra ella, se politiza lo social y se astilla el campo de la política. En este mismo proceso, en el que también emerge una pluralidad de sujetos políticos negando su representación indirecta y asumiendo la centralidad de su con-

<sup>5</sup> José COMBLIN, op. cit. pp.145-146.

<sup>6</sup> Eder Sader, *Marxismo e teoria da revolução proletária*. Ed. Ática, São Paulo, 1986, pp.52-53.



dición, se rompe también, en la izquierda, el ordenamiento del campo político, jerarquizado a partir del lugar hegemónico reservado – por derecho teórico – a la clase obrera o a sus “representantes”, los – o *el* – partido político.

Cae la pirámide, sale del carril el tren que tenía como locomotora al partido político y que tras de sí traía los vagones de los sindicatos, de las asociaciones de barrio, el movimiento de los sin tierra, de las pastorales, de las mujeres, negros, indios, ecologistas, en orden decreciente de importancia revolucionaria. Ya no existe sólo un partido, un sujeto o una clase con una misión emancipadora. La subordinación de las otras clases y sectores sociales dominados a través de un proyecto global, articulado por un solo “sujeto revolucionario”, que habla en nombre del proletariado, se confronta con una pluralidad de sujetos que, en cuanto tales, no se ven más como aliados subalternos adheridos a una clase hegemónica que les da sentido. Tanto los movimientos feministas, antinucleares, ecológicos, cuanto los de indios, negros, pastorales y tantos otros, que emergen de las luchas contra las más diversas formas de dominación presentes en lo cotidiano, se justifican por sí mismos. Todas las pretensiones totalizadoras fueron astilladas con el astillamiento del campo de la política. Está abierto el camino para la ciudadanía.

### 1.6. Hay todavía mucho por hacer

Mas a pesar de esto hay todavía muchos resquicios de la política tradicional en nuestra sociedad y aún dentro de los partidos que buscan la “transformación estructural”. Tenemos una pluralidad de movimientos, pero éstos priorizan todavía articulaciones a nivel nacional, mientras en la ciudad, donde coexisten con otros movimientos, permanecen alejados unos de otros, desarticulados. Un movimiento sindical que no se articula con movimientos de barrios, no se interesa por las tareas pastorales, no se une con los movimientos ecológicos, no se articula con el movimiento de mujeres, con el movimiento negro y así en adelante. Casi todos están organizados con coordinaciones o centros nacionales. Pero en la ciudad, donde todos tienen sus bases, permanecen aislados en sus luchas específicas, cuando no se desconocen mutuamente o pelean unos contra otros.

La ciudad no está en sus planes, no articulan sus luchas sectoriales con los otros sectores. La tarea de construir un proyecto global, aún que sea para la ciudad, todavía es delegado a algún partido político. Esta postura y también la preferencia por articulaciones a nivel nacional revela que aún permanecen dentro de la antigua jerarquización de la política institucional, que privilegia el partido como instrumento de acceso al poder, y la conquista del poder del Estado como medio de realizar el proyecto hilvanado en el partido.

Todavía podemos notar muchos indicios de esta visión política. A pesar de reconocer “los límites” de la dimensión político-partidaria del actuar político, esta dimensión es reconocida como “imprescindible” e insustituible en el actual modelo de Estado y de sociedad. Todavía atribuye a los partidos la tarea tradicional de construir y defender el proyecto de organización y gestión del Estado. Los límites de la política partidaria son poco mencionados. Podría haber una crítica más osada a estas vías políticas institucionalizadas y prácticamente de acceso privativo. Y en Brasil sería importante y saludable reconocer desde ya, al lado de iniciativas como la Acción de la Ciudadanía contra el Hambre y por la Vida, la creación y la participación de milla-

res de hombres y mujeres en las centenas de consejos populares instituidos a nivel municipal, estadual y hasta federal, en varios sectores, como una grande señal de esperanza. Valorar más los espacios de participación directa de la ciudadanía organizada. Apuntar a la apertura y salvaguardia, al perfeccionamiento y ampliación de estos canales de participación democrática como una de las tareas principales de los políticos y de los partidos.

Nuestros análisis de coyuntura generalmente están todavía bastante influenciados por la vía política tradicional institucionalizada, por los partidos. Depositamos todavía mucha esperanza en el Estado.

Debemos intentar adoptar el punto de vista de la ciudadanía para hacer estos análisis. Una crítica al poder concentrado es una contribución fundamental para poder elaborar una propuesta de redefinición del Estado, incluso liberándose de los límites condicionantes del debate con el neoliberalismo, proponiendo un modelo de Estado y de economía descentralizados, pero posibles de control por la ciudadanía.

## **2. Centralización y participación en la Biblia**

En la Biblia, sin embargo, tenemos varias formas de ejercicio del poder. Varias relaciones de poder. Casi todas ellas son ejercidas en nombre de Yavé, en nombre de Dios. Para los objetivo de este escrito agruparemos estas diferentes formas políticas en dos corrientes principales. Son dos corrientes que se combatirán mutuamente a lo largo de la historia de Israel, a pesar de que ambas son presentadas en nombre de Yavé. Por ello estas corrientes no son meramente políticas. Aparecen como teologías, espiritualidades, experiencias de Dios.

Primero será presentada la corriente que se institucionalizó en la monarquía y que tuvo su secuencia, en el período postexílico hasta la época neotestamentaria, en una especie de teocracia, cuando los sacerdotes asumieron el poder político interno. Es la corriente que defiende el poder centralizado.

Luego será descrita la corriente del poder descentralizado y participativo. Tiene sus raíces en el éxodo, en la conquista de la tierra y en la organización tribal. Y después, en el conflicto con la monarquía y la teocracia, tendrá como exponentes a los profetas y profetizas y al propio Jesús de Nazaret con las personas que lo siguieron.

Como ciertamente ya sabemos, los conflictos bíblicos de esta envergadura no eran solamente disputas en torno de lo sagrado y de los religiosos; tenían implicaciones y consecuencias en la vida cotidiana del pueblo, en los momentos históricos en que acontecían. Eran también conflictos políticos.

### **2.1. Teología del trono: Política del poder centralizado**

Esta corriente teológica y política tuvo mucha influencia sobre la religión de Israel y, consecuentemente, también sobre la Biblia. Gran parte de las tradiciones que se encuentran en la Biblia fue colocada por escrito, a pesar de tener un origen popular, no solamente durante la monarquía, sino también en documentos elaborados por los escribas de los reyes, o de los sacerdotes que estaban en el poder. Estos documentos cooptaban tradiciones de origen tribal, popular e independientes, y las organizaban en documentos mayores que tenían la finalidad de dar legitimidad a algún aspecto del po-

der o del culto centralizado. Formaban una especie de teología para legitimar el trono, el Estado, el poder centralizado, sea en la forma de una monarquía sea en la forma de una teocracia. Buena parte de estos documentos, más tarde, entró en el canon bíblico. Algunos sufrieron relecturas que cambiaron sus funciones, otros no tanto.

La monarquía significó una enorme centralización política, militar y religiosa. Un cambio muy grande impuesto contra los intereses de la mayor parte de los campesinos, guardianes de tradiciones, costumbres e instituciones tribales, de una sociedad que emergió combatiendo reyes y faraones. Esta centralización política y religiosa exigirá una fuerte legitimación para ser aceptada por el pueblo. ¿Cómo un pueblo que se organizaba en tribus autónomas pasa a aceptar un rey que les dirige, impone pesados impuestos y recluta a sus hijos para las guerras, y a sus hijas para servicios en la corte (1 Sm 8,11-18)? Como el rey no puede hacer que el pueblo cumpla sus dictámenes siempre por la fuerza de las armas, esto será hecho con la institución de una teología oficial: una teología hecha a partir del trono. Esa era la función social de muchos de los textos primitivos que fueron aceptados en el canon bíblico. Es lógico que eso no fue hecho de un momento al otro, sino que se fue desarrollando y hermo-seando a lo largo de la historia conflictiva de la monarquía en Israel.

Podemos encontrar, concentrados en los capítulos 8-12 de 1 Samuel, varios elementos de esta teología. Allí el rey aparece como aquel que es exigido por *todos los ancianos de Israel para ejercer la justicia* (1 Sm 8,4 y 5). En los capítulos 9 y 10 de 1 Sm tenemos una narración de la unción de Saúl como *jefe y libertador* de Israel (1 Sm 9,16 y 10,1) que es usada para legitimar la monarquía, aunque la narración diga que Saúl fue ungido como *jefe (nagid* en hebreo) y no como rey. Aquí la unción, realizada por una autoridad de la religión ya es usada para legitimar al futuro rey, como deja entender el último versículo del relato (1 Sm 10,16).

En 1 Sm 10,17-27 el rey es mostrado como siendo indicado por Dios a través de la suerte, y es presentado al pueblo como *aquel que fué escogido por Yavé*. Nuevamente todo el pueblo aparece, ahora gritando “¡Viva el rey!” (10,24). Pero aún así, el texto recuerda la presencia de algunas personas *que dijeron: ¿Cómo podrá éste salvarnos?, lo despreciaron y no le llevaron presentes*; éstos, naturalmente, son llamados *gente sin valor, holgazanes* (literalmente, en hebreo: “*hijos de Belial*”).

En el capítulo 11 tenemos otra narración, en la cual Saúl es proclamado rey delante de Yavé, después de haber vencido a los amonitas. Saúl, entretanto, apenas si fue rey de una pequeña parte de Israel. Solamente reinó sobre dos o tres tribus. No poseía capital ni palacio, y su corte estaba formada básicamente por sus parientes (1 Sm 14, 49-51).

David ya avanza un poco más en la acumulación y centralización del poder. Llega a ser rey de las tribus del sur (2 Sm 2,1-4), después también de las del norte (2 Sm 5,1-3), conquista la ciudad de Jerusalén, que hasta ese momento permanecía como un enclave cananeo entre las tribus de Israel (2 Sm 5,6-12). Así David pasa a tener una capital y con ella va a heredar también la experiencia del sistema cananeo de administración y de organización de la religión. Ciertamente que mantendrá también a su servicio a algunos altos funcionarios de aquella ciudad cananea, como parece ser el caso del sacerdote Sadoq. Comienza así una fase determinante respecto de las características de la monarquía israelita. Sadoq inicialmente aparece en la corte de David compartiendo el sacerdocio con el levita y yavista Abiatar (2 Sm 8,15-18). Mas con Salomón será elevado al puesto de sumo sacerdote (1 Re 2,35).

El próximo paso será la instalación del arca en Jerusalén (2 Sm 6,1-23). El arca, una especie de santuario móvil, símbolo popular del yavismo de los campesinos, es colocada dentro de una estructura híbrida, la conjunción de ciudad-estado cananea con tradiciones yavistas, lo que marcará toda la trayectoria de la religión oficial del Estado israelita.

Todo esto quedará aún más consolidado con Salomón, que será ungido como rey (1 Re 1,39). Él ya hereda el país con los enemigos bajo control, un ejército fuerte, la capital y parte del sistema administrativo de David. Puede dedicarse a la construcción de un gran templo, a la moda cananea, el templo de Jerusalén. Con él se consolidará la dinastía de la familia davídica, que quedará en el poder por más de 400 años. El texto clave para esto es aquel que quedó conocido como la profecía de Natán, si bien Natán parece haber sido, al menos inicialmente, contrario a la construcción del templo (2 Sm 7). La teología de la unción, de la casa davídica y del templo son las bases de una sólida teología del trono.

Su punto culminante está en el Salmo 2, que probablemente era parte de la liturgia de entronización de un nuevo rey. El rey es el ungido de Yavé (v.2), y Yavé proclama: “he sido yo el que consagré a mi rey sobre Sión, mi montaña sagrada” (v.6-7) y “Tú eres mi hijo, hoy yo te he engendrado; pide y te daré las naciones como herencia, los confines de la tierra como propiedad; tú las quebrantarás con cetro de hierro, como una vasija de alfarero las despedazarás” (v.7-9). Y más adelante, “Besad sus pies con temblor, para que no se irrite y perezcaís en el camino, pues su ira se enciende de repente. Felices los que a él se acogen” (v.12). Esta teología del rey ungido (mesías) e hijo de Dios, será más tarde releída, dando cuerpo a la esperanza mesiánica y también aplicada a Jesús, en la teología del Cristo Rey.

El Estado también fortalecerá la teología del tributo. Existía ya en los santuarios pre-estatales la costumbre de hacer ofrendas a la divinidad (1 Sm 1,3). Mas como la monarquía se sustenta con el tributo tomado de los campesinos y campesinas, estas costumbres serán desarrolladas, reglamentadas y gradualmente transformadas en leyes (Ex 22,28-29; 23,14-19; 30,11-16; Lv 1-7; 17; 27; etc.).

La teología del trono alcanza un peso mayor aún con la reforma de Josías (2 Re 22-23,23). Josías efectivamente centralizará todo el culto en Jerusalén. Destruye todos los santuarios del interior, aún los antiguos santuarios yavistas tradicionales, como Betel (2 Re 23,15-20). Así la recolección del tributo y el control estatal sobre la religión pueden ser absolutos. El texto legal encontrado en el templo (2 Re 22,8), probablemente el núcleo primero del actual libro del Deuteronomio, fue adaptado a los intereses de la corte josiánica y establecido casi como una “Ley de Seguridad Nacional”. Quien se desviaba de la religión oficial corría riesgo en su vida (Dt 12-17). La “Obra histórica deuteronomista” (OHD), en su mayor parte redactada en esta época, es una gran relectura de toda la historia de Israel en la perspectiva de la familia davídica, que quiere extender su poder sobre el reino del norte, y de la familia sacerdotal sadoquita, que controla la religión centralizada en el templo de Jerusalén.

Un nuevo desarrollo de esta teología del trono será hecho cuando los sacerdotes asuman el poder, cuando vuelvan del exilio. Si la corte de Jerusalén y la reforma josiánica justificaban el monopolio del poder invocando su descendencia de David, la corte de los sacerdotes se legitimará afirmándose como miembros de la raza pura, los descendientes de Abrahán, la raza escogida, elegida por Dios. Las mujeres extranjeras serán expulsadas (Esd 9-10) y se consolidará la ley de lo puro y de lo impuro

(Lv 11-16). Los sacrificios de purificación serán una de las fuentes principales de renta de los sacerdotes, que controlarán todas las ofrendas hechas al templo. Puesto que los principales cargos religiosos y políticos podrían ser ocupados sólo por hombres de raza pura (ver Ez 40-48), estos hombres se volvieron grandes comerciantes y banqueros. ¡Todo hecho a partir del templo y en nombre de Yavé!

Así la teología del trono recibe una cara también racista, además de machista. También la ley, la circuncisión y el sábado serán inscritos dentro de esta perspectiva. Esta teología tendrá un papel definitivo en la decisión de las autoridades judías que mataron a Jesús. Muchos de los partidos político-religiosos en el tiempo de Jesús (saduceos, fariseos, esenios, zelotes...) tenían la mayor parte de sus matrices ideológicas y teológicas en esta corriente.

## **2.2 Teología a partir de la vida de los pobres: el poder descentralizado y participativo**

Por otro lado, en la Biblia encontramos también una gran corriente teológico-política que viene del lado de los pobres, trabajadores y trabajadoras, de las personas que están en la periferia del poder. Esta corriente también atraviesa toda la Biblia. Pero mientras en la teología del trono la experiencia de Dios es codificada, sistematizada y dogmatizada a partir de la experiencia del poder, del trono y del templo, aquí en esta corriente la experiencia de Dios es sistematizada a partir de la lucha por la vida, de la lucha contra los poderes opresores.

En el libro del Génesis esta experiencia de Dios será hecha por los migrantes, pastores seminómades, gente sin tierra, que lucha por mantener su modo de vida, su práctica de solidaridad, hospitalidad y autonomía contra la ambición de las ciudades que quieren controlarlo todo. La confrontación entre pastores y ciudades-estado configura la de dos sistemas políticos teológicos que se oponen. Historias como Caín y Abel (Gn 4), la Torre de Babel (Gn 11), y Sodoma y Gomorra (Gn 18,17-19,29), narradas desde el punto de vista de los pastores, retratan esta confrontación. También en la historia de Abrahán y Sara, Isaac y Rebeca, esto queda manifiesto, principalmente en sus encuentros con las ciudades (Gn 12,10-20; 20). La teología de estas perícopas muestra a Dios en defensa de las mujeres de los pastores, contra la explotación de las mujeres de las ciudades.

En el conocido libro del Éxodo la experiencia de Dios hecha por las personas esclavizadas se hizo paradigmática y el núcleo fundamental de la fe israelita. En la confrontación entre los esclavos y el faraón están insertados varios encuentros futuros entre el pueblo y la monarquía. Esta corriente tiende a identificar la teología del trono con la teología del faraón. Dios bendice a las parteras que desobedecieron al "rey" de Egipto (Ex 1,15-20) y se revela a los esclavos que luchaban contra la opresión impuesta por la política del Estado egipcio. En estos textos Dios es antimonárquico.

En Josué y Jueces son los pobres los que luchan por su vida, por la repartición de la tierra y su autonomía contra las ciudades-Estado. Yavé aparece aquí en defensa de las tribus libres y autónomas en sus tierras, sin el dominio de los reyes. Conquistan su tierra, su libertad, su autonomía e instauran un régimen participativo y descentralizado, basado en la solidaridad y en el autogobierno. Cuando alguien pide a Gedeón que él y su hijo se hagan reyes sobre Israel responde: "No seré yo quien reina-

rá sobre vosotros, ni tampoco mi hijo, porque es Yavé quien reinará sobre vosotros” (Jc 8,22-23). De esta forma era descrito el gobierno tribal. Y es este sistema el que inspirará la lucha contra la monarquía que logró instalarse en el seno de Israel.

Es en el período de la monarquía cuando las dos corrientes teológicas y políticas se harán más visibles. Será un sistema descentralizado, participativo y autónomo contra un sistema centralizado. La teología que nacía de la vida concreta del pueblo contra la teología del trono y del templo. Será un Dios contra otro Dios. Toda la defensa del sistema monárquico, del rey, del tributo, de los trabajos forzados, del templo y sus rituales era hecha en nombre de Yavé. Y la resistencia también invocaba a Yavé a su favor, hablaba y obraba en nombre de Yavé, contra todo este sistema.

Los profetas portavoces de los campesinos explotados por los reyes, en nombre de Yavé, condenan la monarquía y el tributo (Os 8,4; 9,15; 10,15; 13,9-11; Mq 3,1-4). Condenan la religión oficial centralizada en el templo (Mq 3,5-12; Jr 7,8-11). En Jeremías encontramos la manifestación de una larga y fortísima corriente (Am 5,21-25; Os 6,6) contra la religión oficial: “Porque yo no dije ni prescribí nada a vuestros padres, el día en que os hice salir de la tierra de Egipto, en relación con el holocausto y el sacrificio. Pero les ordené esto: escuchad mi voz, y seré vuestro rey y vosotros seréis mi pueblo” (Jr 7,22-23).

En el período del exilio, los pobres que fueron dejados en la tierra devastada (2 Re 24,14 y 25,12) se reunieron en Mispá, antiguo e importante centro tribal y se organizaron, sin templo y sin rey. En los moldes tribales redistribuyeron la tierra (Jr 39,10 y 40,12). Y como dice el texto, aquel año en Mispá “hicieron una cosecha muy grande de vino y frutas”. Esta experiencia, entretanto, fue masacrada por los remanentes de la familia real deportada (Jr 41,1-3). En la revisión de la historia deuteronomista, hecha en este período, la propia instalación de la monarquía será entendida como el rechazo de Yavé (1 Sm 8,7; 12,17 etc.).

En el postexilio también el sábado, la circuncisión, sufrirán una crítica en nombre de Yavé (Is 58). Igualmente la teología de defensa de la raza pura como raza elegida por Dios será atacada por novelas de resistencia como Rut y Jonás. Y la teología oficial, consolidada en la teología de la retribución, será profundamente cuestionada en la parte poética del libro de Job (3,1- 42,6). Todo esto hecho también en nombre de Yavé. Pero es claramente a partir de otra experiencia de Dios. No a partir del trono y de la centralización del poder, sino de la vida concreta de aquellos que sufrían las consecuencias del ejercicio del poder, de aquellos que sufrían la explotación y las injusticias patrocinadas y legitimadas por la política y la teología oficiales.

Esta corriente encuentra su expresión máxima en Jesús, quien se alinea claramente con aquellos de su tiempo que son marginados y excluidos. Habla de Dios y en nombre de Dios para aquellos que son excluidos de la vida digna por el sistema político teológico oficial, que también lo hacía en nombre de Dios. La práctica política evangelizadora de Jesús rehará y reforzará la comunidad de los aplastados por la política defendida por los sacerdotes que controlaban el templo y, a partir de él, la vida del pueblo. La mayoría de los sacerdotes y de los partidos políticos religiosos del tiempo de Jesús, se basaban en la comprensión del judaísmo puro como raza elegida por Dios, y veneraban el templo como lugar de la morada de Dios.

Jesús, entre tanto, reconstruyendo la comunidad, estimulando la participación e integrando a los pobres, los enfermos, los marginados y excluidos por ser considerados pecadores e impuros, rescatando su dignidad, va a propiciar una experiencia de

Dios fuera de los patrones de pureza y de segregación exigidos por el templo. Una experiencia de Dios en la comunidad, en la vida cotidiana. En una participación fraterna en torno de la mesa común que contagia, que se vuelve eje y referencia para todas las otras relaciones. De esta forma abrió el camino para que sus seguidores, en la periferia de las ciudades del imperio grecorromano, constituyesen casas-comunidades que significaban un espacio de rescate de la dignidad de ser y de vivencia de la ciudadanía para los que eran considerados pecadores e impuros, por el judaísmo oficial, y no-ciudadanos por las leyes y poderes dominantes.

Las primeras comunidades cristianas se estructuraron como asociaciones de iguales<sup>7</sup>. Algunas personas con cierto poder económico, que se convertían al cristianismo, abrían sus casas y proporcionaban espacio y recursos para la comunidad, como un tipo de patrocinadores. Estas casas pasaban entonces a ser un centro de reuniones cristianas, una “iglesia doméstica”. Un lugar en el que tanto las mujeres como los varones, libres o esclavos, judíos o gentiles, se encontraban para celebrar la memoria de Jesús compartiendo el pan en la comunidad de la mesa. Y como “casa de fe” (Gl 6,10), donde se encontraban además de la mujer y del varón que dirigía la casa, sus familiares, clientes, personas manumitidas (ex-esclavas o ex-esclavos), migrantes, personas que estaban en estado de esclavitud o semi esclavitud, sus miembros tenían que encontrar nuevas maneras de vivir juntos. Porque las reglas consuetudinarias de comportamiento, jerárquicas y patriarcales, no se aplicaban más (Gl 3,28). La experiencia de Dios hecha en la participación igualitaria en torno de la mesa común generaba una ética que se irradiaba hacia dentro de todas las relaciones, y afirmaba las relaciones de solidaridad, servicio, apoyo mutuo (Jn 13,1-16) como señal distintiva de los cristianos. “Como un ‘pueblo nuevo’ ellos se reúnen en iglesias domésticas para el partir del pan y la comunidad de mesa. De la misma forma que todos los otros tipos de asociaciones grecorromanas y judeo-farisaicas las iglesias domésticas cristianas tenían el mismo centro unificador: el banquete o refección comunitaria que reunía regularmente a todos los miembros del grupo para acompañar la mesa. Comer y beber juntos era el principal momento de integración en la comunidad doméstica cristiana socialmente diversificada”. La diferencia estaba en que las otras asociaciones eran más homogéneas en su composición, y además de eso la estructura organizacional de la comunidad cristiana concedía igual participación a todos sus miembros<sup>8</sup>.

Las iglesias domésticas proporcionaban un espacio donde las mujeres, los clientes, ex-esclavos, esclavos, migrantes y las demás personas social, religiosa y políticamente marginadas — o por ser mujeres o por ser consideradas impuras, pecadoras o no-ciudadanos — podían alcanzar más allá de autoridad religiosa, auto-estima y dignidad. La asamblea de los ciudadanos se llamaba *ekklesia*, la asamblea de los cristianos, que en su gran mayoría eran considerados no-ciudadanos, también se llamaba *ekklesia*, de donde vino la palabra *iglesia*. La *ekklesia* cristiana era un espacio de ciudadanía para las personas sin ciudadanía. Como asociaciones de iguales, las comunidades cristianas estaban en conflicto con la marginación, la jerarquización y el patriarcalismo de la sociedad grecorromana, de la misma forma que el movimiento de Jesús lo era respecto de Palestina.

<sup>7</sup> Para esta parte cf. Elisabeth Schüssler FIORENZA, “As origens cristãs a partir da mulher”, Ed Paulinas, São Paulo, 1992, principalmente as p.133-236.

<sup>8</sup> Schüssler FIORENZA, op. cit. p.236

Infelizmente, la política de las iglesias, tanto sus relaciones internas como sus relaciones con la sociedad, se mantuvieron solamente por poco tiempo en el camino apuntado por Jesús. Tanto que el cristianismo que llegó acá en los barcos de los conquistadores, o en muchas otras vías posteriores, tiene mucho más que ver con el imperio romano, con contextos medievales, europeos o norteamericanos y sus intereses, que con Jesús.

### 3. Conclusión

Para el Dios de Jesús, el absoluto es la *vida*. Es esto lo que define el valor de la política, de las iglesias y también de la Biblia. Para el Dios de la vida estas cosas sólo tienen algún valor si están en función, al servicio, de la defensa de la vida. Siempre a partir de aquellos momentos y lugares en que ella esté más amenazada. Y, superando el antropocentrismo, vida entendida en su sentido más amplio. Como todas las cosas que brotaron de la creación después que Yavé introdujo en el caos el dinamismo de la vida. Como el grande movimiento que genera y sustenta la vida en el universo. Incluye el cariño y el cuidado necesario para el mantenimiento de todos los elementos necesarios para la Vida. La Vida es el proyecto de Dios. Es este absoluto el que cuestiona tanto a la Biblia -y a las iglesias- como a la política.

Nuestro obrar debe consistir en buscar percibir hoy en nuestra realidad concreta, cotidiana, en nuestra *ciudad*, donde la Vida está siendo amenazada, por donde pasa la corriente de la vida, donde el Espíritu vitalizador, puesto en marcha en la creación, está pasando entre nosotros, y colocarnos en sintonía con esta corriente. Es en la generación, en la sustentación y perpetuación de la vida donde está el proyecto de Dios. Participar de este proyecto, encontrarlo, es meterse en este movimiento, ayudarlo, darle espacio. La lectura bíblica, las iglesias y las opciones políticas deben buscar esta sintonía; allí lo sagrado está presente, allí adquieren significado para el reino.

Nuestra acción política debe ser repensada dentro de esta perspectiva más amplia, de la libertad y de la vida con buena calidad para todos. Calidad de vida es mucho más que sólo resolver cuestiones de justicia e injusticia. Es claro que no existe vida buena con injusticia, pero sólo la cuestión de la justicia no garantiza la continuidad de la vida. Aquí debe ser considerada también la relación con la naturaleza, con los animales y con todos los más diversos ecosistemas. Y este debe ser el objetivo colectivo de nuestras comunidades. El ejercicio del poder para crear, defender, mantener y mejorar la vida. Usarlo en sintonía con el movimiento creador y dador de vida iniciado por Dios con la creación. Luchar para que la comunidad genere vida buena para todos. Es dentro del marco de la generación y de la renovación gratuita de la vida, dentro de un proyecto de vida buena para todos donde no sólo la cuestión política de la participación y de la ciudadanía, sino también la fe, la iglesia y la Biblia, alcanzan su radicalidad máxima.

En el sentido de percibir el movimiento concreto de la vida, encaja aquí una cita más de José Comblin en la defensa de la relación de la política con el pensar la ciudad: “el cristianismo no puede encarnarse en una ideología. En una ideología no hay lugar para la caridad, porque no hay prójimo... El prójimo son los hombres con quienes estamos en contacto corporal. Por eso, prójimos son, antes que nada, los que viven unidos a nosotros en la misma ciudad. La caridad que está al servicio del pró-



jimo no encuentra su realización en política de Estado, en política de poder. Necesita de política de urbanismo, política de la ciudad. Los actos de auténtico urbanismo son los actos de caridad, de servicio al prójimo: construir viviendas, facilitar intercambios, crear puestos de trabajo, facilitar encuentros entre ciudadanos, someter a elección todas las opciones de desarrollo, luchar contra la contaminación atmosférica, contra el ruido y la insalubridad, etc., etc. Urbanismo y caridad, política concreta y vida cristiana se corresponden perfectamente una con la otra. Son dos componentes de la misma historia”<sup>9</sup> Este parágrafo contiene todavía mucha actualidad e inspiración.

La cuestión de la ciudadanía como participación y la creación de espacios democráticos, que garanticen la presencia de las diversas opiniones e intereses de todos los que hacen la ciudad, que posibiliten una participación más directa de los ciudadanos y de las ciudades en la gestión, en la definición del modelo de desarrollo a ser adoptado y en el diseño de la ciudad que dejarán para sus hijas e hijos, parece ser el mejor camino para hacer eso concretamente. Comenzar a partir de nuestras casas, calles, barrios y ciudades. Transformar la ciudad en lugar y sustentación de la vida para todos.

Puesto que nosotros, nuestros movimientos, asociaciones, sindicatos y acciones pastorales están a más acostumbrados, y más integrados, con la política partidaria, con el régimen actual de democracia delegativa” con el poder centralizado, el establecimiento de los consejos democráticos presenta muchos desafíos. Exige una nueva formación y una nueva postura política para pensar la ciudad a partir de su inserción sectorial y para discutir las propuestas con los diversos agentes que hacen la ciudad. Mas éstos son espacios pedagógicos fundamentales para que los ciudadanos y las ciudadanas asuman su papel de sujetos en la elaboración del proyecto y en la gestión de su ciudad. Establecer una ciudadanía activa en nuestras ciudades para ser hoy un camino de los más importantes para alcanzar la sociedad que tanto queremos, que fundamentalmente son ciudades más justas, igualitarias, saludables, más limpias y alegres. Ciudades sustentables, con más vida y generadoras de vida buena para todos.

Y es también fundamental para los laicos y las laicas que su lucha política en defensa de la ciudadanía y de la vida concreta de aquellos que hoy tienen su vida amenazada, que la sintonía con el movimiento vitalizador del Espíritu, que el descubrimiento de la corriente de vida que atraviesa nuestro cotidiano, sean vividos como un encuentro con lo sagrado, como una experiencia de Dios. Y que a partir de este encuentro y de esta experiencia puedan desarrollar una espiritualidad laica y una teología laica. Esto permitirá que crezcan no sólo como ciudadanas y ciudadanos en la sociedad, sino que también conquisten una mayor ciudadanía en la iglesia y en la teología. Entendida de esta forma la lucha por la ciudadanía será también un momento de experiencia de Dios y de evangelización. Y todos nosotros necesitamos ser evangelizados por el evangelio de la vida.

---

<sup>9</sup> José Comblin, op. cit., p. 148.

## **Bibliografía** (además de las obras ya citadas en el texto)

### *Sobre política, participación y ciudadanía*

Ladislau Dowbor, *O que é poder local*. Ed Brasiliense, São Paulo, 1994 [Colección Primeiros Passos, 285] (esta es una obra fundamental para comenzar a pensar la cuestión del poder local y de lo que es posible cambiar a partir de las luchas municipales).

Marilena Chauí, “Por uma nova política”, en *Revista Devios*, año 1, nº 1, noviembre de 1982, São Paulo, 96pp.

Marilena Chauí, *Convite à filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 1995, principalmente pp.367- 436 (para una mejor comprensión histórica de la política).

Wolfgang Leo Maar, *O que é política*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982, 31pp.

### *Sobre el cristianismo primitivo y las ciudades*

A.-G. Hamman, *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*. Ed. Paulus, São Paulo, 1997, pp.41-108

John E. Stambaugh y David L. Balch, *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Ed. Paulus, São Paulo, 1996.

Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos- El mundo social del apostol Pablo*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1988

Wayne A. Meeks, *As origens da moralidade cristã- Os dois primeiros séculos*. Paulus, São Paulo, 1997.

Wayne A. Meeks, *O mundo moral dos primeiros cristãos*. Paulus, São Paulo, 1996.

Eduardo Hoornaert, *A memória do povo cristão*. Vozes, Río de Janeiro, 1986.

Eduardo Hoornaert, *O movimento de Jesus*. Vozes, Río de Janeiro, 1994.

Sean Freyne, *A Galiléia, Jesus e os evangelhos*. Loyola, São Paulo, 1996, pp.121-153.

Evaldo Luis Pauly, *Cidadania e pastoral urbana*. Sinodal/IEPG, São Leopoldo, 1995.

### **Luiz José Dietrich**

*Caixa postal 5150*

*Florianópolis- SC*

*88040-970*

*Brasil*

*(Traducido por: José Severino Croatto)*

# PARA QUE LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA RESISTENCIA DE LAS MUJERES SEA GUARDADA...

## Génesis 38

### Resumen

*El artículo interpreta Gn 38 en un marco feminista de lectura del AT. Según la autora, Gn 38 refleja, simultáneamente, los mecanismos de exclusión de la casa patriarcal y las formas de resistencia sabias y subversivas encontradas por las mujeres — en el caso de Gn 38, por Tamar—para la garantía de la sobrevivencia y de una existencia digna.*

### Abstract

*The article interprets the text of Gn 38 from a feminist perspective of the Old Testament reading. According to the author, Gn 38 reflects, simultaneously, the mechanisms of exclusion of the patriarchal household and the forms of wise and subversive resistance found by women — in the case of Gn 38, by Tamar— to guarantee their survival and a dignified existence.*

En los fragmentos historiográficos sobre y de las mujeres, existe una discusión que permea la historia: su papel en la sociedad, en la *pólis*, en la ciudad... En la historiografía de los pueblos poco queda sobre la memoria de las mujeres en su “rol público”. Y cuando aparece, es de forma negativa, peyorativa. En las sociedades de corte patriarcal los espacios de poder están vinculados al espacio público y a los hombres, que por allí circulan libremente y legitimados. La afirmación patriarcal de que las mujeres están ligadas a la naturaleza y a los hombres es hecha por la cultura, y parece tener sentido en esta lógica. La *forma* como se estructuran las sociedades en su dimensión político-cultural hace desaparecer a las mujeres de la participación de esta construcción. Y cuando ellas aparecen, generalmente están relacionadas con cuestiones “irrelevantes” a partir de la mirada y del enfoque masculinos.

El modelo de ciudadanía en las sociedades patriarcales excluye a las mujeres de la participación y de la comprensión de los sujetos sociales. Esto se refleja en la ausencia de las mujeres en la historiografía. Nos hacen creer que somos irrelevantes históricamente y que, como sujetos sociales, poco hemos creado, participado y contribuido. Pero tenemos fragmentos de memoria de la resistencia femenina desparados por todos los rincones, de forma oral o escrita, con marcas de sangre o de mi-

to. En el principio de la modernidad tenemos la más fuerte resistencia y organización de las mujeres en Francia, donde una de sus principales representantes fue llevada al patíbulo. Olympe de Gouges (1748-1793) escribe la primera Declaración de los Derechos de la Mujer, y en el artículo VI expone claramente la discusión sobre la ciudadanía de las mujeres dentro del principio de la Revolución Francesa de la Igualdad, Fraternidad y Libertad: “la ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos deben contribuir personalmente o a través de sus representantes a su formación: todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, lugares y funciones públicas, según sus capacidades y sin otras distinciones que aquellas que vienen de sus virtudes y de sus talentos”.<sup>1</sup> Esta osadía, lucidez y coraje de las mujeres francesas las llevó al patíbulo por orden de los “ciudadanos” franceses...

En la tradición bíblica no es diferente. Todavía no había patíbulos pero sí apedreamientos y hogueras... para las mujeres que se atrevieran a escabullirse del espacio a ellas destinado, la *bet-'ab* (casa del padre) en el AT y el poder paterno en el NT. La sociedad tenía marcadamente un corte patriarcal y las memorias de las mujeres, en su mayoría, son memorias de las subversiones y desvíos en la dinámica patriarcal. La búsqueda de la ciudadanía a ellas negada está presente en los relatos o fragmentos de relatos del AT y del NT, y en los apócrifos.

El trabajo de edición y redacción final para guardar la memoria de todos los sectores de la sociedad, muchas veces, quiere hacer desaparecer las memorias de las mujeres, de los pobres, de los excluidos. Pero la presencia social de estos excluidos es más fuerte que el trabajo redaccional. Los fragmentos de memorias no pudieron ser borrados de la tradición. Muchos textos o fragmentos de textos nos revelan la presencia de las mujeres, más que su presencia, su actuación, para garantizar su existencia en una sociedad patriarcal. ¡Sus actos subversivos no pueden ser borrados del todo en la tradición de aquel pueblo!

El texto de Génesis 38 es un ejemplo bastante claro de estas tentativas. Se encuentra, aparentemente, descolocado respecto de la tradición de José que empieza en el capítulo 37. ¿Qué hace este texto en aquel lugar, aparentemente sin conexión con lo demás? El lugar de Gn 38 en este bloque que habla de la venta de José quiere justamente poner en relieve y evidencia las injusticias cometidas por la casa de Judá. El texto hace escuchar la memoria de mujeres que, a partir de esta narración, reflejan el mecanismo de exclusión de la *bet-'ab* y las formas encontradas por las mujeres para garantizar su sobrevivencia y una existencia digna. El texto es pura subversión y sabiduría del sector femenino excluido. La presencia de este texto muestra que no fue posible oscurecer la fuerza de la resistencia sabia de determinados grupos de mujeres. La crítica es dirigida a la casa de Judá— a la monarquía iniciada por David.

Me gusta este texto de *Tamar*, porque se ve en este relato a un grupo de mujeres que pone en evidencia, reflexiona y resiste a la orden patriarcal. Refleja no solamente la amenaza a su vida, sino también a la sociedad. La amenaza pesa sobre el cuerpo violado y excluido. La violencia y la garantía de vida atraviesa el cuerpo de

<sup>1</sup> Cf. Olympe de Gouges, “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”, en *As Mulheres e a construção dos Direitos Humanos*, CLADEM, 1993.

esta mujer. Esta memoria se nos presenta en varios hechos, develando los mecanismos de la opresión contra Tamar y sus posibilidades de obstaculizar el orden establecido.

## 1er acto – El orden

En el texto de Gn 38 el orden social es patriarcal. La *bet-'ab* de Israel prevé su perpetuación a través de la producción y reproducción. Las mujeres tenían la función social de la reproducción que garantizaba la continuidad de la familia. La propiedad de la tierra estaba bajo el sistema hereditario patrilineal, por eso la centralidad del tema de la herencia y de la primogenitura masculina. La garantía de la vida se daba esencialmente por la tierra— el *locus* de la teología veterotestamentaria preexílica. La vida de hombres y mujeres en esta economía agraria dependía exclusivamente de la tierra. Empero, la discusión tiene otra veta antropológica y teológica para hombres y mujeres. La amenaza de la muerte para las mujeres era mayor que para los hombres.

La posibilidad de la sobrevivencia para las mujeres atraviesa su cuerpo. El acceso a la tierra para las mujeres pasaba por su capacidad reproductora. *Desde el punto de vista del género no se puede hablar de tierra sin hablar de cuerpo.* La distribución de la tierra, y el acceso o no a ella, pasa antropológicamente por las mujeres y políticamente por los hombres. Sin herederos no hay continuidad del clan, no hay herencia, no se garantiza la tierra. Estos herederos dependen de la capacidad reproductora de las mujeres. Recíprocamente, la garantía de sobrevivencia de ellas dependerá de que generen hijos que puedan heredar la tierra. El sistema de herencia y acceso a la tierra en este orden patriarcal es una amenaza social para todos, para las mujeres y para el clan que es el núcleo social básico. Y en este sistema las mujeres son pasadas de un lugar para el otro, quedando a la merced de las negociaciones políticas de los hombres. Los hombres negocian políticamente la pertenencia de sus mujeres, hijas, esposas, nueras, viudas... El orden social asegura a los hombres la negociación política de las propiedades.

La discusión del orden está entrelazada con la de la propiedad y del lugar social de las personas. ¿Quién puede tener acceso a la propiedad en este sistema en donde la tierra y el alimento no tienen función social sino lucrativa? El orden social representado por el texto violenta el derecho de las mujeres a la vida. El derecho y el poder corren juntos por el mismo carril, para garantizar el privilegio de un grupo, hasta que algo o alguien se atreva y provoque el descarrilamiento. Alguien necesita interrumpir y molestar constantemente el orden.

El orden patriarcal neoliberal en América Latina también atraviesa el cuerpo de las personas y, especialmente, de las mujeres. La violencia estructural ha causado la violencia cotidiana que alcanza especialmente a jóvenes, niños, ancianos, mujeres y grupos étnicos. La “casa del padre” latinoamericana está en riesgo. El semen de vida de Onán es tirado fuera, no quiere ser fecundado para generar vida. Los Er, Onán, Judá latinoamericanos están poniendo en estado de exclusión la continuidad de la vida de las mujeres y de toda la sociedad. El orden neoliberal es de exclusión social de la mayoría y de autoeliminación de la misma.

## 2do acto - Mecanismos de exclusión: la violencia contra el cuerpo de las mujeres

La vida de las mujeres en la *bet-'ab* está amenazada. Es esto lo que el texto de Tamar quiere decir. El cuerpo de Tamar es violado varias veces y de varias formas en esta memoria. Sufre violencia dentro de la propia familia, el sistema básico de esta sociedad. Una de las grandes violencias contra las mujeres es el sistema del casamiento que exige la mudanza de Tamar a otro clan desconocido. Otro grande riesgo para su vida es la viudez, seguida por la negación del rescate por parte de su cuñado Onán. El no respeto a sus derechos es atribuido a Judá que la devuelve a la casa paterna, lugar donde su vida también estaba en peligro por no tener derecho al acceso a la tierra. La acusación del embarazo y el riesgo de ser quemada por esto es la gran violencia legal contra las mujeres. De todos modos ellas están rodeadas por la violencia, institucionalizada o no.

La continuidad del clan se va haciendo inviable por la muerte de los hombres. ¡Irónico! El orden de los hombres se elimina por ellos mismos. ¡El orden se elimina por sí mismo! En este relato de Gn 38 el orden patriarcal es colocado como trampa de sí mismo. Dios está contribuyendo a esta destrucción. Todos los hombres, bajo la óptica teológica del texto, son presentados negativamente:<sup>2</sup>

v. 7 – Er, el primogénito de Judá es considerado perverso. Es muerto por el Señor.

v. 10 – Onán, el segundo hijo, actúa mal a los ojos del Señor y también muere.

Judá, en todos los versículos, es el centro de las atenciones del texto. A este personaje se atribuyen todas las quiebras del orden tribal y familiar garantizadas en la legislación tribal:

- vende al hermano (Gn 37,26-27)
- engaña al padre (Gn 31,31-35)
- se separa del clan (Gn 38,1)
- no garantiza el derecho de la mujer (38,11)
- entrega los símbolos del patriarca a la prostituta sagrada (38,18)
- pretende aplicar el rigor de la ley del adulterio cuando toma conocimiento del adulterio de Tamar (38,24)
- suaviza el uso de la ley, a su favor, cuando adultera con la nuera (38,25-26)

La exclusión de Tamar de esta casa se da en dos momentos: por la negación de sus derechos de tener un hijo, y cuando ella está embarazada en la condición de viuda de la casa de Judá. La base filosófica de la ley que rige la casa deja pocas posibilidades para las mujeres. La ley es clara: la casa es del padre (*bet-'ab*). La parcela mayoritaria del poder es del padre. Las mujeres, los esclavos, los niños deben adecuarse a la ley para poder sobrevivir. Tamar es:

- devuelta a la casa paterna sin nada, desheredada de la casa de Judá;
- arrancada de su casa paterna para ser apedreada en el pórtico de la ciudad, acusada de adulterio.

<sup>2</sup> Ver Nancy Cardoso Pereira, "O que esta mulher está fazendo aqui?", en *O que esta mulher está fazendo aqui?* São Bernardo do Campo, Editeo, 1992, p.89.

Los hombres del clan de Judá negaron el derecho de la mujer como parte de este clan, como preveía la ley tribal del levirato. Pusieron la vida y la dignidad de esta mujer en riesgo. En peligro estaba también la continuidad de este clan con la muerte de todos los hombres sin dejar descendencia. La ley del levirato tiene como base filosófica el sistema patrilineal de las comunidades domésticas, pero es la única ley que garantiza la seguridad de las mujeres en este sistema donde ellas circulan por las propiedades de los hombres. También ellas son tratadas como propiedad del clan, siendo su valor definido por la capacidad reproductora. En las comunidades domésticas las relaciones culturales se determinan por las relaciones que los grupos tienen con la tierra. La propiedad de la tierra va a determinar los valores de las funciones sociales del hombre y de la mujer, porque la tierra es el bien valorado en aquella sociedad. Y está por derecho en la mano de los hombres, de algunos pocos hombres.

La reflexión de Gn 38 es un análisis de coyuntura muy bien articulado por las mujeres de aquel sistema social. Hace la crítica del papel de ellas y explica cómo las leyes rigen aquel sistema. Denuncia el no cumplimiento de la ley y las sutilezas del mecanismo de exclusión. Cabe a nosotros aprender del grupo de Tamar para hacer nuestra crítica y denuncia del mecanismo social que atraviesa los cuerpos de las mujeres. Hoy no es más la tierra la que está en juego como bien de valor. El sistema económico y político ya no construye su centro de poder en la tierra como en la sociedad israelita. Hay otros centros, pero los cuerpos de las mujeres están en riesgo de la misma forma.

El acto de mirar a partir de los cuerpos sacrificados de las mujeres en Brasil nos lleva a una identificación muy grande con la memoria de Tamar. Vivimos constantemente en situación de Tamar y también hablamos cada día más acerca de nuestros dolores y de nuestros derechos violentados. Especialmente el 28 de mayo, “Día de la lucha contra la violencia contra la mujer”. Hablamos de la alta tasa de mortalidad materna en Brasil (100 mil partos = 200 mujeres mueren); de la 4<sup>ta</sup> causa de la mortalidad de las mujeres debido al aborto. Denunciamos la violencia que aparece en las páginas de los diarios y de la violencia subliminal y sutil de la cultura sexista y racista en la cual sufrimos cotidianamente. Uno de los lugares donde eso pasa es en el interior de las religiones, especialmente en el cristianismo, que con sus discursos predominantemente patriarcales va subestimando la sabiduría de las mujeres y su capacidad de crear la vida.

Las trampas de la ley patriarcal en contra de las mujeres son interminables, pero tienen sus baches. Y es por los baches por donde vamos conquistando nuestro espacio y formulando nuestros proyectos. Nuestra lucha por la vida y la dignidad no se da mayormente en los caminos de la oficialidad, sino en los baches que no son vistos por los ojos desatentos.

### **3er acto —La resistencia sabia— despertar para la conciencia histórica y el derecho a la ciudadanía**

“Resistencia, poesía y dolor, sufrimiento y esperanza, silencio y gritos, muerte y vida, son los componentes de toda existencia humana y de manera especial, por su colorido e historia, expresión de existencia cotidiana de las mujeres del continente afroindiolatino” (Ivone Gebara).

La recuperación de la historia de vida y de la ciudadanía de las mujeres es un acto de contar su resistencia cotidiana para sobrevivir en esta sociedad patriarcal. Así como la narración de Tamar es la memoria paradigmática de muchas mujeres en el seno de aquella sociedad, también hoy tenemos muchos relatos que están de forma invisible en la historiografía masculina. Es necesario tener oídos para oír, y ojos para ver la lucha de resistencia, en gran parte silenciosa, de las mujeres en este continente.

Tenemos mucho que hablar respecto de la resurrección de la dignidad de la mujer. Ella va aconteciendo especialmente fuera de las instituciones patriarcales y de varias formas:

1. *El movimiento de mujeres desparramado por toda América Latina* de a poco va recuperando la capacidad de la mujer de decidir sobre su vida a partir del compartir sus opresiones cotidianas. Los innumerables grupos, asociaciones, sindicatos de mujeres de Brasil, tienen un papel fundamental en la interferencia, en la denuncia y en el recogimiento de compañeras que están sufriendo con la injusticia de género, clase y etnia. La experiencia de estar juntas, de tener un nuevo referente afuera de la familia, fortalece su resistencia y esperanza para dar otro rumbo a su vida.

2. *Arrancar los instrumentos patriarcales de la mano de los grupos que detienen el poder.* Tamar nos enseña que su vida es salva porque consiguió arrancar el bastón, el cordón y el sello (símbolos del patriarcado) de Judá. Arrancar los instrumentos de la mano de los que crean y preservan la opresión requiere de las mujeres:

- salir del papel de pares de la violencia de género, etnia y clase. Las mujeres no son solamente víctimas de la violencia, ellas son pares. Por lo tanto necesitamos cambiar de par.
- tener un profundo conocimiento de los mecanismos de opresión, especialmente de los que se hacen transparentes a través del cuerpo jurídico que rige la sociedad, para construir un cuerpo legal que favorezca la justicia de género, y hacer valer legalmente nuestro derecho.
- crear distancia respecto del modelo de familia patriarcal, y de la casa como lugar natural de la mujer. Alejarse de la domesticidad naturalizada socialmente significa andar por los baches en búsqueda de nuevos caminos. Es una ruptura muy importante y una entrada de luz en la vida de las mujeres. Tenemos actualmente, en Brasil, una estadística según la cual el 30% de las familias son constituidas por la madre y los hijos (con alguna participación de la abuela, de la tía o de la hermana), mientras que esta evidencia todavía no da cuenta de crear una posibilidad cultural de familias diferente del modelo conocido en el occidente. Para muchas permanece el deseo de tener un hombre en la casa, para imponer respeto.

3. *Construir nuestra identidad y ciudadanía a partir de nuestra historia de resistencia.* Guardar insistentemente en la memoria la sabiduría de las mujeres para que todas las otras mujeres sepan que hay actos de obstrucción desparramados en todos los lugares. La sabiduría de las mujeres no puede ser borrada de la memoria o quemada como en el Medioevo. El acto de preservar la sabiduría de las mujeres es una acción para posibilitar la conciencia histórica, que es fundamental para sacar las coartadas de las manos de aquellos que detienen una gran porción de poder en contra de la vida de la mayoría. Las mujeres afroindiolatinas tienen culturalmente el



gran conocimiento del arte de preparar la comida. El conocimiento de preparar alimentos en una comunidad indígena o tribal es central para preservar la vida. Este conocimiento tiene una función social muy importante, mientras que en la sociedad urbanizada la cocina se transformó en lugar de segunda categoría. ¡Es el lugar de la mujer! Ambos descalificados, la mujer y el espacio. Es el lugar de la mujer que ejercitan su conocimiento, su sabiduría, para alimentar a la familia con el poco que logra sacar de la plantación o del salario. En el ámbito de las mujeres pobres, es el lugar del milagro.

Así como la cocina, también los conocimientos y los espacios que la mujer ocupa son descalificados como *conocimientos* y como *espacios* socialmente importantes. Nuestra sabiduría es descalificada por la cultura y por nosotras mismas. Asimilamos el discurso falocrático. Necesitamos devolver el poder a la sabiduría y a los espacios ocupados por la gran mayoría de las mujeres. La acción de muchas mujeres es conquistar los espacios masculinos como una estrategia para imponerse. Esto no es suficiente: necesitamos devolver el poder y la calificación valorativa al lugar donde la mayoría de las mujeres están ubicadas. En los campos, en las cocinas, en las escuelas, en las luchas concretas por la vida, en los movimientos, en los asientos de las iglesias latinoamericanas, donde la mayoría que está sentada son mujeres...

4. *Tener el coraje para hacer una trampa para el "poder paterno" como Tamar hizo con Judá.* La subversión es parte de la historia de las mujeres. Escuchando las historias de vida de las mujeres en las periferias o en el interior de este país, queda en evidencia que la cultura falocrática es violenta y actúa en todos los niveles, violencia que se puede percibir en la exteriorización y la violencia que se constituye como parte de la cultura. La violencia es constitutiva del orden social falocrático y a las mujeres les toca encontrar medios subversivos para asegurar su sobrevivencia psicológica y física. Se suma a esto la realidad de la pobreza, del desarraigo cultural provocado por las migraciones, de la urbanización que masifica. Una de las trampas al "poder paterno" que las mujeres con más edad, con más de cuarenta, están armando es la búsqueda de la alfabetización. Estas mujeres ya criaron a sus hijos y ya intentaron de todo para mantener su hogar en paz, ya probaron todos los tipos de anulación de su identidad personal. Pasan a otra etapa de su vida, procurando realizar, a los cuarenta o a los cincuenta, sus sueños de niñez y juventud. El gran sueño: poder estudiar, ir a la escuela, aprender a leer y escribir. Al frecuentar la escuela (bachilleres para adultos, educación a distancia) van retomando su perspectiva de vida, mejorando su autoestima, creando relaciones sociales fuera del espacio doméstico. Un día una mujer de sesenta años me dijo: "¡Ahora yo me siento gente de verdad!" Frecuentar la escuela tiene un significado simbólico respecto del espacio que antaño le fuera negado por ser mujer. El acceso al conocimiento y la posibilidad de la disputa democrática por los espacios públicos le dan de hecho la ciudadanía.

5. Tamar se puso el velo de prostituta sagrada y resignificó aquel símbolo y este sujeto social con el propósito de salvar su vida. Transformó el carácter de la prostitución sagrada en la necesidad concreta de su vida que estaba en riesgo. Bajo la religión al "piso" de la vida cotidiana. El grupo que elaboró esta memoria de Gn 38 fueron teólogas que a partir de su cuerpo excluido pudieron reformular el sentido sagrado que da respuestas concretas a la vida. La prostituta sagrada (*qedeshá*) tiene sus significados cambiados en la historia; en general están relacionados con la

fertilidad de la tierra y de las mujeres. En algunos momentos ellas son más protagonistas que en otros. Variablemente están al servicio de los sacerdotes y de la religión. Tamar, el nombre dado a esa mujer paradigmática por las teólogas de nuestro texto, significa *Palmera*, cuyo símbolo es el de la fertilidad y de la vida. Estas teólogas desafían el sentido de la teología y de la religión a partir de su experiencia de mujer excluida. Dicen a todas las mujeres de su pueblo que es posible interferir en los significados y en los sistemas religiosos a partir del contexto. Hacen teología contextualizada y feminista. Osan tejer palabras libertarias y actos que pueden costarles la vida, en caso de que no estén estratégica y sabiamente armadas con los elementos de aquellos que detienen una mayor porción de poder.

#### 4 to acto – La justicia del género: “Más justa es ella que yo”

“A partir de nuestro cuerpo y las relaciones de trabajo, familia, sexualidad, poder, no temer la confrontación con las instituciones masculinas que violan y excluyen” (Nancy Cardoso Pereira, 1992: 92).

El caso va al tribunal popular de los ancianos. En el portón de la aldea, donde juzgaban las causas populares, familiares, de los clanes... Allá están Tamar y Judá, cara a cara. La rea es la mujer que cometió adulterio y puede ser apedreada hasta morir. ¡Una escena de un drama! Judá dispuesto a todo, requiriendo pena máxima por el adulterio de la nuera, sin piedad. La causa juzgada no era él, que había negado y engañado a su nuera en su derecho de ser rescatada. Ella era la culpada. ¿Culpada por haber planeado su sobrevivencia dentro de la ley? Tamar demuestra quién es el verdadero culpado y quién de hecho debe ser juzgado. La escena debe dejar a Judá compungido, pues tiene que reconocer delante del consejo de ancianos que Tamar es justa.

El reconocimiento de la justicia provocado por Tamar se dio solamente después que le sacaran a Judá todos los instrumentos que lo legitimaban como patriarca. Su pronunciamiento sobre la justicia de Tamar fue partir de la fragilidad en que él se encontraba. Judá tuvo que ser desarmado de su parcela de poder patriarcal, tornarse frágil, sin máscaras, sin protección de su condición social, para solamente entonces reconocer la acción justa de Tamar. Si Tamar no le hubiera sacado los instrumentos de “mando” de la mano de él, ¿habría mantenido aquella postura frágil? ¿No hubiera insistido en el apedreamiento o hasta en la muerte de su nuera?

La acción de hacer justicia fue su radicalidad. No había otra forma de acción para preservar los derechos y la vida de esta mujer. Actos de justicia exigen radicalidad, perspicacia y coraje. También es fundamental saber de sus derechos en la sociedad en la cual uno está inserto. Tal vez ni todas las leyes sean justas, o buenas para una parcela de la sociedad. Me parece que Tamar sabía de sus derechos en la sociedad israelita y los llevó a término. Al mismo tiempo queda en evidencia la fragilidad de la misma ley, y la manera como ella depone contra Judá. Él cometió incesto y podría ser castigado por aquel tribunal. El texto termina sin decir si Judá fue castigado o no.

La palabra utilizada para justicia en el v.26, en relación con Tamar, es *sedaqá*, que en el AT aparece siempre junto al nombre de Yavé, cuando hace justicia. En este texto es la única vez que aparece sin Yavé, lo que es un indicativo teológico

muy importante. La justicia de la *qedeshá* (mujer prostituta), de Tamar excluida del derecho de la *bet-'ab* de Judá, es el sujeto de la justicia divina. El develar de las máscaras del patriarcalismo de Judá es teología de la justicia en la tradición de las mujeres israelitas. La comprensión de la justicia divina (justicia de Yavé) articulada en este relato viene a partir del cese de relaciones de género, teologizado por las mujeres autoras-sujetos de esta memoria. La lucha por el derecho a la vida, de las mujeres, es transformada en teología en este texto. Tamar hace *sedaqá* como lo hace Yavé.

## Bibliografía

Gebara, Ivone, *Levanta-te e anda*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989, 38p.

Georgi, Bárbara y Jost, Renate, "Tamar - eine Frau kämpft für ihr Recht", en *Feministisch gelesen*, vol. 2, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1989, pp. 40-45.

*Mulheres e a construção dos Direitos Humanos(As)*, CLADEM, 1993

Pereira, Nancy Cardoso, "O que esta mulher está fazendo aqui?", en *O que esta mulher está fazendo aqui?*. São Bernardo do Campo, Editeo, 1992, pp.87-93.

Saffioti, Helleieth y Almeida, Suely Souza, *Violência de gênero*. Rio de Janeiro, Revinter, 1995, 218pp.

### **Haidi Jarschel**

*Rua Rio Preto 382*

*Santo André - SP*

*09060-090*

*Brasil*

*Traducido por: Mariela Pereyra*

## RESISTENCIA POPULAR EN LOS INICIOS DE LA MONARQUÍA ISRAELITA

### Resumen

*El presente artículo pretende verificar la resistencia popular presente en los inicios de la monarquía israelita. Para esto, parte de la constatación de la existencia de una relación contractual entre el pueblo y su rey, que atentaba contra los derechos y deberes que corresponden a cada una de las partes contratantes. A partir de ahí, busca comprender las razones de los conflictos surgidos entre las dos partes, especialmente durante el reinado de David y, después de la muerte de Salomón. Se constata que las crisis surgen desde el momento en que el rey ya no cumple personalmente su obligación contractual, pasando enseguida a usufructuar de los beneficios del poder. La insatisfacción popular y su exigencia de que la relación contractual con el rey retome las bases contractuales, toman cuerpo en algunas expresiones literarias, pero principalmente en las revueltas de Absalón y de Seba, así como en el rompimiento entre norte y sur, ocurrido en ocasión de la ascensión de Roboán al trono de Jerusalén. Las causas y el desarrollo de tales crisis son analizados en lo que sigue.*

### Abstract

*The present article aims to verify the popular resistance that was present in the earliest times of the Israelite monarchy. In order to do so much, the article takes its point of departure from the existence of a contractual relation between the people and its king, with attention to the rights and duties which pertain to each of the contracting parties. From there, the article seeks to understand the reasons for the conflicts that arose between the two parties, especially during the reign of David and right after the death of Solomon. One perceives that crises start to appear at the moment when the king is no longer personally fulfilling his contractual obligation and just getting the benefits of power. The popular dissatisfaction and its insistence that the contractual relation to the king get back to its contractual basis become substantial in several literary expressions, but especially in the revolts of Absalom and of Sheba, as well as the rupture between the North and the South which takes place on the occasion of the ascension of Rehoboam to the throne of Jerusalem. The cause and course of these crises are analyzed in what follows.*

## 1. Debajo de la zarza

“Fueron, cierta vez, los árboles a ungir un rey para ellos y dijeron al olivo: ‘Reina sobre nosotros’. Sin embargo, el olivo les respondió: ‘¿Dejaría yo mi aceite, que los dioses y los hombres aprecian en mí, para ir a hamacarme sobre los árboles? Entonces dijeron los árboles a la higuera: ‘Ven tú y reina sobre nosotros’. Pero la higuera les respondió: ‘¿Dejaría yo mi dulzura y mi buen fruto, para ir a hamacarme sobre los árboles?’ . Entonces dijeron los árboles a la vid: ‘Ven tú a reinar sobre nosotros’. Pero la vid les respondió: ‘¿Dejaría yo mi vino, que agrada a los dioses y a los seres humanos, para ir a hamacarme sobre los árboles? Entonces todos los árboles dijeron a la zarza: ‘Ven tú a reinar sobre nosotros. Respondió la zarza: ‘Si, de hecho, me unguis rey sobre vosotros, venid a refugiarnos debajo de mi sombra” ( Jc 9,8-15a).

El fábula de Jotán, tomada como la pieza más antimonárquica de la literatura universal (Martín Buber), no estaría en el texto bíblico si no representase la experiencia de los campesinos israelitas respecto de la monarquía. Así como la zarza, una planta improductiva, que nada tiene fuera de espinas que por cierto hieren a quienes se cobijan bajo su supuesta sombra, de la misma manera es el rey. No trabaja, no produce, ni siquiera tiene utilidad, pero es el único interesado constantemente en el poder. Para alcanzarlo, promete cosas que no puede dar. Basta imaginar cómo quedaría el olivo, la higuera y la vid cobijadas bajo la sombra de aquel arbusto. Ciertamente que se ahogarían y dejarían de producir, como aquella semilla que cayó entre los espinos (Mc 4,7). De hecho, un rey, además de inútil, también aplasta a sus súbditos, bajo el pretexto de estar ofreciéndoles protección!

A pesar de que todavía me parece posible que el texto se haya originado en la experiencia campesina del Israel premonárquico, frente a los reyes de las ciudades-estado cananeas, hoy existe prácticamente un consenso en la investigación acerca de que debió surgir, de hecho, ya en tiempos de la monarquía israelita, en una época entre la consolidación del Estado bajo David y Salomón, y el siglo VIII a.C.<sup>1</sup> Dentro de estas coordenadas cronológicas pretendo comprenderlo en lo que sigue.

Esa historia de los árboles representa en sí misma una forma de resistencia popular. El ambiente agrario que retrata, y la ironía aguda que presenta en su final, demuestran claramente que su lugar de origen, su matriz social, sólo puede ser el medio popular campesino. De ninguna manera un texto como éste podría haber surgido en la corte, toda vez que se dirige contra ella.

Sus autores son, pues, campesinos. A juzgar por el tipo de producción que mencionan -el olivo, la higuera y la vid-, se puede suponer que son campesinos todavía bien situados. Con todo, también campesinos empobrecidos guardarían el recuerdo de una producción otrora abundante. En ambos casos, sin embargo, el apólogo deja suficientemente clara la idea de que permanecer bajo la sombra de la zarza significaría el fin del aceite, de los higos y del vino para quien los produce.

Aunque no haya una alusión específica a ello, la sombra de la zarza parece referirse a la plaga introducida por la monarquía: la tributación del campesinado.

<sup>1</sup> Cf. Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p.31.

## 2. El surgir de la monarquía

Sin tener en cuenta las causas económicas, entre ellas ciertamente la introducción del buey como fuerza de tracción del arado en la agricultura israelita, que llevaron a que las contradicciones internas de la sociedad tribal se transformasen lentamente en una estructura de clases, el motivo fundamental para el surgimiento de la monarquía en Israel fue la amenaza de los filisteos. Todo indica que en torno del 1000 a.C. estos “pueblos del mar” hasta entonces localizados territorialmente en el sudoeste de Palestina, pretendían suceder a los egipcios en el control de la región, habitada ahora por las tribus de Israel. La amenaza militar, ahora constante, ya no podía ser enfrentada sólo con las fuerzas populares, provenientes de las aldeas. Era necesario crear un nuevo mecanismo de defensa, basado en un ejército permanente, más eficaz que las lentas tropas de campesinos transformados en guerreros para cada nueva situación de conflicto armado.

Hasta entonces, pueblo y fuerzas armadas se confundían. Ante una amenaza de los enemigos externos, un liderazgo de emergencia, como el de Débora, Gedeón o Jefté, convocaba a los guerreros de las tribus. Éstos provenían de las aldeas. Cada aldea disponía de una pequeña unidad de defensa, compuesta de cerca de ocho a diez hombres aptos para la lucha. El término hebreo *‘élef*, que designa tal unidad de defensa, puede también indicar el número 1000, por el hecho de que, en las traducciones, las unidades de defensa son presentadas erróneamente como “millares”<sup>2</sup>. Así, en Jc 5,8b, por ejemplo, no se habla de 40.000 guerreros de Israel que, ante la guerra, se encontraban sin escudo ni lanza, sino, de hecho, de 40 unidades de defensa, lo que representa cerca de 320 a 400 guerreros disponibles para enfrentar a los reyes cananeos.

Hasta el momento de la convocación, tales guerreros eran campesinos. Trabajaban la tierra con sus arados, de cuyas rejas hacían espadas. De sus pequeñas hoces de podar vides, hacían lanzas, fijándolas en hastas de madera (cf. Is 2,4; Mq 4,3; Jl 4,10). Después de la guerra, volvían a su trabajo normal.

Es evidente que un tal ejército, lento en reunirse, mal armado y poco entrenado, no podía hacer frente a un enemigo que dispusiese de una tropa permanente, fuertemente armada, ejercitada constantemente, como era el caso de los filisteos. La descripción del armamento llevado por Goliat, en 1 Sm 17,4-7, hace de él un gigante más bien que un hombre de estatura real. ¿Qué podía hacer una simple honda en la mano de un pastor de ovejas que se disponía a enfrentarlo?

### 2.1. “Él nos juzgará, saldrá delante de nosotros y hará nuestras guerras”

“Nuestro rey nos gobernará/ juzgará, saldrá delante de nosotros y hará nuestras guerras (1 Sm 8,20), tal es el pedido dirigido por el pueblo (¿habrá sido él?) a Samuel. En el pasaje, dos funciones son atribuidas al rey: gobernar/ juzgar; hacer la guerra.

El verbo usado para la primera función significa, de por sí, “juzgar” (*shafat*). De él deriva el sustantivo “juez” (*shofet*) con el cual son designados los “jueces” del

<sup>2</sup> Cf. George Mendenhall, “The Census Lists of Numbers 1 and 26”.

período pre-estatal. El verbo, sin embargo, puede significar también “gobernar”. En todo caso, el rey tenía, tarde o temprano, también la función de juez, especialmente de las causas que sobrepasaban la jurisdicción de la aldea (cf. por ejemplo 2 Sm 15,1-6; 1 R 3,16-28). La única duda se refiere a si dicha función había sido atribuida al rey de Israel ya desde el inicio.

La segunda función es la de hacer la guerra. En el pasaje, esa función es descrita de dos formas: a) saldrá a nuestro frente; b) hará nuestras guerras.

La primera forma dice claramente respecto a la conducción de las fuerzas populares, provenientes de las tribus. El rey será el comandante el jefe, el mariscal de campo de las fuerzas tribales. Tiene lugar allí una alteración fundamental en el concepto de conducción de la guerra, en relación con el período tribal. Ahora no es más un líder de emergencia, carismático, -como lo denominará Max Weber-, quien comanda a los guerreros. Aquel líder volvía al trabajo en el campo después del fin de la guerra. El rey ya no vuelve. Permanece siempre listo, hasta el fin de su vida. Pasa a ser comandante vitalicio de las fuerzas armadas, con derecho a convocar las unidades de defensa, según lo juzgue necesario.

La segunda forma -“él hará nuestras guerras”- podría ser una mera repetición de la primera. Con todo, podría también representar una alusión a una responsabilidad del rey de hacer las guerras en lugar de las fuerzas populares. En este caso, el surgimiento de la monarquía equivaldría claramente a una división del trabajo: los campesinos quedarían con la agricultura; el rey se ocuparía de las guerras.

Si bien esta hipótesis puede ser equivocada, en lo que se refiere al texto, corresponde sin embargo a lo que de hecho acoteció en términos históricos. Saúl ya se había dado cuenta de que las fuerzas populares eran poco eficientes para hacer frente a un enemigo del rango de los filisteos. Siguió contando con ellas pero, poco a poco, fue agregando “todos los hombres fuertes y valientes que veía” (1 Sm 14,52). Se formaba de esta manera una tropa de elite, oriunda ciertamente en su mayor parte de los contingentes tribales, pero ahora desvinculada de la aldea. Surgían los soldados profesionales, constantemente dispuestos para la lucha. Y, en vista de ello, ya no disponían de tiempo para trabajar en sus tierras, necesitando conseguir de otra forma su sustento.

Con esa tropa regular, el rey podía ahora hacer, si no todas, al menos muchas de las guerras del pueblo. Es evidente que, en confrontaciones mayores con el enemigo, necesitaba todavía convocar las unidades de defensa de las tribus. Pequeñas escaramuzas de frontera, los primeros movimientos de defensa y rápidos contraataques, podían ser realizados sólo con la tropa de elite, más ágil, por su condición de ejército permanente aunque pequeño, que las lentas fuerzas populares.

## 2.2. Un contrato entre el rey y el pueblo

Visto de esta manera, todo lleva a creer que, desde su inicio, la monarquía fue el resultado de un contrato<sup>3</sup> entre rey y pueblo, según los moldes del modo de pro-

<sup>3</sup> Aunque todavía no utilice las categorías de “modo de producción” es interesante, para la discusión sobre la existencia de un contrato entre rey y pueblo, el artículo de Georg Fohrer, “Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel”.

ducción tributario. El rey se disponía a organizar la defensa, a cambio de lo cual recibía un tributo. Dicho tributo consistían de una parte de la producción del campo, dentro de una lógica de cambio de servicios. Los soldados permanentes, lo mismo que el rey, ya no podían cultivar sus campos. Nada más justo, que recibiesen de los campesinos, a quienes defendían, su sustento.

El texto de 1 Sm 8, a pesar de no emplear el vocablo “contrato”, o algún equivalente del mismo, parece presuponer tal relación contractual. Es evidente que el texto refleja un punto de vista negativo respecto de la monarquía. Tiene un carácter panfletario, presentándose como un instrumento de resistencia. Ciertamente habrá surgido un poco más tarde que en el momento que supuestamente retrata, cuando la monarquía ya está consolidada y la experiencia con ella ya deja percibir sus reflejos negativos. No obstante, revela derechos y deberes de las partes implicadas en el contrato.

Si el v.20 nos habla de los deberes del rey, de las funciones que le competen, los vv.11b-17 permiten percibir sus derechos, o, contemplando la otra parte contratante, las obligaciones que caben al pueblo. En resumen, allí se nos dice que, en contrapartida por las tareas de juzgar/gobernar, de ejercer el mando del ejército y, eventualmente, de hacer guerras sólo con sus tropas de élite, el rey podrá disponer de personas para los servicios necesarios y de la producción del campo para su manutención

Con relación a las personas, el texto hace algunas diferenciaciones interesantes, distribuyéndolas en tres grupos: los hijos, las hijas, los esclavos de ambos sexos y los jóvenes. Estos jóvenes, en la realidad, también son hijos. Se diferencian de los anteriores por el hecho de que todavía no están casados y, por eso, están bajo la dependencia de la casa paterna, como los esclavos<sup>4</sup>.

A los hijos les competen tres tipos de servicios: a) funciones de comando de tropas; b) el trabajo agrícola en los campos pertenecientes al rey; c) la confección de armas de guerra, incluido allí el armado de carros de guerra.

A las hijas caben los servicios de manutención y provisión diaria de la corte, dispuestos nuevamente en tres partes: a) la mezcla de aceite con plantas aromáticas; b) el cocimiento de alimentos; c) el trabajo de panadería.

A los esclavos, a las esclavas y a los jóvenes les competen servicios no especificados, entre los cuales deben contarse los trabajos en las construcciones promovidas por la corona.

Además de disponer sobre las personas, el rey puede también tomar tierras y productos. El v.14 indica el derecho de apropiarse de campos, viñas y olivares pertenecientes a los campesinos para darlos, ciertamente en pago de servicios prestados, a los funcionarios de la corte. El v.15 nos habla de la tributación sobre las cosechas de campos y viñas. El v.17 añade además la tributación sobre los rebaños. Es dudoso si tal tributación, en estos dos últimos casos, incidía siempre sobre el 10% de la producción<sup>5</sup>.

En la estructura formal del texto, el v.15 desentona del conjunto. En consecuencia de ello, propónese que es un agregado al panfleto original, aunque su adición haya ocurrido bastante temprano. Aunque no tanto como consecuencia de esa

<sup>4</sup> Cf. Frank Crüsemann, *Widerstand*, p.66-73, también para lo que sigue.

<sup>5</sup> Cf. Frank Crüsemann, “Der Zehnte in der israelitischen Königszeit”, especialmente p.34ss.



cuestión formal, algunos investigadores ponen en duda la existencia de una tributación regular en productos en los tiempos de la monarquía israelita<sup>6</sup>.

Me parece, no obstante, que esta forma de tributación debe haber sido, de hecho, la más antigua. La razón para no ser mencionada con insistencia en los textos reside, a mi modo de ver, en el hecho de haber sido considerada la más normal. Al final, quien está en guerra no puede plantar ni recoger. Es justo, por tanto, que se entregue parte del excedente de la producción de los campos a los que prestan el servicio de defensa. Tal tributo representa una relación de intercambio de servicios y, en cuanto, no debe ser criticado, ¡a no ser en el caso en que la parte que lo recibe - o exige- ya no esté prestando el servicio que se espera de ella!

Un pequeño ejemplo de este tipo de tributo en especie, con clara connotación de cambio de servicios, se puede verificar en el pasaje de 1 Sm 17,17-22. Tres de los hermanos de David están en la guerra contra los filisteos. A pedido del padre, David debe llevarles un *efá* (cerca de 45 litros) de trigo tostado y diez panes. Debe llevar además diez quesos y entregarlos al comandante de la unidad de defensa a la que pertenecen los hermanos (vv.17-18). Cuando llega allá, entrega todo lo que trae al custodio del equipaje de la tropa (v.22). Resulta claro que el trigo tostado y los diez panes pueden significar un refuerzo alimenticio enviado por el padre a los hijos guerreros. No obstante, representan el cambio de servicios dentro de la sociedad tribal. Los muchachos no están en la labranza, porque están luchando, pero es evidente que necesitan comer. Los quesos para el comandante es lo que se escapa a la regla de la preocupación del padre por los hijos. Aunque aceptemos la hipótesis bastante probable que este comandante encabezaba la unidad de defensa proveniente de la aldea de Jesé, y que, por eso, se trate de un vecino conocido, no deja de ser notable el hecho de que reciba tantos quesos.

Ciertamente que no son sólo para él sino para todo el grupo que encabeza. Esto pareceme corroborado también por el hecho de que David entrega todo, trigo, panes y queso, al custodio del equipaje.

No se trata, evidentemente, de un tributo para el rey. Es evidente que se trata de un trueque de servicios, que serán cada vez más asumidos por el monarca y sus soldados de élite, quienes recibirán, los productos otrora llevados a los familiares en el campo de batalla.

Si bien el texto de 1 Sm 8 presenta una connotación negativa respecto de la realeza, podemos concluir que refleja los elementos constantes en la relación contractual tributaria de la monarquía. El rey juzga y hace la guerra; los campesinos le proporcionan servicio militar, servicio de manutención de la corte y trabajo en las construcciones, además de un porcentaje de su producción agro-pastoril. Hasta allí todo está dentro de lo normal. Cuando empieza a tomar tierras y a exagerar en lo que exige en términos de trabajo y de productos, la reacción popular tiende a manifestarse en menor o mayor grado.

Por fin, si 1 Sm 8 no permite verificar la clara existencia de un contrato para esta relación de intercambio de servicios, otro pasaje testimonia a ese respecto. Se trata de 2 Sm 5,1-3.

Después de la muerte de Isbaal, hijo de Saúl y segundo rey de Israel, las tribus del norte buscan a David, en Hebrón, para hacerlo rey sobre ellas. La razón po-

<sup>6</sup> Cf. por ejemplo Udo Rüterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, p.127ss.

lítica para eso está claramente presentada: “Ya de antes, cuando Saúl era nuestro rey, eras tú el que dirigías nuestras salidas y entradas (militares) de Israel” (v.2). Es por conocerlo como hábil guerrero que las tribus lo quieren como rey. Su función de rey será, por tanto, también militar.

A continuación (v.3), el texto nos dice que David hizo con ellas un pacto, después de lo cual lo ungieron como rey. Nada nos es señalado sobre el contenido del pacto. Se puede suponer, no obstante, que haya sido la base contractual para esta relación entre rey y pueblo. La función del rey ya había sido anticipada: hacer las guerras. ¿Y la contrapartida del pueblo? Será, ciertamente, la que ya conocemos de 1 Sm 8: servicio militar, manutención, trabajo en las construcciones – por lo tanto, trabajo forzado - y la entrega de tributos en especie. En suma, a cambio de las guerras hechas por el rey, el pueblo lo mantendrá, con todo lo que le sea necesario.

No puede haber duda sobre la contrapartida del pueblo. Al final, la tradición ya conocía al David bandolero, que ofrecía protección a campesinos acomodados, lo mismo que a su gente, a cambio de algún tipo de compensación económica. La historia de Nabal (2 Sm 25) lo demostraba muy bien, ¡y con todos sus peligros!

Con certeza que el pueblo, en este contrato, también sabía que sostener al David exitoso sería mucho más oneroso de lo que había sido con Saúl e Isbaal. Saúl tenía una pequeña tropa de élite a su alrededor. David ya contaba con un contingente de 600 hombres (1 Sm 25,13), y aumentaría el de soldados profesionales con los “kereteos y peleteos” (2 Sm 8,18; 15,18; 20,7.23), los 600 guititas (2 Sm 15,18) y sus valientes (2 Sm 23,8-39), todos ellos desligados del trabajo de campo, la mayoría de ellos mercenarios extranjeros, que ciertamente no convendrían en luchar por apenas algunos quesos y panes y un poco de trigo tostado.

### **3. Los primeros tiempos de la monarquía**

El reinado de Saúl fue de corta duración. Tuvo algunos éxitos iniciales contra los amonitas (1 Sm 11) y los amalecitas (1 Sm 15), así como pequeñas victorias frente a los filisteos (1 Sm 13-14). Con todo, no consiguió alcanzar el objetivo principal, que había sido su razón de ser. Fue derrotado en la confrontación decisiva contra los filisteos, en los montes Gelboé (1 Sm 31), batalla en la que perdió también su vida. Parece que hubo algunos conflictos de orden religioso en su afán de agilizar la movilización del ejército (1 Sm 13,8ss) y al no seguir prescripciones de cómo tratar al enemigo vencido (1 Sm 15). No parece, con todo, que haya habido resistencia mayor contra su reinado por parte de la población. Sus fracasos, sin embargo, lo dejaron caer en el desprestigio.

David tuvo mucho más suerte. De escudero y comandante de tropa de Saúl, pasó a la condición de bandolero y fugitivo. Su habilidad guerrera, no obstante, lo llevó a caer en gracia con los filisteos, a cuyo servicio se colocó con su banda, como mercenario. Con el fruto de varios saqueos, se enriqueció. Ganó prestigio entre la población de Judá, al entregar a los filisteos parte de los saqueos, como presente (1 Sm 27). Por sus servicios a los filisteos, recibió la ciudad de Siquelag como propiedad (1 Sm 27,5s). En suma, se volvió célebre y poderoso, con la ayuda de sus bandoleros.

A partir de esta historia, David llegó a ser rey de Judá, en Hebrón (2 Sm 2,1-4), si bien el lenguaje del pasaje permite imaginar que había conquistado la ciudad y había sido hecho rey más por la presión y miedo ejercidos sobre la población del sur, que por la voluntad real de ésta.

En relación con el reino del norte, que continuaba existiendo independientemente bajo Isbaal, David supo arreglarse hábilmente en términos políticos, mostrándose simpático en cada nuevo fracaso que ocurría allí: la muerte de Saúl y de Jonatán, el asesinato de Abner y, después, de Isbaal. Por otro lado, buscó garantizar sus relaciones de parentesco con la familia real del norte, al exigir que la hija de Saúl, Mical, le fuera dada como esposa y después tomada, le fuese restituida (2 Sm 3,12-16).

Todo eso, poder, prestigio, habilidad política y militar, lo elevó a una condición cuasi natural de candidato único a la sucesión.

Rey sobre Judá y sobre Israel, tomó Jerusalén a los jebuseos, para hacer de ella su ciudad particular y capital neutra para los dos reinos, ahora unidos bajo su persona. Llegó a ser rey sobre Jerusalén. A partir de allí, con sus tropas profesionales, desvinculadas de las tribus y deudoras de fidelidad solamente a él, pasó a hacer las guerras, las suyas y las de las tribus.

Probablemente con el uso todavía de las fuerzas populares tribales pero, sin duda, con la ayuda fundamental de sus tropas de élite, David derrotó a los filisteos (2 Sm 5,17-25; 8,1). Conocía bien al enemigo, a cuyo servicio estuvo por un buen tiempo, asimilando sus tácticas y estrategias, así como su armamento más eficiente. Con ese conocimiento, se equiparaba a él.

Con la derrota de los filisteos, David alcanzaba el objetivo que llevara al surgimiento de la monarquía. Teóricamente, la monarquía podría terminar por ahí. Su razón de ser, en sí, dejaba de existir, a no ser que se contase con la posibilidad de que el enemigo se rearticulase y volviese a amenazar la tranquilidad campesina de Palestina. En otros tiempos, hubiera sido la hora en que David y sus hombres volviesen al trabajo en el campo. Además, acabada la necesidad de la existencia de una tropa permanente, se acababa también la necesidad de entregarle como tributo una parte del excedente de la producción.

Con todo, la monarquía no acabó allí. Las tropas permanentes no fueron disueltas. Al contrario, fueron aumentadas considerablemente. Acostumbrado a la guerra, David continuó practicándola, descubriendo nuevos enemigos en diferentes vecinos de Israel y de Judá. De esa manera subyugó, además de los filisteos, a los moabitas y a los amonitas en el este, a los edomitas en el sudeste, a los arameos en el norte, y posiblemente a los amalecitas en el sur. Sometió a todos a la condición de vasallos suyos. En Amón, asumió la corona, haciéndose rey por cuarta vez.

Por un lado, a través de estos emprendimientos bélicos expansionistas, David consolidaba las fronteras de sus dos reinos originales, Judá e Israel, haciendo de ambos no sólo estados nacionales sino también territoriales. Por el otro, se volvía señor de un imperio, nunca antes visto en la Palestina, compuesto de estados sometidos personalmente a él. Los gobernaba a todos a partir de su ciudad particular, Jerusalén. Eso, sin embargo, no significaba que tales estados vecinos estuviesen sometidos a Israel o a Judá. Más bien, estos dos estados se colocaban, bajo David, prácticamente en la misma condición que los demás, ¡sometidos al rey de Jerusalén! Para garantizar su poder, David necesitaba todavía de las fuerzas populares de cual-

quiera de esos estados. Sus fuerzas mercenarias, siempre prontas y bien armadas, fieles exclusivamente a la persona del rey, aumentaban considerablemente su poderío bélico, mas todavía no le parecían suficientes para prescindir de las unidades de defensa de las tribus.

Hay que contar también con el hecho de que todo este expansionismo territorial permitió con certeza un ablandamiento de la tributación interna, toda vez que las tropas en acción podían mantenerse, al menos en parte, con el saqueo de las áreas conquistadas. En la medida en que había guerras exitosas contra los pueblos vecinos, la cuenta que debían pagar Israel y Judá sería mucho menor, aunque no inexistente. Mientras pinchaba más a los vecinos, la zarza hacía más sombra para los de adentro. Terminadas las guerras, sin embargo, y mantenido el Estado, la historia sería otra. La sombra torturante de la zarza pasaba a estar sobre todos.

## 4. Comienzan las crisis

A pesar de todos los éxitos de David, fue bajo su gobierno cuando comenzaron a surgir manifestaciones de insatisfacción popular con la monarquía. La redacción de los textos sobre su reinado es claramente favorable a él. En consecuencia, minimiza muchas veces los hechos negativos. A pesar de eso, no consigue esconderlos del todo, y permite recomponer, muchas veces a través de hipótesis, la resistencia popular a un reinado que se absolutizaba cada vez más.

Es un hecho que David tuvo que enfrentar dos rebeliones: la de Absalón (2 Sm 15-19) y la de Seba (2 Sm 20). Además de éstas, los textos presentan también dos momentos fuertes en los cuales se puede verificar la insatisfacción popular con el gran rey. El primero es apenas una pequeña nota, casi marginal e ingenua, en 2 Sm 11,1, colocada en el inicio del relato sobre el adulterio de David con la mujer de Urías. El segundo se presenta en un texto bastante complicado, 2 Sm 24,1-17, que nos habla del censo de Israel y de Judá levantado por David y duramente reprobado por Yavé. En el análisis de estos cuatro momentos, acompaño la secuencia de los textos bíblicos que me parece corresponder también al desarrollo histórico.

### 4.1. David, sin embargo, se quedó en Jerusalén

Independientemente de la discusión sobre la extensión de las así llamadas “Historia de la ascensión de David” (1 Sm 16 - 2 Sm 5 [7-8]) e “Historia de la sucesión al trono de David” (2 Sm [6] 9-20; 2 Rs 1-2)<sup>7</sup>, es verdad que los textos allí comprendidos son claramente favorables a David hasta 2 Sm 10. A partir de 2 Sm 11, los relatos sobre David, su familia y su gobierno, están repletos de críticas y de puntos de vista desfavorables a él.

Es interesante que, exactamente al iniciarse los relatos negativos sobre el gran rey, comenzando por el adulterio con la mujer de Urías, los autores bíblicos colocan una pequeña nota casi marginal que podría representar, aunque tal vez no intencionalmente, una especie de título, lo que sigue: “A la vuelta del año, al tiempo en que los reyes salen a campaña, envió David a Joab con sus veteranos y todo Israel. De-

<sup>7</sup> Cf. Werner Hans Schmidt, *Introdução ao Antigo Testamento*, p.148ss.

rrotaron a los amonitas y pusieron sitio a Rabbá; David, sin embargo, se quedó en Jerusalén” (2 Sm 11,1).

Los reyes no hacen la guerra todo el tiempo. Hay épocas en el año en que no es posible, por causa de las lluvias. Con el retorno del tiempo del verano, no obstante, las guerras interrumpidas son retomadas. David está, pues, en la hora de volver a hacer la guerra. Es lo que hacen Joab, las tropas regulares y las fuerzas populares. Él, sin embargo, se queda en Jerusalén.

Sería perfectamente posible considerar la actitud de David con toda naturalidad. En fin de cuentas, los jefes de Estado normalmente no se exponen en los campos de batalla. Eso es tarea para los generales y soldados. Con todo, si tomamos en serio el hecho de que la monarquía surgió como fruto de un contrato entre el rey y el pueblo, según el cual el rey debería hacer las guerras, David, al quedarse en casa, se está escapando de su responsabilidad. Una de las cláusulas del contrato ya no está siendo cumplida.

No nos interesa discutir aquí si esta pequeña nota es intencional o meramente casual y hasta ingenua. El hecho es que encabeza la narración sobre aquello que es visto como la gran mancha sobre David. La reprensión de Natán, en el capítulo siguiente, deja muy en claro que David es culpado de dos crímenes: robo y asesinato (2 Sm 12,9). Y todo eso acontece porque el rey ya no cumple la función para la cual fue elegido, ya no hace la guerra. Otros la hacen en su lugar, el rey permanece en casa, durmiendo mucho, a punto de levantarse sólo de tarde (v.2), espionando a las mujeres de los soldados bañándose, mandando a buscarlas para divertirse sexualmente con ellas. Después, cuando la mujer del soldado aparece grávida, el gran rey intenta encubrir el caso. Cuando su estrategia no funciona, apela simplemente a la solución fácil: planea la muerte “accidental” del soldado (v.15).

El éxito y el poder subieron a la cabeza del rey. Ya no cumple su función. Se queda en casa, usufructuando de los beneficios del poder. Es el primero en quebrar el contrato. Ya no es él quien hace sombra. Sus espinas empiezan a lastimar.

#### 4.2. La revuelta de Absalón

La revuelta de Absalón es vista normalmente sólo bajo el prisma de la historia de la sucesión de David. ¿Quién será el rey después de él? Esa pregunta, de hecho, está presente en los textos de 2 Sm 6 - 2 Re 2. Las intrigas de la corte entre Amnón y Absalón, Adonías y Salomón, ciertamente son muestras de una preocupación también con la sucesión.

Con todo, no me parece que sea correcto ver en Absalón apenas a un hijo del rey interesado en anticipar su ascensión al trono. Herbert Donner, por ejemplo, parece afirmarlo con todas las letras, cuando dice: “paulatinamente, una insana impaciencia se apoderó de Absalón; se empecinó en abreviar su tiempo de espera. En las condiciones dadas, eso no era posible, a no ser por sobre el cadáver de su padre. Pero los escrúpulos del príncipe en relación con eso no deben de haber sido muy grandes; la indecisión no formaba parte de sus defectos. Así, al final, dio un paso en dirección al levantamiento contra su padre, del golpe de Estado (2 Sm 15-19)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, v.1, p.245.

Con certeza, en el caso de la revuelta de Absalón, no se trata sólo de un golpe de Estado, ni sólo de un cisma personalista de padre contra hijo. Hasta es posible que, en la figura de Absalón en cuanto tal, tales trazos estén presentes. El hecho, sin embargo, de que las fuerzas populares del sur y del norte, de Judá y de Israel, lo siguiesen, demuestra que había ahí en juego algo mucho mayor que una intriga palaciega<sup>9</sup>.

De acuerdo con los relatos bíblicos, en términos militares sólo las tropas regulares de élite y las fuerzas mercenarias permanecieron fieles a David. Esto significa que la base popular de Israel y de Judá se colocó contra el rey, del lado de Absalón, toda vez que las unidades de defensa que componen las fuerzas populares están directamente ligadas a los clanes y a las aldeas, y no entran en acción, disvinculadas de sus reductos de origen. El acontecimiento tuvo, por tanto, la dimensión de una revuelta popular, y no solo de un mero golpe de Estado.

No obstante, no se puede concluir, sobre la base de que Absalón había sido proclamado rey y reconocido como tal (2 Sm 15,10; 16,16-19; 19,11), que se tratase de un levantamiento revolucionario. No se busca el fin de la monarquía, sino solo la destitución de un monarca, y su sustitución por otro. El movimiento debe, entonces, pretender una reforma de la monarquía. ¿Qué buscan los revoltosos?

Las informaciones textuales son escasas. Pero no se puede dudar, sin embargo, de lo que nos es relatado en 2 Sm 15,2-6. Absalón intenta ejercer influencia sobre las tribus del sur y del norte, criticando la actuación jurídica de la corte. Parado delante de la puerta, se anticipa a la corte, dirigiendo la palabra a las personas que vienen al rey para resolver cuestiones jurídicas. Les da la razón en su causa, critica la administración real y promete un régimen mejor que el actual (v.2-4).

Las cuestiones jurídicas normales continuaron siendo juzgadas y resueltas en las propias aldeas, en los tiempos de la monarquía. Aún así, si los asuntos llevados a Jerusalén hubiesen sido de un tal tipo, difícilmente Absalón habría alcanzado prestigio entre las tribus porque, al final, estaría sólo tomando partido por una persona contra otra, o usando de simple demagogia, lo que luego se volvería sospechoso. Es más probable, entonces, que las cuestiones llevadas al palacio fuesen de otro orden, tales como controversias entre ciudadanos comunes por un lado, y el propio rey y su administración, por el otro.

Si se tiene en cuenta que Absalón, con base en sus promesas, consiguió reunir en torno de sí las fuerzas populares del norte y del sur, además de importantes funcionarios de la corte, aquellas cuestiones jurídicas no pudieron ser solo cosa de algunos individuos sino, eso sí, la expresión de una amplia manifestación de insatisfacción popular con la situación reinante.

La pregunta que queda es de dónde provenía esta insatisfacción. Frente al silencio de los textos, sólo es posible suscitarse algunas hipótesis. La más viable parece ser la de que, de una forma o de otra, la política externa expansionista, practicada por David, tuvo consecuencias de orden interno, sentidas como negativas por la población de Israel y de Judá.

<sup>9</sup> Cf. Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p.95-98, para un análisis convincente sobre quién es el "Israel" que sigue a Absalón. Ver también las pp.94-104 para el conjunto de la revuelta.

También estas consecuencias negativas solo pueden ser imaginadas, toda vez que no hay informaciones al respecto en los relatos. No es difícil, sin embargo, suponer que, con tantas guerras, las fuerzas populares hubiesen estado bastante exigidas. Cada guerrero quedaba largo tiempo alejado de su trabajo en el campo, año tras año. A los que permanecían, tampoco les era fácil mantener el cultivo de la tierra con menos mano de obra, con la cual tenían que garantizar el sustento de los que luchaban, en tanto en cuanto el saqueo no los eximiese de esa obligación.

Con certeza las dimensiones que el imperio asumía aumentaban la necesidad de funcionarios en la corte. Fuese cual fuese su procedencia, también para su sustento se necesitaban tributos. Aparte de eso, también aumentaba la necesidad personal para los servicios de la corte. Y allá iban hijos e hijas, lejos de casa, a trabajar en la ciudad del rey,

A pesar de la falta de informaciones en los textos, la hipótesis se sostiene por el hecho de que solamente una profunda insatisfacción generalizada, basada en experiencias negativas bien concretas con el reinado de David, habrían llevado a las fuerzas populares de ambos reinos a unirse en torno de Absalón. El más hábil lisonjeador no sería capaz de engañar a toda la población por tanto tiempo. Las propias fuerzas populares acabarían divididas entre partidarios de David, por un lado, y seguidores de Absalón, por el otro. Los relatos bíblicos, sin embargo, afirman enfáticamente que David vio que su apoyo quedaba limitado a sus tropas de élite y al personal de la corte. Y esto confirma una vez más la hipótesis, ya que las personas que permanecieron fieles a David eran las que usufructuaban de los tributos y del trabajo popular.

Con todo, la revuelta popular liderada por Absalón, quien proponía reformas, fracasó. Las tropas de élite de David se mostraron suficientes para batir a las fuerzas populares de Judá y de Israel. Absalón fue muerto por Joab y sus hombres. Las esperanzas de reforma acabaron allí.

### 4.3. La revuelta de Seba<sup>10</sup>

Si para la revuelta de Absalón los datos son pocos, para la de Seba son menos todavía. El breve relato (2 Sm 20,1-22) nos cuenta que “entonces” un hombre llamado Seba, hijo de Bikri, benjaminita, visto por los autores del relato como un “hombre de Belial”, expresión normalmente utilizada para indicar a los enemigos del rey (cf. 1 Sm 10,27; 25,17.25; 2 Cr 13,7), tocó la trompeta y dijo: “no hacemos parte con David, ni tenemos herencia con el hijo de Jesé; cada uno a sus tiendas, ¡oh Israel!” La consecuencia de su aclamación fue que todos los hombres de Israel se separaron de David y siguieron a Seba. Los hombres de Judá permanecieron con el rey.

David ordena la persecución de Seba, mandando convocar, entre tanto, las fuerzas populares de Judá. Mientras aguarda la ejecución de la orden, afirma: “Más mal, ahora, nos hará Seba, el hijo de Bikri, que Absalón”. Ordena, entonces, a Abisai que persiga a Seba, a fin de que no encuentre para sí ciudades fortificadas y escape.

<sup>10</sup> Cf. Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p.104-111.

Seba, sin embargo, ya ha encontrado una ciudad, Abel-Bêt-Maaká. Los hombres de David la cercan. Después de un acuerdo, los habitantes de la ciudad lanzan la cabeza de Seba por sobre el muro. La revuelta está terminada.

La única posibilidad para comprender las razones de la revuelta de Seba es considerar el relato del cap. 20 en conexión inmediata con el final de la revuelta de Absalón, y como una consecuencia de las tratativas hechas por David luego de ser controlada la rebelión.

En 2 Sm 18,17, nos es contado que, después de la derrota de las fuerzas populares y de la muerte de Absalón, todo Israel huyó “cada uno a su tienda”. Esta expresión es común para indicar la disolución de las fuerzas populares (cf. Jc 7,8; 1 Sm 4,10; 13,2; 2 Re 8,21; 14,12; ver también 1 Re 22,36; comparar Dt 16,7; Jos 22,4.6-8; 1 Re 8,66). La expresión se repite en 19,9, después del relato de cómo David recibiera la noticia de la muerte del hijo, como para retomar las informaciones de lo que aconteciera con las fuerzas populares. Eso es lo que describen los versículos siguientes, 10-11. De regreso a sus tiendas, el pueblo, tanto en Israel como en Judá, discutía sobre qué hacer ahora. La cuestión en juego era apoyar o no nuevamente a David, que se disponía a volver a Jerusalén. Las razones para el apoyo son dadas por el recuerdo de que David derrotara a los enemigos del pueblo, entre ellos los filisteos. Aparte de eso, Absalón, que había sido ungido rey en su lugar, estaba muerto. ¿Por qué, entonces, no hacer regresar al antiguo rey?

Tal discusión sólo tiene sentido, si el retorno de David al trono no es visto como obvio. Él mismo tendrá que negociar esa posibilidad, como está descrito en la secuencia (2 Sm 19:11-15). Estamos, pues, según los relatos bíblicos, frente a una negociación del contrato entre el rey y el pueblo. Si bien vencidas, las fuerzas populares no reconducen automáticamente a David a Jerusalén.

Por un lado, esa situación confirma la hipótesis de que el levantamiento de Absalón no fue solamente una cuestión personalista del hijo buscando sustituir al padre. Fue, de hecho, una cuestión más abarcadora, en la cual las tribus pretendían una nueva relación contractual con el rey. A pesar de la derrota, la reivindicación continúa valiendo. Por otro lado, indica también que, después de la derrota, el pueblo queda dividido. Si unos quieren el retorno de David, otros dudan en reconducirlo al trono.

Es frente a tal indecisión, resultante de la discusión entre partidarios del rey y sus opositores, como David parte hacia un estratagema político arriesgado. Conocedor de la discusión popular (v.12b), opta por reconquistar el apoyo del grupo que le está más contiguo: los ancianos de Judá (v.12a). Les envía los dos principales sacerdotes, Sadoc y Abiatar, para que les recuerden su parentesco con David. Son sus huesos y su carne. A partir de allí intenta cooptarlos: “Por qué seríais los últimos en traer al rey a su casa?”. Al mismo tiempo, intenta lisonjear a Amasá, que había sido hecho comandante de las fuerzas populares de Judá por Absalón (2 Sm 17,25), ofreciéndole el comando de su ejército en lugar de Joab. El resultado de la propuesta de David es que Judá se dejó convencer y se dispuso a hacer volver al rey al trono.

Ahora bien, si la discusión popular anterior se daba tanto en Israel como en Judá, ¿por qué David hace tal propuesta solo a Judá? La respuesta solo puede ser una: está dispuesto a hacer concesiones, en relación con las reivindicaciones populares, apenas para uno de los dos reinos, el que le está más próximo. Y, teniendo a



Judá, a su población y a sus fuerzas populares de su lado, quiebra la unidad de la resistencia surgida bajo Absalón. La referencia al parentesco debe indicar la disposición de parte de David para atender las reivindicaciones judaítas, tanto como para suspender cualquier tipo de castigo contra los revoltosos derrotados de aquel territorio. La invitación a Amasá para que asuma el comando supremo del ejército de David, apunta a la posibilidad de que Judá pase a ocupar un papel preponderante en la política que será conducida por el rey a partir de ahora. Por fin, la sutil pregunta “¿por qué seríais los últimos en traer al rey de regreso”, sugiere que podría haber otros dispuestos a hacerlo. En este caso, la pregunta contiene una oferta – el que viene primero podrá contar con prerrogativas – , y una amenaza velada: quien viene último pagará la cuenta.

Frente a la decisión tomada por Judá, siguen otras manifestaciones de apoyo por parte de grupos opositores ligados al poder, como las de Simeí, pariente de Saúl (cf. 2 Sm 16,5ss), comandando un contingente de tropas de Benjamín (19,17s), de Sibá, servidor de la casa de Saúl, con 15 hijos y siervos (19,18), de Meribbaal, hijo de Saúl (19,25ss)<sup>11</sup>, que había permanecido en Jerusalén en ocasión de la revuelta de Absalón, con la expectativa de asumir el reino otrora de su padre (2 Sm 16,3), y también de Barzil-lay, de Galaad, que apoyara a David durante la revuelta (19,32ss). Con este apoyo, David se considera nuevamente rey sobre Israel. Sus propias palabras son: “hoy vuelvo a ser rey sobre Israel” (19,23). Y es este apoyo el que es presentado por los redactores como “todo el pueblo de Judá y la mitad del pueblo de Israel” (19,41). A decir verdad, en lo que respecta a Israel, se trata apenas de un pequeño grupo de benjaminitas, aumentado con algunos simpatizantes de Galaad.

2 Sm 19,42 nos dice que no es exactamente así, al afirmar que “todos los hombres de Israel fueron al rey”. Esto ocurre todavía en Gilgal, antes de que David llegue a Jerusalén. Es allí, en medio del camino, donde las fuerzas populares de Israel se dirigen al rey, preguntando: “¿Por qué te secuestraron nuestros hermanos, los hombres de Judá, y han hecho pasar el Jordán al rey, a su casa, y a todos los hombres de David con ellos?”.

La fuerza de la expresión “nuestros hermanos te secuestraron” es doble. Por un lado, acentúa la igualdad de condiciones entre Judá e Israel. En la relación con el rey, son hermanos y, por tanto, tienen los mismos derechos. Por el otro, al calificar a los hermanos de ladrones o secuestradores, parecen indicar que Judá procuró atraer al rey para sus intereses, en detrimento de los de Israel. El hecho de que “los hombres de David”, en sí, sus tropas de élite, sean mencionados al lado de los “hombres de Judá”, como los que conducen al rey de regreso al trono, lo subraya más aún. En fin de cuentas, la pregunta por el papel de Israel, el tercer actor en esta escena, queda abierta. Por detrás de estas palabras está, sin duda, la reivindicación de parte de Israel por recibir el mismo tratamiento que Judá.

Es interesante que David no se manifiesta. Son los hombres de Judá los que responden. Y en la disputa que sigue, en la cual cada grupo quiere demostrar que tiene mayor derecho al rey, la unidad anterior de las fuerzas populares queda definitivamente quebrada.

<sup>11</sup> Timo Veijola, “David und Meribbaal”, es totalmente convincente al demostrar que Meribbaal es, de hecho, hijo de Saúl, y no de Jonatán.

Del silencio de David se puede desprender que no está interesado en atender de igual modo las reivindicaciones populares consecuentes de la revuelta de Absalón. Hace concesiones a Judá, y eso por razones, políticas. Precisa todavía de algún apoyo de las fuerzas populares. Sus tropas de elite tal vez no le parezcan todavía suficientes para garantizar la estabilidad de su trono. No contemporizar con Judá, sería contar con la posibilidad de una nueva revuelta futura, surgida en la inmediaciones de Jerusalén. Pero, de hecho, no necesita hacer lo mismo con Israel. Las fuerzas populares de Judá sumadas a sus tropas de élite le bastan para controlar el imperio.

Si este raciocinio es correcto, el silencio del rey significa que, luego de la victoria sobre el este, David opta por hacer de Judá su reino por excelencia. Mantiene en su poder a Israel, ¡mas reduce a aquel estado a la condición de vasallo! La administración de Salomón, que tuvo como consecuencia la separación definitiva del reino del norte de aquella unión personal, después de su muerte, no hace más que corroborar este hecho.

No es casualidad que, casi 50 años más tarde, las tribus del norte denunciarán el contrato con los davídidas con las mismas palabras de Seba : “No tenemos parte con David, ni tenemos herencia con el hijo de Jesé; ¡cada uno a sus tiendas, Israel!”.

Las palabras de Seba, acatadas por todo Israel, que lo sigue, no proponen siquiera una reforma, como se pretendía bajo Absalón. Ahora la cuestión es mucho más seria. ¡Se trata de decir no a la monarquía! Se trata de recomponer el sistema tribal, de modo autónomo, sin rey y sin Estado, definitivamente lejos de la pretendida sombra de la zarza.

Como vimos arriba, la convocación a la vuelta a las tiendas corresponde a la disolución de las fuerzas populares. No se trata aquí, por tanto, de una revuelta armada contra el rey. Se trata, a decir verdad, de una cesación en el seguimiento al monarca. Según el pensamiento tribal, típico en las guerras pre-estatales, cuando el pueblo vuelve a casa, el liderazgo de su comandante se termina. Un comandante sin ejército no es más nada. Está ridículamente solo. Como bien lo señala Crüsemann<sup>12</sup>, parafraseando el apólogo de Jotán, cuando los árboles van a la casa, la zarza queda sola, con su ridículo propósito de ofrecerles sombra.

Es con alguna razón que David percibe que la propuesta de Seba es más peligrosa que la de Absalón (2 Sm 20,6). Si Israel se niega a servirlo como rey, ya no está en juego sólo algunas concesiones reformistas en relación con la monarquía. Es más: si para Israel la monarquía ni siquiera existe, toda vez que ya no hay rey, o, en las palabras de Seba, toda vez que solo queda todavía, en el cual Israel no tiene parte, no hay por qué pagar tributo alguno y prestar servicio alguno.

Desde el punto de vista de David se debe, por tanto, acabar con este anarquista llamado Seba. Y rápidamente, antes que “encuentre ciudades fortificadas”. Si las ciudades localizadas en el territorio de Israel se adhieren al movimiento de Seba, quedarán cerradas al rey. La posibilidad de reconquistar el reino perdido sólo se realizaría a través de muchas operaciones de sitio. Eso significaría que David tendría que destruir su propio reino, para tenerlo otra vez.

De pronto David acciona sus tropas con Seba. Es interesante que, en el primer momento, ordena a Amasá que convoque a los hombres de Judá (v.4). Con eso, las fuerzas populares del sur pasan a la condición de enemigas de las tropas popu-

<sup>12</sup> *Der Widerstand gegen das Königtum*, p.107

lares del norte, hasta hace poco sus aliadas en la revuelta de Absalón. ¿Será acaso la demora de Amasá en ejecutar la orden? En todo caso, para evitar dudas, Joab, que reasume el comando, acaba con Amasá (v.8-13), con lo que queda alejada cualquier posibilidad de que Judá tenga una recaída.

Seba es alcanzado en el extremo norte, en Abel-Bet-Maaká, localizada cerca de Dan. Esto significa que Seba consiguió pasar por todo el territorio de Israel, en su viaje de agitación, coincidente con su fuga. La ciudad es sitiada por Joab y sus hombres. Permanece cerrada, como David temía. No obstante, para librarse del asedio, los habitantes de la ciudad entregaron la cabeza de Seba a Joab, por sobre el muro. Aún con este trágico final de la revuelta, la ciudad no abre sus puertas.

Joab retornó victorioso. Con la muerte de Seba, David retomaba el poder sobre el norte. Con certeza, sin embargo, como resalta Herbert Donner<sup>13</sup>, “a partir de entonces David ya no gobernaba a Israel como rey, sino como tirano”. Desde el punto de vista de Israel, hay que contar con una resistencia pasiva y silenciosa en relación con los davídidas. Algún día habría de llegar la oportunidad de sacudir lejos de sí la sombra angustiante de aquella zarza.

## 5. El censo de David

2 Sm 24,1-9 nos relata sobre el censo realizado por David. En su forma actual, el relato del censo está relacionado con la etiología del lugar del templo construido por Salomón. Ambos relatos se hilvanan en una extraña historia de culpa y castigo, bastante difícil de entender en su conjunto, en términos históricos y teológicos. No parece, sin embargo, haber dudas de que el relato del censo haya existido originalmente por separado de la etiología del templo, para la cual sirvió posteriormente como motivación.

Hay consenso en la investigación sobre que los capítulos 21-24 de 2 Sm representan un agregado, probablemente insertado tardíamente en medio de la Historia de la Sucesión de David (2 Sm [6] 9-20; 1 Re 1-2). Resulta interesante, sin embargo, que representan un bloque redaccional que obedece a un esquema de clara correspondencia entre sus partes. Así, 21,1-14, que relata la muerte de los hijos de Saúl, corresponde a 24,1-25, el censo y la etiología del templo. La correspondencia se da ahí por el hecho de que ambos relatos se refieren a la “ira de Yavé” (21,1; 24,1), que es apaciguada; de manera que Dios/Yavé se vuelve otra vez favorable a la tierra (21,14b; 24,25b). En el primer relato, hay un hambre de tres años (21,1), en el segundo, una peste de tres días (24,13.15). Entre los dos relatos, son colocadas listas sobre los “valientes de David” y sobre algunos de sus hechos (21,15-22; 23,8-39). En el centro del conjunto, aparecen dos textos poéticos: las “acciones de gracias de David” (22,1-51) y “las últimas palabras de David” (23,1-7). Interesante es el hecho de que el primero de los textos poéticos menciona las “contiendas de mi pueblo” (22,44), y el segundo, a los “hijos de Belial” (23,6), dos posibles referencias a las revueltas de Absalón y de Seba.

No es posible discutir aquí en detalle estas correspondencias en el bloque de los agregados. Llama la atención, no obstante, que el marco externo (21,1-14; 24,1-

<sup>13</sup> *História de Israel e dos povos vizinhos*, v.1, p.247.

9[10-25]) tenga, de alguna manera, como tema la consolidación de la monarquía de David. La primera parte habla del alejamiento definitivo de descendientes de Saúl, que podrían aspirar al trono, al menos sobre Israel. La segunda, como veremos de inmediato, presenta el censo como una tentativa de controlar las fuerzas populares. El hecho de que entre ellas estén colocadas las listas de los “valientes de David”, indica que tal consolidación del poder davídica se debe a las tropas de élite que él constituyó. El agradecimiento a Yavé por librar al rey de las contiendas de su pueblo, ligado a la execración de los hijos de Belial —los enemigos del rey— completan el cuadro.

Si tales hipótesis, que evidentemente deberían ser controladas en un artículo separado, fueran correctas, indicarían que el bloque de añadidos está colocado en el lugar adecuado, después de las revueltas de Absalón y Seba. Aparte de eso, presenta una cierta forma de resistencia a David y a los davídicas. Denuncia, por un lado, el alejamiento definitivo de los saúlidas. Meribbaal había soñado con reconquistar el trono de su padre Saúl, en ocasión de la revuelta de Absalón (2 Sm 16,3). En caso de nuevas revueltas, no habría más riesgos de que la antigua familia real volviera al poder. Por otro lado, denuncia la tentativa de control de las fuerzas populares a través del censo, con lo que la participación popular en las decisiones del reino desaparecería. La referencia a las tropas de élite apuntaría al hecho de que el poder del rey no estaba basado en otra cosa que en sus fuerzas mercenarias, leales solo a él.

Pero volvamos al censo, descrito en 2 Sm 24,1-9. El propio texto nos revela que el objetivo de tal censo es militar. El v.9 nos da los números de los “hombres de guerra, capaces de manejar la espada”, tanto de Israel cuanto de Judá. Además, el rey convoca a Joab, “comandante de su ejército”, para levantar el censo (v.2).

El censo es hecho “desde Dan hasta Berseba” y comprende “todas las tribus de Israel” (v.2). Se trata, pues, de un registro de las fuerzas populares disponibles en Israel y Judá, como bien lo demuestran los límites propuestos en los vv.5-7. Ninguno de los territorios conquistados o sometidos por David está contemplado en este recuento. Al rey le interesa, en efecto, un registro de la capacidad militar de las fuerzas populares en sus dos reinos originales.

Todo indica que la intención de este censo militar es la de establecer un control efectivo sobre tales tropas tribales. George Mendenhall<sup>14</sup> señala, con razón, el hecho de que el censo forma parte de una transición de las milicias populares a un ejército monárquico. La intención sería la de incorporar al ejército del rey las unidades tribales, comandadas por oficiales indicados por el rey, sobre cuya competencia y lealtad no hubiese ninguna duda. Por contraste, la antigua milicia popular no era confiable, toda vez que podría no responder a la convocatoria de un rey impopular, o para una guerra que las tribus juzgasen innecesaria. Aún más, principalmente la revuelta de Absalón había demostrado los riesgos de una fuerza popular autónoma, fuera del control del rey. En este sentido, no es casual que los “valientes de David” nos sean presentados con tanta insistencia en los textos anteriores al relato sobre el censo. Habían sido estas tropas regulares, sumadas a algunas otras del mismo tipo, las únicas en permanecer fieles a David. Y, aún con la disposición de parte de Judá a seguir al rey, después de la revuelta de Absalón, la demora de Amasá en convocarlas dejaba ciertamente algunas dudas sobre su lealtad. Sólo después de que

<sup>14</sup> “The Census Lists of Numbers 1 and 26”, p.58s.

Joab iniciara la persecución de Seba, comandando a los kereteos y peleteos y a todos los valientes (2 Sm 20,7), y de haber eliminado a Amasá, las fuerzas populares de Judá lo siguieron de hecho (2 Sm 20,13).

A pesar de que aparentemente había sido realizado (v.9), el censo desembocó en violenta crítica, a juzgar por su relato. Es fruto de la “ira de Yavé” contra Israel, que incita a David “*contra*” el pueblo (v.1). El Cronista afirmará que “Satanás se levantó contra Israel, e incitó a David a hacer el censo” (1 Cr 21,1). El propio Joab protesta contra tal iniciativa (v.3). En la secuencia narrativa, el propio David asume el censo como un pecado de su parte (v.10). El profeta Gad, en nombre de Dios, le propone tres alternativas de penitencia (v.13), sufrida infelizmente por el pueblo (v.15).

No se puede dudar, por lo tanto, de que el relato acerca del censo representa un aspecto más de la confrontación entre dos tipos de modelo militar. El rey quiere el control de las fuerzas militares, el pueblo se resiste a acatar la idea. El rey pretende una estructura militar de arriba hacia abajo, el pueblo la quiere de abajo hacia arriba, al menos en relación con sus propias fuerzas. No obstante, a juzgar por la historia subsecuente de los hechos, vence el modelo del rey.

## 6. Los años duros

Sofocadas las revueltas, alejados los opositores —los reales y los posibles—, y controladas las fuerzas populares, David puede reinar tranquilo hasta su muerte. Su mano de hierro se hizo sentir hasta el fin. Algunas medidas administrativas contribuían ciertamente a eso. Entre ellas, parece haber existido una reforma ministerial.

Comparadas las dos listas de sus oficiales, 2 Sm 8,15-18 y 20,23-26, se percibe que Benaias, el comandante de la guardia real, compuesta por los kereteos y peleteos, tiene que haber subido de posición. En la primera lista, encabezada por Joab, Benaias constaba prácticamente al final de la información, teniendo detrás de él solo los hijos de David. En la segunda lista, ya aparece después de Joab.

No veo razones convincentes para no aceptar que la secuencia de las dos listas sea cronológica y que éstas estén colocadas correctamente en el conjunto redaccional. A partir de allí, me parece tanto más importante el hecho de que la segunda lista sea presentada inmediatamente después del relato sobre la revuelta de Seba. La lealtad de las tropas mercenarias o regulares en las dos revueltas, significó también su prestigio en la administración. Joab no perdió su puesto de comandante del ejército. No obstante, pasó a repartir más claramente con Benaias su responsabilidad militar.

De la primera a la segunda lista, tiene lugar otra alteración importante. El tercer lugar en la escala del gobierno está ocupado ahora por un ministerio hasta entonces inexistente: el ministerio de los trabajos forzados. Su jefe, Adorán, o Adonirán, aparece detrás de los ministros militares.

Todo lleva a creer que los trabajos forzados en las construcciones de la monarquía habían sido establecidos en el reino del norte, si no ya antes, al menos inmediatamente después del levantamiento de Seba. No habría otra razón para que el nombre de Adorán, así como la descripción de sus función ministerial, constara en

la segunda lista de oficiales de David, colocada redaccionalmente justo donde está. Probablemente, después de la tentativa de volver a una sociedad tribal autónoma, desvinculada de la monarquía davídica, expresada en la convocación de Seba y seguida por cierto por los clanes de Israel, David, al conseguir sofocar el levantamiento, sometió al norte a la condición de vasallo. Nada mejor que el trabajo forzado para mantener ocupados a los revoltosos en potencia

Esa situación perduró durante el reinado de Salomón, como se puede ver principalmente a partir del relato sobre la separación definitiva de las tribus del norte de la casa de David en 1 Re 12. Aún en aquella ocasión, Adorán ocupa la misma función, hasta el momento en que es apedreado por los revoltosos<sup>15</sup>

Una ocasión posible para la articulación de una resistencia, todavía en los días de David, parece haber surgido en la disputa entre sus dos hijos por la sucesión. Adonías, comparado en 1 Re 1,5-6 a Absalón<sup>16</sup>, intenta asumir el trono, por cuanto David todavía vive mas ya no tiene condiciones de gobernar (1 Re 1.1-4). Por derecho, Adonías es el sucesor. Es mayor que Salomón. Es bien aceptado en los círculos más antiguos de la corte. Joab, el comandante del ejército, y Abiatar, el sacerdote originario de Nob (1 Sm 22,20), lo apoyan (1 Re 1,7). Pero otro grupo se le opone y apoya a Salomón. Allí están Sadoq, probablemente el sacerdote de Jerusalén desde antes de la toma de la ciudad por David, Benaías, el comandante de la guardia real, Natán, el profeta y tutor de Salomón (2 Sm 12,25), y los “valientes” de David (1 Re 1,8)<sup>17</sup>. Betsabé, la madre de Salomón, pasará luego a integrar este grupo. Ambos lados asumen facciones de partidos opuestos en la corte.

Los partidos, sin embargo, tienen “programas”, intereses que representan. A pesar del silencio de los textos, es posible imaginar, por la constitución de ambos grupos, el proyecto de monarquía que defienden. Del lado de Adonías está el comandante del ejército, que tiene también la responsabilidad por las fuerzas populares. Hay que recordar que Joab también había sido crítico respecto del censo de David, que buscaba el control de las tropas tribales. Con Adonías está también Abiatar, el sacerdote que tiene la mayor conexión con el campesinado, a juzgar por su origen en Nob, donde estaba ubicado un santuario del interior. Del lado de Salomón, aparecen Benaías y Sadoq, el jefe de las tropas mercenarias y el sacerdote de la ciudad. El apoyo de Natán y de Betsabé no tiene un significado mayor por tratarse de personas íntimamente relacionadas con Salomón. No obstante, su papel junto a David fue decisivo en la solución favorable a su pupilo.

Con solo contraponer los generales y los sacerdotes, crecen las sospechas de que los partidarios de Adonías tenían un proyecto más cercano a las bases popula-

<sup>15</sup> Para los trabajos forzados bajo Salomón, cf. mi artículo “Salomón y los trabajadores”, especialmente p. 25.

<sup>16</sup> Comparar 2 Sm 14,25; 15,1. La identificación se da por la hermosura de ambos y por el hecho de usar ambos un carro, acompañado de 50 corredores.

<sup>17</sup> En 1 Re 1,8 aparecen además otros dos nombres entre los partidarios de Salomón, Semeí y Reí. Es poco probable que el Semeí aquí mencionado sea el hijo de Gerá de la casa de Saúl, que será muerto por Benaías, al mando de Salomón, en 1 Re 2,46. Hay otro Semeí, hijo de Elá, mencionado en 1 Re 4,18, intendente de Salomón sobre Benjamín, al cual podría referirse el pasaje. Entretanto, como el personaje partidario de Salomón es mencionado sin la referencia al padre, es difícil definir quién sea. En cuanto a Reí, no se encuentra ninguna otra alusión a él. Podría tratarse, en el caso de ambos nombres, de una incorrección textual. No hay, sin embargo, solución alguna de crítica textual que satisfaga. Para la cuestión, cf. Martín Noth, *Könige*, p.16-17.

res, mientras que los de Salomón defenderían una propuesta mucho más ciudadana y desvinculada de los clanes tribales. ¿Habría la monarquía bajo Adonías representando una especie de reforma, más favorable a las tribus, comparable al propósito defendido en la revuelta de Absalón? No lo sabemos.

Salomón venció en la disputa. A la orden de David, fue ungido rey por Sadoq y Natán, en presencia de Benaías y de los siervos de David, probablemente sus tropas de élite (1 Re 1,32-40). ¡Por primera vez se coronaba un rey sin ningún respaldo popular, únicamente por indicación del soberano anterior!

Para no correr riesgos, Salomón liquidó a sus posibles opositores apenas tuvo oportunidad. Adonías y Joab fueron muertos, ambos por Benaías, por orden de Salomón (1 Re 2,25; 29ss). Abiatar fue exilado en Anatot (2 Re 2,26), y no hubo más noticias de él. Aparte de ellos, el nuevo rey también consiguió eliminar al último pariente todavía vivo de Saúl, a Semeí (1 Re 2,36-46).

Ni de la corte, ni de las bases tribales podía ahora surgir resistencia alguna. Salomón era rey sin oposición, dueño absoluto del poder. Es interesante observar, en este contexto, que a partir de Salomón pasaba a existir un solo comandante militar, Benaías, el jefe de las tropas mercenarias (1 Re 4,4). Añádase a ello el hecho de que Salomón había introducido los carros de guerra como nueva arma en su ejército (1 Re 5,6). Por la dificultad de mantener tales carros, como también por la necesidad de personal especializado para manejarlos y tripularlos, es totalmente imposible que las fuerzas tribales tuviesen allí participación alguna. Eso significa que el contingente de soldados profesionales fue aumentado considerablemente y que las fuerzas populares fueron totalmente relegadas a un segundo plano, si no totalmente olvidadas.

Hasta la muerte de Salomón no hubo, por tanto, ninguna posibilidad de articular una resistencia. La zarza vencerá. Su “sombra” se extenderá angustiosamente sobre la tierra, a lo largo de 40 años.

## 7. La memoria silenciosa

Bajo la sombra de la zarza, sin embargo, el silencio no fue absoluto. La memoria de otros tiempos continuaba viva en medio de las aldeas. Los tiempos de Absalón y de Seba no habían sido olvidados. Algún día, aquella convocación de Seba volvería a ser oída. Sus palabras estaban bien guardadas, prontas para explotar, en cuanto apareciese una buena oportunidad. A esas memorias se agregaban otras.

Según los investigadores, fue en esta época silenciosa cuando fueron compuestos algunos de los relatos del éxodo, especialmente aquellos que hablan de los trabajos forzados en Egipto (cf. esp. Ex 5). Se recordaba también que el padre Abraham había recibido la promesa de ser una bendición para las familias del suelo (Gn 12,3), aunque ahora solo hubiese maldición para los campesinos. Tal vez ya se contaba también que Dios había creado al ser humano como campesino, y lo había colocado en un jardín, para cultivarlo. Un día, no obstante, las familias campesinas habían hecho una elección errada, contra la voluntad de Dios. A partir de aquel día, el jardín les había sido quitado, y era sólo con mucho sudor como la tierra daba su sustento —a decir verdad, daba mucho más, pero la tributación se llevaba la mayor parte—, y las mujeres habían comenzado a sufrir mucho, cuando sus hijos nacían —a de-

cir verdad, sufrían también cuando sus hijos eran llevados por los funcionarios del rey para los trabajos forzados—. Las familias campesinas querían volver al jardín, pero su entrada estaba trancada por querubines y una espada fulgurante (Gn 2-3)<sup>18</sup>.

Es probable que también textos como Jc 9, especialmente la historia de la zarza, y 1 Sm 8,11-17, el “derecho del rey”, que termina con la frase “vosotros mismos seréis sus esclavos”, sean fruto de esa época. Tal vez también Dt 17,14-17, sobre los deberes del rey y la limitación de su poder, haya comenzado a esbozarse en aquel período.

La resistencia popular no está, por lo tanto, totalmente ausente bajo el reinado de Salomón. Es, sin embargo, una resistencia pacífica, creadora de reflexiones, ideas e historias, contadas de boca en boca, alimentando el sueño sobre días mejores. Mientras no llega el día para derrumbar la tiranía, hay que contar historias, a fin de mantener viva la esperanza y la voluntad de cambiar.

## 8. El día del cambio

El día del cambio llega después de la muerte de Salomón. La sucesión monárquica y las cuestiones como ella relacionadas se presentan siempre como momentos de crisis y de inestabilidad. Ya habían sido así en la vejez de David. Ahora, aunque no haya disputa por el trono, hay crisis nuevamente.

Según 1 Re 12, las tribus del reino del norte se reúnen en Siquén para “hacer rey” a Roboán, hijo de Salomón, que ciertamente ya había asumido el trono de Judá. A juzgar por la secuencia del relato, “hacer rey” significa aquí discutir las bases contractuales de ese nuevo reinado.

Al revés de lo que se esperaría, no son los representantes de las tribus del norte los que van a Jerusalén, capital de los davídidas. Es Roboán quien tiene que ir a Siquén. Las tribus lo esperan. No acaban simplemente la sucesión dinástica. Quieren discutir.

En un cierto sentido, el acontecimiento repite, en la secuencia, las revueltas de Absalón y Seba. Como cuando siguieron a Absalón, las tribus del norte no piensan en acabar con la monarquía. Quieren solamente una reforma. Quieren rever y renegociar algunas cláusulas del contrato entre el rey y el pueblo.

El pueblo está dispuesto a “servir” a Roboán, lo que ciertamente significa su disposición a pagar tributos y a prestar servicios, tanto en el ejército cuanto en las construcciones reales. Quiere, sin embargo, una modificación en la manera de hacerlo. “Tu padre hizo pesado nuestro yugo; ahora, pues, alivia tú la dura servidumbre de tu padre y el yugo pesado de tu padre y el pesado yugo que nos impuso sobre nosotros, y te serviremos”. La reivindicación es clara. Si Roboán quiere ser rey también sobre Israel, tendrá que ablandar la tributación y los trabajos forzados.

<sup>18</sup> Los relatos arriba citados son normalmente atribuidos al así llamado Yavista, quien habría elaborado su versión del Pentateuco en los tiempos de Salomón. Cf. Werner Hans Schmidt, *Introdução ao Antigo Testamento*, p.75-83. Independientemente de concordar o no con la teoría de las fuentes, los textos revelan una oposición al gobierno de Salomón, lo que lleva a presumir que habían surgido en las aldeas, como elemento de resistencia. Para Gn 2-3, cf. también Milton Schwantes, *Projetos de esperança*, p.73-84, quien propone una datación de tales textos en el sigloVIII.



Tal vez por inhabilidad política, tal vez por prepotencia, Roboán decide no hacer ninguna concesión. Antes de eso toma consejo, con los antiguos consejeros de su padre y también con los jóvenes con los que había crecido. Los más viejos le proponen contemporizar: un pequeño ablandamiento de las cargas, hoy, garantizará la servidumbre para siempre. Es mejor prevenir que remediar. Pero los jóvenes piensan de forma diferente. El poder está fuertemente sustentado en las manos del rey. Por lo tanto, no hay que hacer concesiones. Hasta es mejor apretar todavía más. “¡Si mi padre os castigó con azotes, yo os castigaré con escorpiones!” (12,11).

Roboán despreció las bases contractuales, en las cuales la monarquía se había apoyado en su inicio, probablemente porque, ya desde el final del gobierno de David y durante todo el reinado de Salomón, tales bases habían sido pisoteadas. La fuerza de las tropas regulares, aumentada ahora con los carros de guerra, era suficiente para mantener a Israel bajo control.

¡Se engañó rotundamente! A partir de su respuesta, la posición de los representantes tribales del norte pasó de Absalón a Seba. No más reformas, toda vez que ellas no eran negociables. Ruptura del contrato, en los mismos términos de Seba: “¿Qué parte tenemos nosotros con David? No tenemos herencia en el hijo de Jesús! ¡A tus tiendas, Israel!”.

El contrato estaba arruinado. Y eso no era ahora, con Roboán. Fue así con Salomón. Fue también así con David. Desde el comienzo los davídidas no habían respetado el contrato con Israel. Por eso, ¡afuera, davídidas! ¡Afuera, zarzas inútiles y sofocantes! ¡Abajo la monarquía! ¡De nuevo al sistema tribal, sin rey, sin Estado, pero con libertad y con hartura!

Sí, la asamblea de Siquén termina con la total negación del Estado. Como en tiempos de Seba, Israel prefiere la anarquía. Y termina también con un rechazo total a los davídidas: “¡Cuida, ahora, de tu casa, David!”. Es lo mismo que decir: “¡Vete a trabajar, vagabundo! Si quieres comer, planta, recoge, trabaja la tierra. ¡Se acabó el tiempo de comer a costa de otros! ¡Deja de ser zarza, y trata de hacerte productivo!”.

Es interesante el hecho de que la prepotencia de Roboán es tan grande, que ni siquiera parece tomar conocimiento de la gravedad del momento. Envía simplemente al ministro de los trabajos forzados al norte, probablemente con la mera intención de continuar las obras interrumpidas durante la sucesión. Continúa viendo a los campesinos del norte como sus esclavos. El linchamiento de Adorán lo llama de vuelta a la realidad. ¡Se acabó! Definitivamente, ¡se acabó el dominio davídida sobre el norte.

## 9. Y, no obstante...

Con toda certeza, la revuelta de Siquén, caracterizada ahora no ya sólo como una reivindicación reformista sino como un retorno al sistema tribal, como “regreso a las tiendas”, no pretendía recrear la monarquía. En analogía con la revuelta de Seba, se puede percibir que no se pretendía, en Siquén, substituir la monarquía davídida por alguna otra, autóctona. Se pretendía realmente una sociedad sin Estado.

Sin embargo, así como otrora la amenaza filisteá había exigido la formación de un ejército permanente para la defensa y, con ella, la elección de un rey, así también ahora, frente al riesgo de que Roboán intentara recuperar sus dominios por medio de la fuerza, con base en su fuerte aparato militar heredado de Salomón, Israel se veía forzado a transitar el mismo camino. El enemigo davídico estaba en las puertas. Era preciso hacerle frente. La amenaza no sería solo temporaria. Los davídicos no desistirían tan fácilmente. Sería imposible, para Israel, defenderse sólo con las unidades de defensa tribal. El trabajo en el campo quedaría comprometido.

Era, por tanto, necesario elegir un rey, capaz de organizar una fuerza permanente y de garantizar las fronteras. Y así, porque ya no quería el Estado, se vio obligado a recrearlo.

Ciertamente lo recreó sobre otras bases contractuales. Escogió un hombre que hubiese sido enemigo de los davídicos. Jeroboán había participado en la administración salomónica, como responsable de los trabajos forzados de la casa de José - Efraín y Manasés (1 Re 11,28). Como tal, "había levantado la mano contra el rey" (vv.26-27), lo que quiere decir que había practicado o participado en un atentado, infelizmente frustrado, contra Salomón. Perseguido, había huido a Egipto. Es poco probable que haya estado en Siquén, en ocasión de las tratativas con Roboán. 1 Re 12,26 da a entender que había vuelto de Egipto sólo después de la revuelta. El pasaje debe ser más confiable que 1 Re 12,2-3, que lo presenta prácticamente como líder del movimiento en Siquén.

Sea como fuere, por la necesidad de organizar la defensa y también de crear santuarios capaces de competir con el templo de Jerusalén, edificado por Salomón, Jeroboán fue hecho rey sobre Israel. Tal vez que hasta se había podido imaginar que, vencido el enemigo y organizado el culto, volvería él a ser un campesino convencional, como cualquier otro. Así había funcionado el sistema en el tiempo de los jueces. Con todo, por las noticias de 1 Re 15,6.16, la guerra de frontera fue más larga de lo que se podía imaginar. Tres reyes de cada lado estuvieron en el poder, mientras duró aquella disputa: Roboán, Abiyyam y Asá, del lado de Judá, Jeroboán, Nadab y Basá, del de Israel. La paz solo fue establecida en tiempo de los omridas, con el casamiento de Atalía, hija de Omrí o de Ajab, con Jorán, hijo de Josafat. Con esto ya habían pasado casi 80 años.

A esta altura, la nueva zarza ya había crecido, y ya no podía ser arrancada tan fácilmente.

Con todo, los relatos sobre la resistencia popular quedaron registrados en la literatura de Israel. Con ellos, quedó la memoria, para Israel y también para nosotros hoy, de que cualquier Estado, cualquier gobierno, solo tiene legitimidad, cuando cumple con su parte en la relación contractual establecida con el pueblo. Si los gobernantes no sirven al pueblo, que los sustenta con sus tributos o impuestos, ya no sirven para gobernar. Se han convertido en zarzas, improductivos y opresores de las personas que se frustran, pensando refugiarse bajo su pretendida sombra.

## Bibliografía

- Crüsemann, Frank. *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1978 [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 49].
- Crüsemann, Frank. "Der Zehnte in der israelitischen Königszeit", en *Wort und Dienst*, nueva serie 18 (1985) 21-47.
- Donner, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 1, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 1997.
- Dreher, Carlos A. "Salomón y los trabajadores", en *RIBLA* 5-6 (1990) 15-25.
- Fohrer, Georg. "Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel", en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959) 1-22.
- Mendenhall, George. "The Census Lists of Numbers 1 and 26", en *Journal of Biblical Literature* 77 (1968) 52-66.
- Noth, Martín. *Könige I*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964 [Biblischer Kommentar Altes Testament, IX/1]
- Rüterswörden, Udo. *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, W. Kohlhammer, 1985 [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 117].
- Schmidt, Werner Hans. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo, Sinodal/IEPG, 1994.
- Schwantes, Milton. *Projetos de esperança*. Petrópolis/Rio de Janeiro/São Leopoldo, Vozes/CEDI/Sinodal, 1989.
- Vejjola, Timo. "David und Meribaal", en *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p.58-83 [Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52].

### **Carlos A. Dreher**

*Rua Francisco José da Silva 102*  
*Vila Brasília*  
*São Leopoldo - RS*  
*93135-300*  
*Brasil*

*Traduccido por: José Severino Croatto*

## EL ASPECTO POLÍTICO DE LA HERMENÉUTICA

### Resumen

*En este ensayo se pretende comentar, desde un compromiso popular en América Indoiberoafricana, sobre la dimensión política de la interpretación de la Biblia. En una primera sección se aborda el aspecto político en la composición de los textos, ilustrándolo con tres ejemplos. Una segunda sección comenta la dimensión política de tres interpretaciones de textos dentro de la Biblia. Una tercera sección ilustra con dos ejemplos el aspecto político de toda interpretación cristiana de la Biblia. En una conclusión se dan algunas recomendaciones para aprovechar la Biblia en nuestras comunidades de fe.*

### Abstract

*This essay comments, from the perspective of a commitment to the cause of the poor in Indoiberoafrican America (commonly known simply and deceptively as Latin America) on the political dimension of every interpretation of the Bible. In the first section the political aspect in the composition of the texts is commented, with the illustration by three examples. A second section comments on the political dimensions of three Biblical interpretations within the Bible itself. A third section shows in two examples the political side of all Christian Bible interpretation. A conclusion gives some orientation for reading the Bible in our faith communities.*

La política es el aspecto de la sociedad que tiene que ver con la acumulación y el ejercicio del poder. En cualquier sociedad —una familia, una iglesia, un ejército, o una nación— siempre se da el uso del poder. Aún en un caso básico como un cuerpo humano se ejerce en distintas formas el poder cuando se camina, se come, se habla, o se toca el piano. Y ese poder o cualquier otro tiene que constituirse y ejercitarse desde un centro, en el caso del cuerpo humano el cerebro, en el caso de una iglesia local evangélica el pastor y los ancianos, en el caso de un ejército mediante una estricta estructura jerárquica de mando.

En este sentido básico la política es un aspecto de toda acción social. Se pueden evaluar las maneras mediante las cuales en una sociedad cualquiera se constituye el poder así como la manera en la cual se ejerce, pero la presencia del poder como un aspecto de la realidad social es un hecho, un fenómeno que existe y no tiene valor positivo ni negativo en sí mismo.

En este ensayo es nuestra intención examinar el aspecto político presente en los textos sagrados que conocemos colectivamente como la Biblia. Tanto la producción de los textos como su lectura y apropiación son procesos sociales que tienen as-

pectos políticos. Cuando decimos “hermenéutica” estamos señalando la lectura y apropiación del texto, y queremos dar algunas directrices sobre cómo hacerlo responsablemente en nuestro contexto popular latinoamericano, una vez que hayamos descrito el fenómeno político en la producción y la lectura de la Biblia en la historia de las iglesias cristianas.

El ensayo tendrá, entonces, cuatro partes: 1. Los aspectos políticos de la producción de los textos bíblicos. 2. Los aspectos políticos de la lectura bíblica al interior de los mismos textos bíblicos. 3. Los aspectos políticos de la lectura cristiana de la Biblia en las iglesias. 4. Leer la Biblia hoy reconociendo el aspecto político de nuestra lectura.

## 1. Aspectos políticos de la producción de los textos

### 1.1. El caso del “Segundo Isaías”

Según la opinión dominante entre los intérpretes de este siglo, los capítulos 40 a 55 de Isaías son una unidad que se compuso en Babilonia en los años poco antes de la conquista de esa ciudad por Ciro el persa en 539 a.C. El mensaje es bastante homogéneo: El profeta exhorta con pasión a sus compañeros de exilio a prepararse para un inminente retorno a Jerusalén. Celebra el surgimiento de Ciro, el conquistador ante quien todos los pueblos quedan sojuzgados (41,1-5). Proclama que Yavé le ha tomado a Ciro de la mano para reducir la tierra a su dominio (45,1-7)<sup>1</sup>.

Yavé, el Dios de Israel, es el Creador de los cielos y de la tierra (40,12-27) que puede fácilmente abrir una calzada por el desierto para que su pueblo retorne a su tierra (40,3-5). Hará una obra nueva prodigiosa como la del éxodo de antaño, obra que hará palidecer en la memoria de su pueblo aquel primer éxodo (43,16-21). En comparación con el Dios de Israel, los ídolos de los pueblos son nada porque no pueden salvar (45,20-25). Pero a Israel dice Yavé:

Y tu, Israel, siervo mío,  
Jacob, a quien elegí,  
siente de mi amigo Abrahán,  
que te así desde los cabos de la tierra,  
y desde lo más remoto te llamé  
y te dije: “Siervo mío eres tú,  
te he escogido y no te he rechazado”.  
No temas, que contigo estoy yo;  
no receles, que yo soy tu Dios.  
Yo te he robustecido y te he ayudado,  
y te tengo asido con mi diestra justiciera (Isaías 41,8-10).

<sup>1</sup> En el caso de este texto tenemos el reciente comentario de José Severino Croatto, *La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La Liberación es posible* (Buenos Aires, Lumen, 1994). Croatto, sin embargo, no entra en la discusión de los partidos políticos en conflicto en ese momento, discusión que se puede apreciar en el artículo de Roland Boer, “Deutero-Isaiah: Historical Materialism and Biblical Theology,” en *Biblical Interpretation* 6 (1998) 181-204. Boer hace un análisis de la posición del conocido biblista Norman Gottwald, presentada en materiales inaccesibles para nosotros.

La exhortación es a recordar esta elección. Si bien Dios permitió que por sus pecados Israel fuera al exilio, ya pagó el doble por sus culpas (40,2) y Yavé nunca le extendió una carta de divorcio (50,1). La salvación es inminente y hay que creer que Yavé la realizará (51,4-8). Dios promete abundancia para quienes respondan al llamado (55,1-2), y su palabra no es vana (55,10-11).

El tono polémico de este texto es muy evidente. Significa que el proyecto de retornar a Jerusalén bajo la protección del imperio persa no era el proyecto preferido de todos los que recibieron el mensaje del profeta. Podemos imaginar que detrás del lenguaje exaltado de nuestro texto están intensos conciliábulos en el seno del pueblo judaíta que residía en Babilonia. El profeta, tanto la persona como el texto, está acumulando fuerzas mediante todos sus recursos retóricos con los cuales busca aumentar el grupo de quienes apoyan el proyecto de retorno bajo auspicios persas. Es un texto que revela un movimiento político en vías de constitución. Aún Ciro no ha decretado el retorno, pero si el proyecto logra juntar fuerzas suficientes en la comunidad ese decreto puede hacerse realidad, como efectivamente sucedió más tarde.

Para entender un proyecto político hay que conocer los proyectos alternativos que rechaza. Aquí tenemos dos alternativas conocidas: La de aquellos exilados que estaban conformes con su situación en Babilonia y no tenían por qué dejarlo para las incertidumbres de emigrar varias semanas por caminos difíciles sin saber lo que encontrarían en Jerusalén. Y la de los campesinos judaítas que ocupaban las tierras de Palestina, quienes no tenían por qué recibir de buen agrado el proyecto de esta élite urbana que retornaría para imponer su proyecto de Israel bajo la protección de los persas. Nuestro texto de Isaías 40-55 entra en este juego de fuerzas en apoyo decidido al proyecto que a la postre resultó ser el que se impuso.

## 1.2. El caso de Ageo

El texto de Ageo tiene una sola exhortación: La reconstrucción del templo debe hacerse sin demora. Todos los males que sufre la colonia que se está constituyendo en Judá, las cosechas raquíticas y los jornales que no cubren las necesidades básicas se deben a la negligencia en la tarea de construir el templo donde se harán los sacrificios (Ag 1,1-11)<sup>2</sup>.

En el libro de Esdras descubrimos que hubo gente que quiso participar en la construcción de ese templo y que fueron excluidos por quienes llevaban la conducción del proyecto de provincia persa (4,1-5). Aparentemente, se trata de los campesinos residentes que nunca conocieron el exilio babilónico, aquellos que ni siquiera se mencionan en las polémicas del Déutero-Isaías. Quienes llevan el proyecto de la *Golá* (los retornados) los descalifican acusándoles de no ser gente pura sino de haberse contaminado con las gentes que fueron traídas a Israel en tiempos de Asarhad-dón, rey de Asiria (Esd 4,2). Las discusiones teológicas generadas por este conflicto se dejan ver por un lado en las exhortaciones de Ageo y, por el otro, en algunos dichos que se recogieron en el libro de Isaías. Dice Is 56,6-7, “en cuanto a los ex-

<sup>2</sup> Tenemos ahora un comentario sobre Ageo escrito con una perspectiva latinoamericana: Milton Schwantes, *Hageo* “Comentario Bíblico Ecueménico” (Buenos Aires, La Aurora, 1987). Schwantes propone una lectura mucho más favorable al profeta que la nuestra; según él, Ageo defendería una perspectiva del pueblo contra la dominación persa y aquellos sectores judaítas que la respaldaban. Esta interpretación es importante y merece discusión, aunque en este contexto no sea posible hacerla.

tranjeros adheridos a Yavé para su ministerio, para amar el nombre de Yavé, y para ser sus siervos, a todo aquel que guarda el sábado sin profanarle y a los que se mantienen firmes en mi alianza, yo les traeré a mi monte santo y les alegraré en mi Casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos”.

Es evidente el conflicto de proyectos de poder que se refleja en estos textos donde se rechaza la participación de “extranjeros” (Esd 4,1-5) y donde se defiende esa participación (Is 56,6-7). Las cosas llegan al grado de que un sector del pueblo se opuso abiertamente a la construcción de un templo, y ese sector encontró una voz profética en uno de la escuela de Isaías cuyo dicho se recoge en Is. 66,1-2: “Así dice Yahveh: Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies, pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar de reposo, si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello?”

En este juego de textos que reflejan el debate político que se dio entre 538 y 520 a.C. vemos el aspecto político de la producción de textos que un día llegaron a formar parte de nuestra Biblia hebrea. Aquí tenemos la ventaja de poseer textos que provienen de dos grupos políticamente encontrados, ambos representados por profetas de Yavé.

### 1.3. El caso del Apocalipsis de Juan

Este apocalipsis, escrito desde el exilio, es un libro inflamatorio de polémica antirromana. Los capítulos 17 y 18 del libro celebran la destrucción de “Babilonia”, “la madre de las ramerías” (17,5), ciudad que se asienta sobre siete colinas (17,9). La alusión a Roma es inconfundible. Roma bebe el vino de las prostituciones de todas las naciones (18,3). Se embriaga con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires (17,6). Pero su problema de fondo es su comercio lujoso con todas las naciones, de manera que serán los mercaderes quienes llorarán desde lejos al mirar el humo que sube del fuego en la ciudad (18,9ss). Su lamento será porque ya nadie comprará sus mercancías, sus cargamentos de todo tipo de cosas preciosas (18,11-17). Los marineros desde sus barcos se admirarán de la destrucción (18,17-18).

Del conjunto de este asombroso libro concluimos que el problema con Roma era doble: Por un lado, desde Roma se orquestaba la persecución de los santos, cuya sangre clama a Dios por venganza (6,9-11). Es un tanto sorprendente porque no sabemos que en el primer siglo se hayan dado aún persecuciones sistemáticas contra los cristianos. Pero es probable que Juan piense en la persecución de cristianos en Roma por la acusación de haber incendiado la ciudad cuando subió en llamas en el año 64 d.C. La opinión aún del historiador pagano Tácito es que esta acusación fue falsa y que Nerón aprovechó la presencia de esta secta aún bastante desconocida para servirle como chivo expiatorio. Si Juan combina esta notoria acción en la capital con alguna persecución local en Éfeso podría suponer que existía una persecución orquestada desde Roma. Pero, por el otro lado, la acusación que hace Juan contra Roma no es simplemente que persigue a los santos sino que sus prácticas comerciales atentan contra la vida de la población. La expresión más dramática de este crimen económico es la imposición del sello en la mano derecha y en la frente sin la cual no es posible comprar ni vender nada (13,16-17). Aunque no podemos saber a qué se refiere, por lo menos es evidente que Roma impone un monopolio al comer-

cio que deja a mucha gente que no participa en su juego económico excluida sin posibilidades de comprar alimentos. Se trata de un feroz ataque al sistema comercial del que vivía Roma, sorprendente viniendo de un escritor de una pequeña comunidad religiosa nueva como eran los cristianos en el siglo primero.

Es importante recordar que no todos los cristianos vivieron el imperio de una manera tan negativa como Juan. Lucas y Mateo entre los evangelistas hacen lo imposible por culpar a las autoridades judías por la muerte de Jesús y mostrar a Pilato como menos responsable que ellos. Clemente de Roma, un contemporáneo de Juan a fines del siglo primero, se muestra en su carta a los cristianos de Corinto muy preocupado con mantener el orden y no dar señales de rebeldía. Asimismo en sus apolo-gías a los emperadores antoninos unos sesenta años más tarde tanto Justino como Melitón alegan que los cristianos son buenos ciudadanos y aseguran que las persecuciones son ocasión para ilícito enriquecimiento de los delatores a expensas de personas que ningún mal causan a Roma<sup>3</sup>.

Es, pues, evidente que el Apocalipsis de Juan es el producto de una confrontación con las autoridades de la provincia de Asia que se entiende como una expresión local de una política que expresa una postura demoníaca que lucha contra el señorío de Dios sobre su creación. Juan el visionario confía que pronto Dios intervendrá para poner fin al Imperio y retomar su legítimo dominio.

## 2. Aspectos políticos de la interpretación de textos bíblicos en la misma Biblia

### 2.1. Esdras lee a Moisés

En el año siete de Artajerjes Esdras fue a Jerusalén a la cabeza de un numeroso contingente de judíos de la dispersión que retornaban a la tierra de sus antepasados.<sup>4</sup> El encargo que traía el escriba Esdras de parte del rey era hacer valer en Jerusalén y su entorno “la ley de tu Dios” (Esd 7,25), que para esta fecha era probablemente el Pentateuco en una forma muy parecida a lo que nosotros conocemos. Después de salir en el primer mes del año llegaron el mes quinto a su destino. Es probable que se deba situar la lectura de “la Ley de Moisés” en el mes séptimo (Ne 8,1-2) en este año séptimo de Artajerjes. Es posible que la expresión misteriosa de Esd 9,1 (“Concluidas estas cosas”) se refiera a esta lectura de los ocho primeros días del mes séptimo.

Sea como fuere, en el período entre la llegada de Esdras en el mes quinto y la asamblea de los jefes en el mes noveno (Esd 10,9) Esdras fue informado de un hecho que los jefes consideraban grave, el matrimonio de algunos del “pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas” que no se habían separado de “las gentes del país” sino que tomaron de sus hijas para esposas para sus hijos israelitas (Esd 9,1-2). La

<sup>3</sup> Esta problemática de las actitudes cristianas ante el imperio se discute en Jorge Pixley, “Las persecuciones: El conflicto de algunos cristianos con el Imperio”, en *RIBLA* 7 (1990) 76-88. Aquí se tratan con amplitud las diferentes posturas que sostenían distintos cristianos.

<sup>4</sup> Probablemente se trata del año 458, séptimo año de Artajerjes I. Algunos piensan que sería 498, séptimo año de Artajerjes II.



lista de estas gentes es muy amplia, “cananeos, hititas, perizitas, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos”.

La medida que tomó Esdras, por recomendación de Secanías, un laico, para hacer valer la ley fue exigir a los jefes que en los setenta días que faltaban del año impusieran a todos el decreto de despedir a sus mujeres que no fueran judaítas y así dejar de “contaminar la tierra con la inmundicia de las gentes del país” (9,11). Para el día primero del primer mes del año se había terminado de implantar la norma indicada (10,17).

Aquí hay muchas cosas que no se pueden saber, pero es evidente que se quiere mantener “puro” un proyecto de un sector únicamente de la población excluyendo de ese sector, que tiene el aval del imperio, a las otras personas. La lista de los culpables (10,18-44) llega a un total de solamente 111 padres que casaron sus hijos con las hijas de las gentes del país, un número bajo si se piensa que la comunidad de la *Golá* llegaba a unos 30.000. Por el otro lado, incluye a 27 sacerdotes, levitas y funcionarios del templo, personas claves para el proyecto de la Gola (la deportación que retornó). Es posible que la lista sea solamente representativa y que el número efectivo fuera mucho mayor. En todo caso, son padres entre los retornados de ahora y del retorno con Sesbassar en 538 quienes son los culpables. Es cuestión de defender el proyecto de la Gola.

La base de la acción es la ley de Moisés, cuya implementación era la responsabilidad de Esdras y cuya lectura se hizo públicamente en las fiestas del séptimo mes, si fue ese mismo año, según parece natural. Pero los libros de Moisés son ambiguos en este asunto. El patriarca José se casó con una egipcia (Gn 41,50) y Moisés mismo se casó con una cusita (Nm. 12,1) sin que el narrador condene estos matrimonios. Es cierto que se afirma que las acciones de las naciones han contaminado el país y por eso el país las vomita de sus entrañas (Lv. 13,24-30). Y también es cierto que en Dt. 7,1-6 se prohíbe el matrimonio con las hijas de “los hititas, guirgasitas, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos”, pero también Deuteronomio es explícito en permitir la presencia en la asamblea de los edomitas y de los egipcios, de los cuales los últimos se incluyen en la lista de los proscritos en Esd 9,2ss.

En conclusión, el proyecto de la *Golá* que dirigió Esdras se apoyó en una lectura de los libros de Moisés que leía esos libros en función de ese proyecto. Aunque no se acusa a los excluidos de descender de las gentes que trajo Esarhaddón, como los que excluyó unos ochenta años antes Zorobabel (Esd 4,1-5), es probable que una consecuencia de la depuración que hizo Esdras fue excluir a quienes no podían demostrar su ascendencia pura israelita (como creían hacerlo quienes inmigraban desde Babilonia). En todo caso, es válido suponer que la posición de los sucesores de Isaías representaba a (algunos de) los excluidos por las medidas de Esdras (véase la inclusión de extranjeros en la asamblea, según Is 56,6-7). La lectura que Esdras y la *Golá* hicieron de Moisés se hizo, pues, desde una perspectiva política. Esto no la invalida, pues toda lectura tiene este aspecto, pero nos permite entenderla mejor si mantenemos una conciencia del proyecto dentro del cual estaba inserto.

## 2.2. La lectura que hace Jesús de Isaías

Un caso interesante de interpretación bíblica dentro de la Biblia se presenta en los tres evangelios sinópticos a propósito de la acción revoltosa de Jesús en el

templo en ocasión de la fiesta de los ázimos (Mc 11,15-17//Mt 21,12-13//Lc 19,45-46). La interpretación de lo que recién hizo la ofrece Jesús mismo con citas de Is 56,7 y de Jr 7,11. El paralelo a este incidente en el cuarto evangelio pone en boca de Jesús una afirmación que no es cita profética, “No hagáis de la casa de mi Padre una plaza de mercado” (Jn 2,16), y luego el redactor cita Sal 69,10, “El celo de tu casa me consumió”.

Al analizar la perícopa conviene separar el hecho del ataque a los mercaderes de su interpretación<sup>5</sup>. Se debe interpretar su acción violenta contra los que facilitaban los sacrificios de los peregrinos vendiendo animales y cambiando monedas como una acción profética simbólica en la tradición de la desnudez de Isaías (Is 20), la jarra rota de Jeremías (Jr 19) y la destrucción de la maqueta de la ciudad por Ezequiel (Ez 4-5). Se entendió por los evangelistas como un anuncio dramatizado de la destrucción del templo, y no es imposible que así lo entendiera Jesús mismo.

¿Por qué realiza Jesús esta peligrosa acción simbólica, que hubiera llevado a su inmediata prisión si no hubiera sido por el gentío que la apoyaba? Jesús venía de la provincia en peregrinación. El templo era un edificio suntuoso que anunciaba la grandeza de los herodianos que la habían construido y que la mantenían, con el visto bueno de las autoridades romanas. Josefo describe en *Antigüedades* XV.15 cómo Herodes emprendió esta magna obra. En su discurso cuando anunció el proyecto dijo, según Josefo: “Ya que, por la voluntad de Dios, yo ahora gobierno y existe un largo período de paz y —lo más importante— los romanos que son, por así decirlo, los señores del mundo, son mis amigos leales trataré de remediar este defecto (la pequeñez del segundo templo) causado por necesidad, y con este acto de piedad devolverle a Dios (*apodoûnai tô theô*) el don de este reino”. Contrató diez mil obreros para la obra, puso cimientos nuevos más amplios, y lo adornó regiamente con el trabajo de miles de artesanos. Construyó un túnel para su uso personal desde la fortaleza Antonia hasta el interior del atrio e hizo una torre sobre su salida dentro del atrio. En fin, como solían ser los templos de los dioses cívicos de las ciudades helenistas, era una demostración masiva en piedra y madera preciosa del apoyo divino al gobierno herodiano.

Podemos entender con facilidad que un artesano galileo piadoso que venía en peregrinación como lo hacía Jesús sintiera ajeno todo ese aparato. La expresión visible y más vulnerable de esta opulencia era el alboroto del comercio que colmaba el atrio que era el único lugar donde los fieles podían entrar, ya que el templo mismo estaba reservado para los sacerdotes en sus funciones oficiales. Expresó su repudio a este espectacular aparato religioso con su gesto de alborotar el comercio que se realizaba dentro del atrio.

Veamos ahora la cita de Isaías: “¿No está escrito que mi casa será llamada casa de oración (para todas las naciones)?”<sup>6</sup>. Ya Salomón en su gran oración de inauguración del templo (1 Re 8) interpreta el templo como un lugar de oración, un lugar donde Dios estará presente para las plegarias de su pueblo. Después de su oración sa-

<sup>5</sup> El gran biblista contemporáneo Hans Dieter Betz hace un excelente análisis, con mucho conocimiento del contexto histórico de la época helenista, en “Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Approach”, en *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 455-472. Estoy de acuerdo en lo fundamental con él y dependo de su análisis.

<sup>6</sup> Las palabras dentro del paréntesis aparecen en Isaías 56,7 y se citan en Mc 11,17, pero no en Mt 21,13 ni en Lc 46.

crificó veintidós mil toros y ciento veinte mil ovejas (1 Re 8,62). Nada indica que Jesús condenara la práctica de ofrecer sacrificios, consagrada en la ley de Moisés. El texto de Isaías subraya la apertura para los extranjeros, pero nada indica que la acción de Jesús buscara abrir camino a los extranjeros, así que damos la razón a Mateo y a Lucas por eliminar la frase correspondiente a eso de la cita de Isaías. Jesús busca restaurar la primacía de la oración en el templo, primacía que se perdía por la ostentación de los herodianos que eran los “dueños” del templo y por el alboroto de los negocios que no estaban en los alrededores sino dentro del atrio mismo del templo.

Si esta lectura del acto de expulsión de mercaderes es correcta, la acción de Jesús fue una acción política antiherodiana, lo más que podía hacer un pobre profeta galileo para cuestionar el despliegue grosero de soberbia herodiana en el centro de la fe nacional judía. Aún si dejamos fuera de consideración lo antiherodiano de la acción, la cita de Isaías, sea de Jesús o añadida por los evangelistas, es una acción política contra los sacerdotes que controlaban ese espacio sagrado. Así lo entendió Marcos, quien añade: “Lo oyeron los sumos sacerdotes y los escribas y buscaron eliminarle, pero temían pues todo el pueblo estaba maravillado de su enseñanza” (Mc 11,18). De hecho, la realización exitosa de esta acción no se puede explicar sin la presencia de un pueblo que compartía el disgusto del profeta por todo lo que pasaba en el atrio del templo. Si no, la policía lo hubiera sacado en el acto. Jesús insertó pues (o los evangelistas insertaron) a Isaías dentro de su proyecto de construir un poder popular en contraposición con el poder de los sacerdotes y los herodianos.

### 2.3. Lucas lee Isaías 53

En el capítulo 8 del libro sobre los Hechos de los Apóstoles cuenta Lucas cómo la expulsión de los helenistas creyentes de Jerusalén llevó a la difusión por Samaria y otros lugares alejados del camino que enseñó Jesús en Galilea. Ya antes había narrado cómo Esteban, uno de estos helenistas creyentes, fue acusado por algunos hombres de “hablar palabras blasfemas contra Moisés y Dios” (Hch 6,11) y cómo ante el sanedrín fue formalmente acusado de “proferir palabras contra este lugar santo y la Ley” (Hch 6,13). En su discurso de defensa Esteban acusó al pueblo de Israel de rebelarse obstinada y continuamente contra Dios (Hch 7), concluyendo: “Vuestros padres y vosotros siempre resistís al Espíritu Santo. ¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres?” (Hch 7,51-52). Así se desarrolló un choque directo entre “los judíos” y quienes seguían el camino de Jesús que pronto dejaron de considerarse judíos y eran llamados cristianos (Hch 11,26). Es decir, la difusión del camino es presentada por Lucas en el contexto de una hostilidad abierta entre la nación y la religión judías y la incipiente religión cristiana.

En este contexto se narra cómo Felipe interpretó para un creyente judío de la corte de la reina Candace de Etiopía una porción del libro de Isaías (Hch 8,26-40). Yendo por el camino de Gaza el etíope venía leyendo Isaías 53,7-8: “Como cordero fue llevado al matadero y como oveja ante sus trasquiladores mantuvo silencio...”. El texto es uno de los que en tiempos modernos se conocen como los Cánticos del Siervo de Yavé; es el último de los cuatro cánticos de Yavé insertos en Isaías<sup>7</sup>. Co-

<sup>7</sup> Para su interpretación véase José Severino Croatto, *La palabra profética y su relectura hermenéutica*, y Jorge Pixley, “Jesús y el siervo de Yavé en el Antiguo Testamento”, en *Biblia y liberación de los pobres* (México: Centro Antonio de Montesinos, 1986) p.177-197.

rriendo al lado de su carruaje, Felipe oyó su lectura y le preguntó, “¿Entiendes lo que lees?” (8,30). La pregunta con que responde el eunuco es la misma que ha ocupado a los intérpretes modernamente: “¿De quién habla el profeta? ¿De sí o de otro?” (8,34). Felipe respondió señalando a Jesús como el que fue profetizado por Isaías, con el resultado que el etíope pidió y recibió el bautismo cristiano.

La opinión de Severino Croatto, como también de quien escribe y de muchos exégetas de hoy, es que la referencia del siervo de los cánticos no es otra que la del siervo en el resto de los textos del Segundo Isaías, el pueblo de Israel. En el contexto del profeta del exilio babilónico el llamado profético era a asumir la misión de reunir a los dispersos y retornarlos a Judá. Se había dado testimonio, mediante el sufrimiento y la sobrevivencia, al Dios creador que era capaz de redimir a su pueblo y así el llamamiento a retornar iba con el respaldo moral del pueblo que con su vida en el exilio había dado testimonio. Del contexto del Segundo Isaías hemos ya tratado más arriba en 1.1.

Pero el aspecto político de la lectura de Lucas extrae otro sentido del texto. Lucas y Felipe lo leen en medio de la lucha de una nueva religión por abrirse espacio frente a la hostilidad de los judíos. Y uno de los campos de batalla en esta lucha por ganar adeptos y así establecer un espacio de sobrevivencia para el camino de Jesús, ahora convertido en una nueva religión, es la interpretación de las Escrituras hebreas. Es en este contexto de lucha política donde podemos entender la interpretación del Siervo como el Mesías que había de venir y cuyo advenimiento se dio en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Para los nuevos cristianos esta lectura se imponía: el texto les hablaba de su fundador, y la pasión de Jesús se entendió a la luz del texto de Isaías como el enviado de Dios quien por su misión fue ejecutado para luego ser confirmado por Dios mediante su resurrección<sup>8</sup>. Para la comunidad judía, que sentía esta lectura como una agresión contra ellos, pues sus líderes eran los asesinos del Siervo de Yavé en ella, por supuesto que el Siervo seguía leyéndose como el pueblo de Israel. Es un ejemplo clásico del conflicto de interpretaciones que se da con frecuencia cuando comunidades diferentes con distintos intereses leen los mismos textos.

### **3. Algunos aspectos políticos de la lectura cristiana de la Biblia**

Es evidente desde cualquier lectura por superficial que sea que los cristianos han interpretado la Biblia desde sus posiciones de poder para legitimarlas y desde sus esfuerzos por constituir el poder desde lugares alternativos. Sin profundizar, recordaremos algunos de los casos más notables de este fenómeno para reforzar la tesis que ya se comprobó en la sección 2, sobre la lectura política de los textos bíblicos.

---

<sup>8</sup> Esta manera que tienen los textos de producir, en nuevas lecturas desde nuevos contextos, sentidos que antes no se percibían en ellos se discute por José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica* (Buenos Aires, Lumen, 1994).

### 3.1. La sucesión de Pedro, vicario de Cristo

Mateo, en su versión de la célebre “confesión de Pedro” (Mt 16,13-20) modifica mucho a su fuente Marcos para subrayar el papel de Pedro como el primero entre los apóstoles. En Marcos 8,27-37 la confesión de que Jesús es el Cristo es aceptada solamente con importantes limitaciones por Jesús, limitaciones que se concretan en la necesidad de padecer la crucifixión, él y sus seguidores. Pero Mateo, al contrario, entiende que la confesión de Pedro es una revelación especial del Cielo: “Bendito tú, Simón hijo de Jonás, pues carne y sangre no te lo revelaron sino mi Padre que está en los cielos” (16,17). Sobre esta roca, Pedro, y su declaración de fe, el Maestro edificará su iglesia contra la cual el Hades será impotente. Es evidente que para el movimiento cristiano representado por Mateo Pedro era el líder fundador<sup>9</sup>.

Es archisabido que esta modesta afirmación de la autoridad de Pedro llegó a ser leída como una autorización en el siglo XV para que el obispo de Roma, “sucesor de Pedro”, donara el África a los reyes de Portugal (Eugenio IV en 1436 y 1443) y las islas y tierra firme del Mar Océano a los reyes de España (Alejandro VI en 1493). Dice Alejandro en su bula *Inter Caeteris* de mayo de 1493, entre otras cosas: “...de cierta ciencia y de plenitud de poderío apostólico [toméis cargo de] todas las islas y tierras-firmes halladas y que se hallaren descubiertas ... por la autoridad del Omnipotente Dios, à Nos en S. Pedro concedida, y del Vicariato de Jesucristo, que ejercemos en las tierras, con todos los Señoríos dellas, ... por el tenor de las presentes las damos, concedemos y asignamos perpetuamente á vos y á los Reyes de Castilla y de León, vuestros herederos y sucesores: y hacemos, constituimos y deputamos á vos y á los dichos vuestros herederos y sucesores, Señores dellas, con libre lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción...”<sup>10</sup>.

No es evidente que hubiera obispos en Roma para el 64 cuando se supone el martirio de Pedro en esa ciudad<sup>11</sup>. Pero ya para el siglo XV (de hecho, mucho antes) se había construido toda una teoría jurídica sobre la sucesión desde Pedro de los obispos de Roma, quienes, en virtud de la declaración citada de Mateo, tenían el poder de otorgar en nombre de Jesucristo resucitado, a quien Dios Padre entregó todo poder (Mt 28,18), todo dominio que no estuviera ya en posesión de un príncipe cristiano. Sobre esta teoría jurídica preparó el jurista español Juan López de Palacios Rubios el famoso “requerimiento” con el cual emprendió Pedrarias Dávila la conquista de Tierra Firme en 1514<sup>12</sup>.

Es decir, leído desde un papado con pretensiones de dominio secular, las palabras de Jesús a Pedro se convirtieron en una concesión de autoridad plenipotencia-

<sup>9</sup> Este tema ha sido expuesto por Paulo Nogueira, “Pedro, la piedra, y la autoridad fundante en el cristianismo primitivo”, en *RIBLA* 27 (1997) 66-74. Nogueira entiende, correctamente en mi opinión, que así como Pablo fue fundador para la comunidad que produjo las Cartas Pastorales y el Discípulo Amado para el cristianismo juanino, Pedro lo era para el cristianismo mateano. No tenía, por supuesto, pretensiones de poder secular sobre reyes e imperios, como sucedió con la iglesia de Roma siglos después.

<sup>10</sup> Citado por Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (San Juan, Editorial Cemí, 1990) pág. 49.

<sup>11</sup> Ver Pablo Richard, “Los orígenes de cristianismo en Roma”, en *RIBLA* 29.

<sup>12</sup> Palacios Rubios escribió en 1512 una obra “De las islas del mar Océano” en la que elabora la tradición jurídica de la autoridad del Papa para otorgar a los reyes católicos tierras sometidas a reyes que no fueren cristianos. Ver Rivera Pagán, *op. cit.*, pág. 58.

ria en todo el orbe. Esta tradición interpretativa permitió a los obispos de Roma en el siglo XV conceder a los reyes de Portugal y de España vastas extensiones de tierras habitadas y ya sometidas a reyes africanos e indígenas. Así se legitimó el dominio imperial de estas potencias.

### 3.2. Münzer lee Daniel para llamar a la insurrección

La Biblia no solamente fue leída para legitimar el poder ejercido por los grandes. Es conocido el ejemplo de los africanos esclavizados que se cristianizaron en Norteamérica y cuya fe nos ha legado muchas canciones que celebran la liberación de la esclavitud egipcia. Menos conocido es un movimiento insurreccional en la Alemania del siglo XVI animado por pastores, entre quienes el más conocido es Thomas Münzer. Münzer fue anabautista, un líder de aquellos grupos que acusaban a Lutero de no llevar la reforma a sus últimas consecuencias en la recuperación del cristianismo puro de los orígenes. Münzer fue el primero en introducir (en 1523) la misa completa en alemán en su parroquia en Allstedt de Turingia donde fue pastor por año y medio en 1523-24. Posteriormente, Lutero aceptó esta reforma y la hizo suya. También Münzer predicó el bautismo de creyentes, encontrando el bautismo de hijos tiernos de creyentes incompatible con la salvación por la fe que Lutero había descubierto en las enseñanzas del Nuevo Testamento.

En 1524 el pastor Münzer fue invitado a predicarles al conde y al duque de Mansfeld, y escogió como texto Daniel 2 (el sueño de Nabucodonosor). En su interpretación, el quinto imperio mundial, representado por los pies hechos de mezcla de hierro con barro en la estatua que vio el rey en su sueño, era el Sacro Imperio Alemán de su propia época. Dice el profeta alemán: “Porque la piedra, desgajada de la montaña sin que ninguna mano la tocase, ha crecido, y los pobres legos y campesinos la contemplan con mucha más atención que vosotros... Sí, la piedra es grande; largo tiempo estuvo temiendo esto el mundo necio. Mas si pudo sorprender a éste cuando todavía era pequeña, ¿qué habremos de hacer ahora, que se ha vuelto tan grande y poderosa y que con tan incontenible fuerza ha rodado hasta la gran estatua, haciendo añicos aun a las viejas vasijas?”<sup>13</sup>.

Münzer procuraba con sus sermones y con su trabajo clandestino de organización popular inspirar un movimiento de campesinos y mineros que se alzarían para destruir como esa roca un imperio supuestamente cristiano que en la realidad era idólatra. Dijo en la conclusión del citado sermón a los príncipes de Mansfeld: “Mas para que tal cosa se cumpla por fin de recta manera y convenientemente, es preciso que la lleven a cabo nuestros queridos padres, los príncipes, que profesan con nosotros la fe de Cristo. *Mas si no obran así, les será arrebatada la espada de sus manos —Daniel, cap. 7—, puesto que profesan su fe de palabra, mientras que la niegan por sus hechos (Tito 1)...* yo ruego por ellos junto con el bienaventurado Daniel siempre que no actúen en contra de la Revelación divina, *mas si hacen la contra, estrangúleselos sin compasión alguna, de la misma manera que Ezequías, Josías, Ciro, Daniel y Elías —según 1 Reyes 13— destruyeron a los sacerdotes de*

<sup>13</sup> Citado de Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, trad. Jorge Deike Robles (Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968; original alemán de 1962) p.38-39. Este libro es la base de toda esta sección sobre Münzer.

*Baal*. De otro modo no podrá la Iglesia cristiana volver a sus orígenes (énfasis nuestro, JP)”<sup>14</sup>.

Münzer no estaba usando en vano la palabra en el púlpito. Eran tiempos de profundo malestar entre el campesinado europeo, el tiempo de la llamada Guerra de los Campesinos (1524-1526). A fines de 1524 Münzer había tenido que huir, primero a Nuremberg y luego a Zúrich donde encontró un ambiente favorable entre los anabautistas de Suiza. En medio de la confrontación entre campesinos y nobles en mayo de 1525, Münzer escribió una epístola de parte de mineros y campesinos donde decía, entre otras cosas: “Si consientes [e.d., el conde de Mansfeld], según Daniel 7, en reconocer que Dios ha otorgado el poder a la comunidad y en presentarte ante nosotros y abjurar de tu fe, estaremos dispuestos a admitirlo y te miraremos como a un hermano más entre nosotros; de otro modo, nada nos ha de importar tu vana e insípida presunción, y te combatiremos como a enemigo hereditario de la fe cristiana”<sup>15</sup>.

El pastor estuvo presente en la “batalla” de Frankenhausen días después en la que murieron bajo los cañones de los príncipes cinco mil campesinos y mineros mientras sus fuerzas perdían tres o cuatro soldados. Capturado, fue llevado a Mühlhausen donde había sido pastor y allí fue decapitado públicamente y su cabeza exhibida en la punta de un palo. Es evidente por las cifras de víctimas que fue una masacre y no una batalla. A pesar del lenguaje exaltado del pastor, es también evidente que la multitud cristiana no se congregó para pelear sino para negociar como cristianos reformados con príncipes que decían compartir su fe en Cristo. Lutero, de quien Münzer se había mofado tildándole de Hermano Buenavida, reconoció años más tarde que Mühlhausen se había convertido en centro de peregrinaje y que la plebe casi santificó a Münzer.

Por los tiempos agitados en que vivió, este predicador y profeta hizo más el papel de activista que de intérprete de las Escrituras. Pero aún sus adversarios, como Lutero en primer lugar, reconocieron que era un hombre de fe. Si accedió a unirse a un movimiento insurreccional fue porque lo vio anticipado en las acciones del profeta Elías y anunciado en las profecías de Daniel. No es, pues, incorrecto incluirlo en este pequeño recuento de intérpretes de la Biblia. Desde su posición en la Guerra Campesina leyó el libro de Daniel, el Apocalipsis de Juan y los otros libros de la Biblia como un llamado al pueblo de Dios a alzarse en contra de los tiranos que decían ser cristianos pero eran delatados por sus acciones como idólatras.

## 4. Leer la Biblia políticamente hoy

### 4.1. El texto bíblico como lugar de encuentro con la Palabra del Dios vivo

Los textos de la Biblia son un lugar privilegiado para recibir la Palabra de Dios, según casi todas las teologías cristianas. Esto no debe entenderse como si la Palabra de Dios estuviera allí en los mismos signos de las páginas de la Biblia. Si Dios es un Dios vivo, su palabra no puede estar congelada en signos que no cam-

<sup>14</sup> Bloch, *op. cit.*, p.39-40.

<sup>15</sup> Bloch, *op. cit.*, p.88.

bian. Un Dios viviente podrá dirigir su Palabra de forma novedosa en las situaciones nuevas que vive su pueblo. La Palabra de un Dios viviente tiene que estar dirigida siempre a un sujeto viviente. En América Latina hemos descubierto en la práctica pastoral que el sujeto privilegiado es una comunidad que busca a Dios, una comunidad creyente.

El lugar apropiado para leer la Biblia como encuentro con Dios es, pues, la comunidad de fe. La Palabra de Dios acontece cuando la comunidad lee la Biblia. Significa que en la lectura sucede algo nuevo, el encuentro con Dios. Es evidente que tal encuentro rebasa al texto y rebasa el acto de lectura del texto, pero el acto de leer es una mediación en la cual Dios se hace presente a su pueblo creyente. Dios también puede hacerse presente en la lectura individual del estudioso, pero nuestra experiencia pastoral en América Latina indica que la lectura individual es potenciada cuando el o la intérprete viene al texto desde la realidad de su participación en la vida comunitaria.

#### **4.2. Leer desde el “proyecto de Dios”**

Los cristianos confesamos a Dios como creador. Esto no es una confesión acerca de una realidad terminada, pues nuestra experiencia es que Dios es creador en el presente. Y, para los/las humanos/as esta actividad divina creativa se da privilegiadamente en la creación de una nueva sociedad, es decir, en los procesos históricos. Buena parte de la lectura de una comunidad creyente va encaminada a confrontar su vivencia social con el texto en la búsqueda de conocer cuál es el proyecto de Dios en nuestra realidad social. Si Dios es creador, y si el contexto de la actividad creativa respecto a los/las humanos/as es la historia, sus proyectos tienen que tener fuertes aspectos políticos. Y las comunidades de creyentes tenemos que hacer el propósito de descubrir el proyecto de Dios para nuestra sociedad concreta y poner nuestras energías en dirección a su realización.

En este fin del siglo XX y desde América Latina lo más evidente, mirado desde la región total, es el abismo profundo entre unos pocos ricos y una masa creciente de pobres. Y la tendencia de un mercado global que domina nuestras sociedades es a acrecentar la riqueza de los pocos mientras expulsa cada vez mayores números de personas para los cuales el mercado y quienes lo controlan no sienten ninguna responsabilidad. Siendo así el contexto global, los proyectos creadores de Dios tienen que partir de la opción por los pobres, que lógicamente tomará formas distintas según el país y según el momento. Sin embargo, la opción por los pobres parece ser una constante que guiará a las comunidades de creyentes al situarse para su encuentro con Dios y con la Palabra de Dios.

Ya los proyectos creativos específicos en una ciudad determinada de un país dado en una década particular serán objeto de discernimiento de parte de las comunidades. En el acto de leer el texto bíblico la comunidad buscará el discernimiento de su situación particular. Parte importante de esta búsqueda será una conciencia de la realidad social en la cual le toca vivir su vida y también de los proyectos de Dios que se reflejan en los textos.



### 4.3. Respetar la alteridad del texto

En América Latina vivimos en sociedades formalmente cristianas. En tales sociedades la Biblia tiene un peso social, aún para los ateos o para los que no practican los ritos de ninguna confesión cristiana. La Biblia es una fuerza social. Al leerla tenemos que estar siempre conscientes de que, en estas sociedades, la interpretación bíblica tiene consecuencias y que, por lo tanto, no puede hacerse a la ligera.

Como creyentes, tendremos utopías y proyectos que nos son muy preciados. La tentación, dado el peso social de la Biblia, será hacer de la lectura un ejercicio meramente político, un esfuerzo por “traer agua a nuestro molino”. Por supuesto, en la medida en que nuestra comunidad está inserta en un proyecto que entiende ser el proyecto de Dios debe poder apreciar en su lectura de la Biblia una coherencia con ese proyecto. Y, por lo tanto, la Biblia servirá como refuerzo en la composición de su fuerza política. Pero es importante no olvidar que el texto surge en otra sociedad y en otra época que la nuestra. Los proyectos del pueblo de Israel o de Jesús y sus discípulos no pueden ser sin más nuestros proyectos. Una demanda de cualquier hermenéutica consciente de la dimensión política es reconocer la alteridad del texto bíblico. Las sociedades en las cuales se produjeron los textos bíblicos eran muy diferentes de las nuestras. Aunque había intercambio de bienes fabricados, estos mercados no tenían el carácter totalizante que tiene el Mercado Global de hoy. Aunque había en la antigüedad como hoy matrimonios y familias, el papel que jugaban en las vidas de las personas no era el mismo que las que juegan en las vidas de las personas hoy.

Si logramos reconocer el aspecto político en la producción de libros como Amós, digamos, o Lucas, estaremos mejor situados para leer estos textos como Palabra de Dios sin dejar que ello nos vuelva impositivos hacia quienes no comparten nuestros proyectos. Toda lectura bíblica tiene un aspecto político así como todo texto tiene un proyecto político que afectó su producción. Es una perogrullada decir que, aunque Dios no puede crear sino usando la mediación de proyectos históricos concretos, su accionar creativo rebasa cualquier proyecto y dejará atrás cualquiera de ellos. Esta relativización de nuestros proyectos políticos es importante en un mundo que evoluciona a un ritmo acelerado. El avance de la creación temprano o tarde nos dejará atrás a cualquier comunidad. Cuando entendamos nuestra Biblia como un grupo de libros insertos en este avance creador y nuestra lectura de ellos como parte también de ese avance, podremos valorar la importancia de la lectura bíblica así como el alcance limitado de ella. ¡Dios nos ayude en nuestra práctica pastoral a ejercer el discernimiento conveniente en la interpretación bíblica!

**Jorge Pixley**

*Apartado Postal 2555*

*Managua*

*Nicaragua*

# ASPECTOS DE LA CIUDADANÍA EN EL MOVIMIENTO DE JESÚS Y LAS PRIMERAS COMUNIDADES APOSTÓLICAS

## Resumen

*El amor de Dios en Jesús valorizó y dignificó a todas las personas, en especial aquellas que, por condición social o estigma moral, eran marginadas y separadas de la convivencia social y religiosa. Después de la resurrección el derramamiento del espíritu, con la infusión de sus dones en los cristianos, representó una señal de que Dios quiere la participación de todas las personas en el proceso de construcción de una iglesia y sociedad fraternas. La opción por la participación en la construcción de nuevos espacios de vida requiere de formación/información, conciencia crítica, una nueva mentalidad y apertura para renunciar y romper con viejos órdenes y valores.*

## Abstract

*The love of God, in Jesus Christ, valued and dignified all persons, especially those who, because of their social condition and moral stigma, were marginalized and withdrawn from the social and religious fellowship. After his resurrection, the pouring of the Holy Spirit, with its gifts to the Christians represented a sign that God wants the participation of all people in the process of construction of a fraternal Church and society. The option for the participation in the construction of new spaces of life requires formation/information, critical consciousness, a new mentality, and openness to relinquish and brake away from old orders and values.*

## Introducción

En el libro de Pedro Demo, “Ciudadanía tutelada y ciudadanía asistida”, leemos sobre nuestra temática:

“La ciudadanía es definida como competencia humana de hacerse sujeto para hacer historia propia y colectivamente organizada. Para el proceso de formación de esa competencia algunos componentes son cruciales, como la educación, la organización política, la identidad cultural, la información, la comunicación y, sobre todo, el proceso de emancipación. Éste se funda desde el principio en una capacidad crítica para intervenir de modo alternativo, con esta base, en la realidad. El desafío mayor de la ciudadanía está en la pobreza política, que está en la raíz de la ignoran-

cia acerca de la condición de masa del sector obrero. No ciudadano es, sobretodo, quien, por estar cohibido de una toma de conciencia crítica de la marginación que le es impuesta, no se da la oportunidad de conocer una historia alternativa y de organizarse políticamente para ello. Entiende la injusticia como destino. Produce la riqueza de otro sin participar de ella”<sup>1</sup>.

Demo llama nuestra atención sobre el hecho de que “la ciudadanía” por sí sola no representa, todavía, una solución efectiva para la construcción de una democracia libre y soberana. Es mucho más necesario que se perciba y se aprenda a distinguir los distintos ropajes dentro de los cuales la ciudadanía se presenta en la práctica, a fin de que se pueda optar por el modelo más efectivo y liberador. Sintéticamente, los siguientes tres ropajes son aquellos con los que, según el autor, se experimenta la ciudadanía:

a) Ciudadanía *tutelada*- Cultivada entre los círculos de derecha, es “aquella que se tiene como dádiva o concesión desde los sectores superiores. En la reproducción de la pobreza política de las mayorías, no se da suficiente crítica y competencia política para sacudir la tutela. La derecha apela hacia el clientelismo o paternalismo (...) El resultado más típico de la ciudadanía tutelada (...) es una reproducción indefinida de siempre la misma élite histórica”<sup>2</sup>. Esta ciudadanía es propia de una ideología liberal que propone un estado subsidiario y privatizado por las oligarquías, con políticas sociales residualistas sectoriales

b) Ciudadanía *asistida*- cultivada, según el autor, en ciertos círculos de izquierda, que presenta un grado un poco más elevado de conciencia política, caracterizándose por la reivindicación del derecho a la asistencia, derecho reconocido en cualquier democracia. “Entretanto, el preferir la asistencia a la emancipación, crea también una reproducción de la pobreza política, en la medida en que mantiene intacto el sistema productivo y pasa de largo de las relaciones de mercado; no se compromete con quien necesita de la igualdad de oportunidades. La inserción de la población en un sistema siempre falto de beneficios estatales es el principal obstáculo. Maquillan la marginación social. No se confrontan con ella”. Esta es la ciudadanía propia de una ideología neo-liberal, con un estado protector de políticas sociales sectorialistas asistenciales<sup>3</sup>.

c) Ciudadanía *emancipada*- Visualiza la construcción de una sociedad alternativa, con base de sustentación en la organización popular, en la aptitud laboral y en el principio de la igualación de oportunidades. Tiende a un estado legítimo organizado para la prestación de servicios públicos, debidamente controlado por la sociedad, que tenga como objetivo la plena conquista de los derechos humanos. Su preferencia es una política social de desarrollo humano sustentado<sup>4</sup>.

En la práctica, estos tres tipos diferentes de ciudadanía no pueden ser tan claramente separados como es posible hacerlo en una reflexión teórica. La ciudadanía emancipada como conquista real solo es perceptible en pocos sectores de la vida pública y, aun así, muchas veces se mezcla con cierta dosis de ciudadanía tuteladas o asistidas. Permanece, por esa razón, una realidad parcial, cuya plenitud representa

<sup>1</sup> P. Demo, *Ciudadanía tutelada e ciudadanía asistida*, p. 1-2.

<sup>2</sup> P. Demo, op.cit., pp. 6 y 38

<sup>3</sup> P. Demo, op. cit., pp. 6-7 y 38.

<sup>4</sup> P. Demo, op.cit., p.33ss.

un continuo desafío.

En la Biblia la cuestión de la ciudadanía es de suma importancia. La historia que presenta el Antiguo Testamento puede ser descrita como la historia de un pueblo que busca y lucha insistentemente por la ciudadanía, por derechos y espacios para una vida digna, fraterna y justa. El Nuevo Testamento nos narra la continuidad de esta historia y de esta lucha, y sobre todo su aplicación para el ámbito de todos los pueblos, o sea, del pueblo universal de Dios. En las páginas que siguen, procuraremos esbozar algunos de los reclamos de ciudadanía encontrados en el Nuevo Testamento, destacando los sinópticos y las cartas paulinas. Nuestra propuesta es triple: en primer lugar, entendemos que la manera de concebir a Dios, la fe y las responsabilidades cristianas puede determinar profundamente si el cristianismo se hace aliado o enemigo de la construcción de una ciudadanía democrática y participativa. Además, las iglesias, lejos de representar clausuras religiosas que nada tienen que ver con la ciudadanía, son en verdad sectores privilegiados, en el seno de cuyas comunidades el ejercicio de la ciudadanía o su alienación puede ser probado de una manera muy singular. Y por último, no hay en la Biblia una separación entre lo religioso y lo profano. Si su mensaje es favorable a la ciudadanía, lo será tanto con relación a la esfera de lo religioso como también con relación a las demás esferas de la vida, como la social, cultural, económica y/o política.

## 1. La gracia del amor de Dios como fundamento de una ciudadanía que no excluye a nadie

### 1.1. Jesús proclama un Dios amoroso con todas sus creaturas.

Jesús y el movimiento que él crea presentan una tendencia fuertemente contraria a mecanismos de selección y segregación existentes en los más diversos sectores de la sociedad de su tiempo. Esto implica que Jesús se hace abogado, defensor y animador de las personas o grupos marginados. Su movimiento es esencialmente inclusivo, lo que explica que abrace también y especialmente a los más miserables como sus hermanos más pequeños en Mt 25, 31-46 (vv.40.45), los “últimos” de las filas en busca de empleo en Mt 20, 1-15(vv.8.12.14) o los incultos y sencillos en Mt 11,25. Algunos ejemplos pueden ilustrarlo:

1. Los *pobres*. Estos son económicamente descartables, no son interesantes para la producción y el consumo. En la época de Jesús eran personas como los indigentes, desempleados y mendicantes, cuya mayor característica residía en que no tenían condiciones (salud, empleo) o recursos (bienes, dinero, tierra) para poder sobrevivir a costa propia. Personas mal remuneradas, con bajas rentas o poca tierra para trabajar no se denominaban “pobres” (*ptôjoí*), sino “necesitados” (*pênêtes*). Estos últimos (cf. Lc 21,2; 2Co 9,9) precisaban el trabajo arduo y el ahorro constante para sobrevivir, mas no dejaban de poseer un mínimo indispensable para las necesidades básicas. Los pobres (*ptôjoí*) a los cuales se refiere Jesús, al contrario, eran indigentes: se encontraban totalmente a merced de ayuda o caridad de terceros (cf. Lc 4,18; 6,20; 7,22; 11,5; 18,22; 21,3 y otros)<sup>5</sup>.

2. Las *prostitutas y adúlteras*. Eran doblemente marginadas, como mujeres

5 E. W. Stegemann, *Urchristliche sozialgeschichte*. Stuttgart, Kohlhammer, 1995, pp.88-93; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, pp.176ss.

(socialmente) y como prostitutas y adúlteras (moral y religiosamente). Jesús defiende a una adúltera en Jn 8,1ss y exalta a las meretrices en Mt 21,31ss por la disposición al arrepentimiento y fe.

3. Los *pecadores y publicanos*. Eran personas especialmente estigmatizadas en la sociedad, sobretodo por sus infracciones morales notorias. Jesús comparte con ellos la comida y es conocido como “amigo de publicanos y pecadores” (Mc 2, 15-17 y par. ; Lc 7,34; 15, 1-2).

4. Los *poseídos*. Éstos sufren un estigma social (incomunicabilidad) y religioso (poseídos por el diablo/demonios). Jesús practica exorcismos y devuelve a los poseídos la razón y la capacidad de comunicación social (Mc 5,15; 7,35; Lc 11,20).

5. Los *samaritanos*. Su estigma social religioso hacía que fuesen considerados como semi-judíos o gentiles, por los judíos. Jesús los coloca como ejemplos de gratitud a Dios y el amor al prójimo (Lc 17,11ss; 10,25ss).

Estos ejemplos bastan para comprobar que el movimiento de Jesús es esencialmente incluyente, con una fuerte propensión para amparar, defender, y enaltecer a aquellas personas o grupos de personas que corrían el mayor peligro de rechazo, discriminación y explotación social y religiosa. A los ejemplos citados podríamos añadir los perseguidos (Mt 5,10-12), los que lloran y pasan hambre (Mt 5,4,6), los forasteros y desnudos (Mt 25,38), los enfermos de todos los tipos (Mt 25,39; Mc 1,32-34), los niños (Mc 9,33-37; 10,13-16), las mujeres en general, los leprosos (Mc 1,41ss), los gentiles (Mt 8,11-12).

Jesús justifica su proceder acogedor con palabras como las de Mc 2,17: “Los sanos no precisan de médicos, mas sí los enfermos; no he venido para llamar a justos sino a pecadores”, o Mt 10,6: “busquen, preferentemente, las ovejas perdidas de la casa de Israel”. Palabras como éstas explican la práctica de Jesús. Sin embargo aún falta la razón mayor que justifique esta práctica. Para eso nos remitimos a su concepción sobre Dios. En un primer texto, Mt 5,45, Jesús nos presenta un Dios que ama indistintamente a todas sus criaturas, pues “hace nacer el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos”. Así ya se expresaba la sabiduría del AT: “Bueno es Yavé para con todos y compasivo con todas sus obras” (Sal 145,9). Esta justificación es complementada con una segunda, ofrecida sobre todo en la tradición de las parábolas, en especial aquellas que tratan de la aceptación y acogida de los perdidos por parte de Dios: las parábolas de la oveja perdida, de la moneda perdida o del hijo que se perdió (Lc 15,3-7.8-10.11-32). También parábolas como las del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) y de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-15). Todas ellas muestran un Dios que, curiosamente, va en busca de aceptar y acoger pecadores y perdidos, en vez de condenarlos y rechazarlos. Así, Jesús necesita defender la inclusión de todos y todas como receptores del amor gratuito de Dios porque, en su concepción, Dios actúa como un creador que es misericordioso y bueno para con todas sus criaturas (Mt 5,45; Mc 10,18).

Esta posición de Jesús implicó la necesidad de realizar tres correcciones en las concepciones de su época. La primera fue con relación al mandamiento de amor al prójimo<sup>6</sup>. En la época del NT este mandamiento, testimoniado ya en Lv 19,18, era interpretado casi exclusivamente de forma restringida y aplicado únicamente a

6 G. Theissen y A. Mertz, *Der historische Jesus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp.345-349.

personas del mismo pueblo judío (a pesar de Lv 19,34). Para Jesús, el prójimo no es sólo el vecino y compatriota judío, sino que puede serlo cualquier persona, no importa su clase, etnia, color, grupo o credo religioso. O sea, en Jesús el mandamiento de amor al prójimo tiene la función de permitir el rompimiento de barreras comúnmente impuestas por la sociedad, posibilitando relaciones igualitarias y fraternas entre opuestos aparentemente difíciles o imposibles de conciliar, como blancos y negros, pobres y ricos, gentiles y judíos, justos y pecadores. De ahí las palabras: “si amáis a los que os aman... ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente... ¿qué hacéis de más? Por tanto debéis ser perfectos como vuestro padre que está en los cielos es perfecto” (Mt 5,46-48).

Paralelamente a esta ampliación del concepto de “prójimo” hay una segunda corrección efectuada por Jesús. Ésta es respecto al espacio reservado a los gentiles dentro de la nueva realidad del reino de Dios. Jesús, en verdad, no propuso una misión directa a los mismos (Mt 10,5ss). Por otro lado, se distancia también de colocarlos como enemigos de Dios, que deben ser exterminados, como era usual en su época. Positivamente, no se niega a abarcarlos en sus milagros (Lc 7,1-10; Mc 7,24-30) o exaltarlos por su ejemplo de fe (Lc 4,25-27; 10,13s; 13,28s). O sea, la concepción de un Dios amoroso para con todos y todas, necesariamente llevó a corregir también la concepción de los gentiles como más detestados y -en la concepción de la época- distantes del Dios de Israel. Esto traería enormes consecuencias para las comunidades de la primera cristiandad.

Por último, cabe destacar la ampliación efectuada en el concepto de *familia dei*. Para Jesús, la raíz del amor de Dios está en la ruptura con todos los exclusivismos tan característicos de las solidaridades grupales, acuñadas por lo que se suele denominar los males del corporativismo. Él hace prevalecer los lazos para con Dios por encima de los lazos naturales como, por ejemplo los de sangre (Mc 3,20-21.31-35; Lc 12,51-53; Mt 10,34.36), haciendo posible la formación de una familia universal y sin fronteras, caracterizada por la solidaridad de todos los que aceptan y procuran orientarse por el amor y la voluntad de Dios (Mc 10,28-30; Rm 8,12-17; Ga 3,23-29).

Estas tres correcciones efectuadas por Jesús son producto de su concepción de la forma de actuar de Dios: un Dios que acoge pecadores, busca lo perdido, prefiere la misericordia a los sacrificios. El reino de Dios es la soberanía de esta aceptación y amor que no excluye a nadie. Ciudadanía, es según los evangelios, primeramente la proclamación en defensa de esta lógica de actuar de Dios en la iglesia y sociedad. Jesús mostró a todos los oprimidos y excluidos como criaturas que, a los ojos de Dios, poseen un valor inestimable e inalienable. Esta última es la razón por la cual ejercer la ciudadanía dentro de una óptica cristiana significa respetar y reclamar, para todas las personas, el derecho de aceptación y respeto por parte de sus autoridades, grupos y semejantes.

## 1.2. El Dios amoroso e incluyente de Pablo

En las comunidades paulinas se defendía la misma lógica incluyente del amor de Dios, ahora en la nueva situación post-pascual, con actualizaciones diferenciadas. La mayor novedad la constituye Pablo al poner las bases definitivas para la supera-

ción de la más notoria exclusión religiosa de su época, a saber, la exclusión de los gentiles del pueblo elegido y querido por Dios<sup>7</sup>: “¿Acaso es Dios sólo de los judíos? ¿No es también de los gentiles? Por cierto que también de los gentiles, pues hay un solo Dios, que justifica los circuncisos por la fe y también por la fe a los incircuncisos” (Rm 3,29s). El reconocimiento de la aceptación de pecadores por parte de Dios abrió a Pablo la percepción de la estima divina por todas las demás categorías sin valor, honra o status. Esto se tornaba más evidente a partir del propio Cristo, salvador, crucificado en deshonra y abandono (1 Co 1-4). Frente al hecho de la cruz Pablo concluye, al igual que Jesús, que Dios escoge justamente aquello que presenta locura y debilidad en el mundo, lo que en el mundo es vil y despreciado, lo que no es nada para el mundo (1Co 1,26-29).

En la práctica, esta convicción hace de Pablo un defensor de varias categorías marginadas, además de la de los ya mencionados gentiles, como

1. Los *pobres*. Se refiere a su trabajo para el beneficio de los pobres de Jerusalén (2 Co 8-9) y en defensa de los de Corinto (1 Co 11,21-22);
2. Personas de *poco saber*: Rm 12,16; 1 Co 8,1-2;
3. Personas de *dones poco prestigiados*: Rm 12,3; 1 Co 12,12-27;
4. Personas de *fe débil*: Rm 14,1ss; 1 Co 8,7-13;
5. *Artesanos*: 1 Ts 4,9-12, etc.

Es justamente en la debilidad que, para el apóstol, se revela Dios (2 Co 12,7-10). Por eso, el elemento fundamental de la ciudadanía, la aceptación y valoración de todas las personas y grupos de personas sin excepción, está presente en la teología paulina con rigor indiscutible. El amor y gracia de Cristo representan la dignificación de todos como hijos e hijas de un mismo padre y madre celestiales y, por consecuencia, como hermanos y hermanas entre sí. La ciudadanía inclusiva otorgada por Dios reclama la fraternidad entre los seres humanos: “Nosotros conocemos y creemos en el amor que Dios tiene por nosotros. Dios es amor, y aquel que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4,16).

## 2. Aspectos de ciudadanía en el movimiento de Jesús y las comunidades paulinas

### 2.1. Formación - Información

Para un buen ejercicio de la ciudadanía es necesaria la formación e información. La información ayuda a darle calidad a la formación en el sentido de abastecerle de subsidios y argumentos para un discernimiento más preciso de los diversos asuntos. La formación es esencial para la emisión de juicios propios.

A pesar de que no sabemos detalles sobre el proceso de formación de Jesús, podemos desprender de los evangelios que él tenía amplios conocimientos de las Escrituras Sagradas, tanto como de las tradiciones de los ancianos. De esto da prueba su participación en las sinagogas (Mc 1,21-28; 6,1-6; Lc 4,16-30) y sus contro-

<sup>7</sup> E. Hoornaert, *A memória do povo cristão*. Petrópolis, Vozes, 1986, pp.50ss y J. Comblin, *Paulo, apóstolo de Jesus Cristo*. Petrópolis, Vozes, 1993, pp.54ss

versias con escribas y fariseos en cuestiones relacionadas con la ley y las costumbres (Mc 2,18-22.23-28; 7,1-23; Mt 5,17-48; 23; Lc 11,37ss, etc.). Jesús hace una lectura muy crítica del saber de los escribas: “Atan fardos pesados y los ponen sobre los hombros de los hombres, mientras que ellos mismos ni con el dedo quieren moverlos” (Mt 23,3). A esto se contrapone un saber propio, que representa un yugo suave y un fardo leve, no destinado a una sobrecarga, sino a un alivio (Mt 11,28-30). Su saber no era únicamente grande en el área de las Sagradas Escrituras, sino también en lo que concierne a los usos y costumbres de su mundo circundante, el que se evidencia, sobretodo, por sus parábolas. También en otras áreas, Jesús procuraba mantenerse informado y actualizado: se informaba sobre las acciones y la enseñanza realizadas por sus discípulos (Mc 6,30), solicitaba que éstos procurasen examinar con sus propios ojos lo que hay disponible de comida (Mc 6,38; “¡Id, ved!”), observaba atentamente toda la situación en el templo, antes de expulsar a los vendedores (Mc 11,11.15-19), etc.

La importancia atribuida, por Jesús, al saber se transparenta nítidamente en el espacio reservado a la formación e información para sus seguidores. Inicialmente se constata que Jesús exaltaba el saber popular, distinguido claramente del saber profesionalizado de los “sabios e instruidos” (Mt 11,25). Para que su enseñanza pudiese ser captada con mayor interés y facilidad, la presentaba seguidamente en forma de historias y parábolas, evitando grados de abstracción intelectuales con los cuales sus oyentes no se encontrarán familiarizados, entrando, de esa manera, directamente en su campo referencial (Mc 4,33s). Con sus historias y parábolas Jesús daba prioridad al terreno de la conducta, de la práctica y la experiencia, en detrimento del terreno de las ideas: en ello residía su fuerza de persuasión<sup>8</sup>.

Además apelaba directamente al juicio de los propios oyentes a través de preguntas surtidas en el inicio o en el final de las narrativas<sup>9</sup>.

Digno de nota es también el hecho de que Jesús había abogado por la multiplicación de los saberes, y esto no sólo entre los hombres, como era normal en su época, mas también entre las mujeres (Mc 15,40-41; Lc 10,38-42: v.39). Pasado el tiempo de un aprendizaje fundamental, sus discípulos eran enviados entre el pueblo para predicar, enseñar y curar (Mc 3,13ss; 6,7ss). Él no defendía el monopolio del saber, como los escribas. Por otro lado, el contenido básico de su enseñanza no pudo haber sido complicado, pues eso superaría el período relativamente corto de formación de sus discípulos. Concluimos de allí que, en el fondo, la novedad del evangelio es un mensaje límpido y cristalino, cuyo mayor problema no radica en la comprensión de su contenido, sino únicamente en las eventuales resistencias para la aceptación de su verdad.

Cuan importante era la formación de los discípulos y del pueblo para Jesús aparece dado por la estadística: el término “Maestro” le es atribuido 45 veces, mientras que el de predicador, ninguna. En cuanto a los verbos correspondientes, 45 veces es empleado “enseñar”, mas solo 11 veces “predicar”. Sintomáticos son también los términos utilizados para designar a sus seguidores y al men-

<sup>8</sup> J. Dupont, *Por que parábolas? O método parabólico de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1980, pp.13s.

<sup>9</sup> Mt 18,33; 20,15; 21,28; Mc 12,9; Lc 7,42; 10,36; 18,7, entre otros.

<sup>10</sup> En singular, *mathêtês* (discípulo, aprendiz) tiene como verbo correspondiente el griego *manthánô* = aprender.



saje de Jesús: sus seguidores son llamados discípulos (*mathêtai*<sup>10</sup>) más de 230 veces en los evangelios y en Hechos; su mensaje es caracterizado como enseñanza 39 veces<sup>11</sup>.

Entre los cuatro evangelios es, sobretodo, el primero, Mateo, el que más destaca la enseñanza de Jesús. Dentro de su óptica, la tarea confiada por el Cristo resucitado no es otra sino: “Hacer discípulos de todas las naciones... enseñándoles a guardar todas las cosas que os he ordenado” (Mt 28,18-19). Hch 2,42 confirma el cumplimiento de la tarea: “Y perseveraban en la enseñanza de los apóstoles...”

Esta prioridad dada por Jesús al enseñar a sus discípulos y discípulas contrasta con la poca importancia dada a la formación cristiana en muchas iglesias y parroquias, fomentando el clericalismo, pero también, como en el caso de innumerables gobiernos con relación a la educación fundamental y de nivel superior, incentivando la ignorancia y la fácil manipulación del pueblo.

## 2.2. Apropiación de saberes en las comunidades paulinas

A semejanza de Jesús, también Pablo es polémico contra un tipo de sabios y sabiduría. Contrapone una sabiduría “humana” a una divina. La humana es la sabiduría de los fuertes, para los cuales la debilidad y la cruz no pasan del escándalo y la locura. La divina es la sabiduría de aquellos que consiguen visualizar la presencia divina también en lo que es vil, deshonesto, abandonado, y débil: es la sabiduría de la cruz. Es porque Dios se manifiesta justamente en aquello que es débil, que el apóstol decide predicar a Jesús crucificado (1 Co 1,18-31).

El esfuerzo del apóstol en el sentido de democratizar y socializar el saber en sus comunidades puede ser percibido en lo siguiente:

1. Su trabajo de formación evangélica es esencialmente participativo. Pablo trabaja prioritariamente en equipo. El número de sus colaboradores y colaboradoras sube a más de 40 en sus cartas, incorporados además de otros 12 nombres en Hechos y 10 en las cartas pastorales<sup>12</sup>.

2. Pablo no acostumbra a dar recetas terminadas a las comunidades. Al contrario, presupone en ellas una madurez para discernir lo cierto y lo errado, conveniente e inconveniente. Confía en que cada cristiano tenga, iluminado por el espíritu divino, el discernimiento para emitir juicios propios y maduros sobre lo que hay que hacer y lo que no (Rm 12,1-2; 14,21-23; 1 Co 11,28-29; 2 Co 13,5; Ga 6,4; Flp 1,9-10; Ef 5,10; 1 Ts 5,21-22; ver también Hb 5,14)<sup>13</sup>.

3. Para el apóstol, la riqueza de los saberes en la comunidad no es fomentada por los conocimientos particulares de cada individuo, sino que debe ser entendida como un producto y concesión del Espíritu Santo, a través de los carismas con-

<sup>11</sup> J. M. Price. *A pedagogia de Jesus*, 4ta edición. Río de Janeiro, JUERP, 1983, pp.15s. El autor llama la atención a la designación errónea de “Sermón del monte” cuando, en verdad, Mateo no hace referencia sino a la enseñanza: “Y él se puso a enseñarles diciendo...” (Mt 5,2).

<sup>12</sup> Nélio Schneider, ‘Exerçam a cidadania de modo digno do evangelho de Cristo’: O evangelho na cidade”, en O. Bobsin (ed.), *Desafios urbanos à igreja. Estudos de casos*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, pp.18s y el estudio de W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter - Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.

<sup>13</sup> J. M. Castillo, *O discernimento cristão*. São Paulo, Paulinas, 1989, pp.57ss.

cedidos para la construcción de la fraternidad. Es el espíritu que concede su sabiduría a quien le place, lo que impide que sea privatizada por cualquier grupo o élite eclesial (1 Co 12; Rm 12,3ss; Ef 4,11-12).

### 2.3. Criticidad

Nadie cambia o desea cambiar algo desde la condición de alienado, en tanto no percibe que algo está errado, es injusto o discriminatorio. Para el ejercicio de la ciudadanía es, pues, imprescindible el discernimiento crítico. Éste, a su vez, va a depender de los valores que poseemos y por los cuales estamos dispuestos a vivir y luchar.

La persona cristiana posee una escala de valores encabezada por dos principios fundamentales: a) fidelidad a Dios y confrontación con toda especie de idolatría, y b) amor al prójimo y confrontación con todo lo que pueda ser perjudicial y deshonestar la dignidad que le fue atribuida por Dios (Mc 12,28-34; Rm 13,8-10). El segundo principio se desdobra en varios sub-principios, como defensa de la vida (Mc 3,1-6; Jn 10,10), de la verdad (Jn 18,37), de la igualdad, de la participación, etc. El ejercicio de la ciudadanía en este sentido se manifiesta en una espiritualidad militante, habiendo por un lado tenaces opositores al proyecto de una nueva sociedad solidaria, pero por otro quienes están dispuestos a defenderla por todos los medios, aun al costo de pérdidas, persecuciones y de la propia vida (Mc 9,34-37; Mt 5,10-12).

Este discernimiento crítico aparece prácticamente en cada página del Nuevo Testamento y abraza todas las áreas de la vida. Las riquezas o su acumulación, ampliamente prestigiadas por el orden económico vigente en la época de Jesús, son reveladas como idolatrías (Mt 6,19-21; Lc 12,15-21). El ejercicio del poder, apropiado ya antiguamente por las pequeñas élites más influyentes, es desenmascarado como opresión o dominio tiránico (Mc 10,42). El orden social vigente, con su distancia clara entre maestros y discípulos, padres e hijos, guías y seguidores, es relativizado: “El mayor entre vosotros será el que sirve” (Mt 23,8-13); la práctica de la religión es criticada, pues se basaba más en sacrificios que en misericordia y tendía a ser más carismática y menos fraterna (Mt 9,13; 12,7; 21; 12-13; 23,23; 7,21-23; 1 Co 12-13). A los ojos de Cristo y de los cristianos, no son únicamente algunos sectores y esferas de la vida los que son vistos desde otra perspectiva a través de la fe, sino todo el sistema reinante. Para presentar esta radiografía crítica al sistema como totalidad, Jesús se maneja en términos de generación mala y adúltera, Juan nos habla de mundo y Pablo de mundo o presente siglo<sup>14</sup>. Según Ga 1,4 Cristo “se entregó por nuestros pecados a fin de librarnos de este mundo malo”. Y 1 Jn 2,15-16 afirma: “No améis el mundo... porque todo lo que hay en el mundo, la concupiscencia de carne, la concupiscencia de los ojos y el orgullo de las riquezas, no procede del Padre”. A la luz de la revelación de Dios, el “mundo” es revelado como malo y corrupto ( Jn 3,19-21), que mantiene prisionera la verdad en la injusticia (Rm 1,18). Y engaña a las personas con una falsa paz y seguridad, destinadas a la rápida destrucción (1 Ts 5,3). Ante este sistema a tal punto deformado, lo que más necesario se hace es

<sup>14</sup> Mt 12,39.45; 16,4; 17,17/ Lc 9,41; Mc 8,38; Jn 7,7.19; 8,37.40.44; 1 Jn 2,9.11.16; 3,15.17; Rm 12,2; 1 Co 2,6-8; 2 Co 4,3-4; Ga 1,4; Ef 2, 2-3, etc.

el testimonio de la verdad (Jn 18,37).

Ejercitar la ciudadanía es aprender a ver el mundo en su realidad desnuda y cruda por los ojos de la fe, sin ilusionarse con apariencias y maquillajes de supuestos benefactores (Lc 22,25), perder ingenuidades y, entonces sí, proclamar la verdad. Vivir la ciudadanía es realizar una radiografía del mundo con los rayos de la solidaridad de Cristo. Sólo así estaremos habilitados para una práctica solidaria eficaz, que escogerá con mucho cuidado compañeros y compañeras y que renunciará a las alianzas baratas con cualquier grupo, partidos políticos y gobiernos.

## 2.4. El pensamiento alternativo - ¿Cómo modificar las ideas?

El ejercicio de la ciudadanía evangélica no es sólo difícil en virtud de una serie de hábitos y costumbres adquiridas y de los cuales tenemos dificultades naturales para desprendernos, sino también por una determinada forma de pensar y por ciertos juicios de valor profundamente arraigados en las mentes y en los raciocinios de cada uno, formando una serie de preconceptos e ideas con las cuales defendemos nuestras propias opiniones y rotulamos principalmente la manera de pensar de otros. En verdad, nuestras mentes están, en su mayoría, prisioneras de un cautiverio profundamente seductor, pero extremadamente alienante e interesado, representado por los medios de comunicación y, por extensión, por los intereses e ideas que defienden. Los medios de comunicación de masa son los instrumentos más eficaces para modelar las cabezas y distorsionar las verdades. Representan, con certeza, la forma más difundida y perjudicial de posesión del mundo moderno.

Según Pablo, la voluntad de Dios, no se descubre o discierne con una “cabeza vieja”; es preciso renovar la mente (Rm 12,2), ya que ésta puede ser corrompida “apartándose de la sincera fidelidad a Cristo” (2 Co 11,3). Sin renovación de entendimiento no se crea una humanidad nueva (Ef 4,17-24). ¿Cómo hacer para que nuestra mente no sea corrompida, y nuestros juicios no sean instrumentalizados por intereses ajenos al evangelio?

El mayor servicio que puede ser prestado actualmente a una ciudadanía que no quiera ser manipulada e instrumentalizada por intereses ajenos al evangelio es fomentar el acceso a una información alternativa. Este acceso puede ser divulgado a través de buenos programas de radio y televisión (sobretudo de debates, por el alto grado de información que acarrear), de notas o revistas críticas, de conferencias y discusiones públicas, etc. Existen algunas reglas relativamente simples para evitar juicios manipulados e inconsistentes. Frente a ciertos hechos ambivalentes, el juicio más ponderado será generalmente aquel que procura:

- escuchar todas las voces y facetas del acontecimiento;
- realizar un análisis de coyuntura;
- no dejarse llevar por las simpatías;
- conocer la realidad personalmente;
- someter los hechos a un juicio de valores cristianos;
- adquirir el mejor grado de información posible al respecto<sup>15</sup>.

La “mente de Cristo” deberá estar también en condiciones de evaluar en pro-

<sup>15</sup> C. H. Lindner, *Cidadania. Faça a sua parte*. São Leopoldo, Sinodal, 1999, pp.54-56.

fundidad las imágenes vinculadas por los medios de comunicación de los gobernantes, políticos en general y demás personas de renombre o proyección económica y social. El marketing elaborado por tales personas puede ser extremadamente engañoso. En los tiempos de Cristo se maquinaban intenciones ilegítimas como actos de piedad o beneficencia (Mt 6,1-5.16; 23,25-26.27-31; Mc 12,40; Lc 22,25). Actualmente a través de los medios, ciertos índices de rechazo o repudio a una persona pueden ser fácilmente revertidos a través de un buen marketing. Los medios engañosos o inciertos usados para ello poco interesan. Lo importante es lo que otros *van a pensar* de la persona, no lo que ella efectivamente es. Lo importante es aquello que otros *piensan* que quiere hacer, no lo que efectivamente realizará. Por eso el marketing no pasa muchas veces de un maquillaje barato que no resiste el juicio crítico. Para estos casos continua vigente el llamado de atención de Cristo, que nos enseña a no juzgar desde las intenciones declaradas sino desde los frutos efectivamente obtenidos: “Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7,20). También es necesario tomar en cuenta que un marketing auténticamente cristiano se orientará siempre por el grado de servicio al prójimo por parte de personas, instituciones o gobiernos, y no simplemente por su mayor o menor aceptación social o popular (Mc 10, 43-45)<sup>16</sup>.

## 2.5. Ser ciudadano y participar en la construcción de lo nuevo.

La palabra *participación* no tiene hoy la fuerza que tuvo en años anteriores. La prioridad actualmente está más en lo individual y subjetivo, fomentados por el post-modernismo. Cuando el asunto es la ciudadanía, sin embargo, la participación asume una importancia decisiva, pues donde no hay participación en la construcción de una nueva sociedad, esta tarea es delegada a terceros que, fácilmente, son instrumentalizados por intereses ajenos al evangelio. El resultado es que no se construye una nueva sociedad, sino que se afirma la vieja sociedad excluyente y opresora.

En las iglesias y comunidades la participación es señal de la presencia y actuación del Espíritu entre los cristianos. El espíritu da a cada persona dones para que, a través de los mismos, contribuya en la construcción del cuerpo de Cristo. Como los dones son plurales, cada persona tiene, en principio, la oportunidad de realizar algo en beneficio comunitario. Basta que se le dé el espacio y ocasión. La gran ventaja de tal participación “carismática” en la iglesia es que la actuación de los dones evita el clericalismo y favorece el potencial evangelizador de laicos y laicas. Donde se ahogan los carismas, la vida intraeclesial tiende a la rigidez y falta de alegría. Donde hay espacios para que el Espíritu pueda actuar con libertad, “se muestran distintos carismas, aflora la creatividad (...), las personas se sienten efectivamente miembros y no meros feligreses de sus comunidades, se propicia un espacio para la realización religiosa de todos con sus distintas capacidades...”<sup>17</sup>.

Tal como en la iglesia, también en la esfera pública hay una pluralidad de espacios y oportunidades para que los cristianos pongan al servicio de Dios y del pró-

16 Caio Fábio, analizando la ambigüedad proporcionada por la imagen de Cristo, constata: “el problema de la iglesia ocurre cuando el grupo con las características de aquellos que antes odiaban a Jesús comienza a aplaudir a la iglesia hoy; mientras que el grupo que amaba a Jesús en aquellos días comienza a repudiar la iglesia hoy”. Igreja, crescimento integral. Niterói, Vinde Comunicações, 1995, p.109.

17 L. Boff, Igreja, carisma e poder, 3ra edición. Petrópolis, Vozes, 1982, p.239.

jimo todo su potencial de habilidades, experiencias y conocimiento. Los espacios son las ONGs, los movimientos populares, los consejos ciudadanos y de barrios, los órganos o entidades de defensa al consumidor, de drogadictos, de prostitutas, de niños de la calle, la militancia en partidos políticos, etc. El ejemplo vivido por Cristo reclama de todos una participación responsable en la construcción de una sociedad fraterna y justa. Es prácticamente consensual actualmente que tal participación no se puede restringir meramente al voto dado para que ciertas personas nos representen junto a los poderes constitucionales existentes. Participación significa mucho más. Es comprometerse directamente con la construcción de una vida social respetuosa y justa en la ciudad, en el barrio y en la calle en que, efectivamente, vivimos y trabajamos. Cristo no habrá de preguntarnos únicamente por lo que hicieron por los pobres y hambrientos los representantes electos por nosotros. Él procurará saber mucho más, si nosotros mismos hemos sabido acoger y defender a quienes no tienen que comer, vestir, beber, son forasteros o presos (Mt 25,31-46).

La transformación de personas individualistas y meramente espectadoras, en ciudadanos participantes en los procesos de transformación social suele ser penosa y, a veces, llena de obstáculos. La experiencia de Jesús es esclarecedora. Uno de los medios usados por él para provocar el cambio de prácticas, la conversión, fue la enseñanza. Cuando iba dirigida a los adversarios, nunca provocaba transformación; al contrario, los endurecía más (Mc 2,1-3,6; 11-12). Cuando iba dirigida a los discípulos y las multitudes, provocaba la admiración (Mc 1,22), pero no necesariamente un cambio. Ello sólo ocurría en la medida en que las personas estaban dispuestas a asumir pérdidas y estaban predispuestas a ciertas renunciaciones (Mc 8,34-37; 10,28-30).

El otro medio usado por Jesús fue el de las *prácticas concretas*, como las curaciones, el discipulado de igualdad entre hombres y mujeres (Mc 3,13-19; 6,7-13; 15,40-41), la comensalidad abierta entre publicanos y pecadores (Mc 2,15-17; Lc 15,1-2), las multiplicaciones de panes (Mc 6,35ss y 8,1-8), entre otras. También en estos casos los resultados se muestran ambivalentes. Las curaciones que, en la expectativa de Jesús, deberían llevar a la conversión, podían ser “consumidas” de forma interesada y falta de compromiso (Mt 11,20-24 y Lc 17,11-19). El valor de la repartición en la multiplicación de los panes, verdadero ejemplo de cómo repartir lo poco que se tiene, podría ser fácilmente olvidado (Mc 8, 17-22). También en estos casos se puede ver que una nueva práctica, por sí sola, no tiene un poder transformador automático. La conversión implica la renuncia a hábitos y convicciones fuertemente arraigados por años o décadas, lo que de por sí implica un proceso difícil y doloroso. Pero aún más, es necesario ir mas allá, y procurar romper las barreras socialmente erigidas, derrumbar los muros de separación creados entre hombres y mujeres, ricos y pobres, negros y blancos, gobernantes y gobernados. Así, rompiendo fronteras seculares y juntando lo que siempre se mantuvo a distancia y por la separación, los cristianos pervierten el sistema, provocan el desagrado y la persecución<sup>18</sup>. Y es justamente en este momento cuando se decide o no la opción por la ciudadanía evangélica. Es el momento en que nuestro amor y compromiso con la justicia y ver-

<sup>18</sup> J. M. Castillo, *O discernimento cristão*. São Paulo, Paulinas, 1989, p.201: “La actuación de Jesús no tiene simplemente el sentido de hacer el bien, porque esto no irrita a nadie ni provoca ningún tipo de persecución. Jesús rompía con tradiciones, violaba normas, derrumbaba muros de separación. Y esto era lo que no se podía tolerar. Porque la sociedad y el sistema establecido están dispuestos a hacer todo el bien que se quiera, en tanto que cada uno permanezca en su lugar, o mejor, en tanto que se continúen manteniendo las diferencias y las distancias que tornan imposible la solidaridad”.

dad no sustentan más los amiguismos baratos.

## **Bibliografía**

- Benevides, M. V. de M. *A cidadania ativa. Referendo, plebiscito e iniciativa popular*. São Paulo, Ática, 1991.
- Candau, V. M. *Tecendo a cidadania. Oficinas pedagógicas de direitos humanos*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- Demo, P. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas, Editora Autores Associados, 1995.
- Demo, P. *Política social, educação e cidadania*. Campinas: Papirus, 1994
- Elliot, J. H. *Um lar para quem não tem casa. Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985
- Elliot, N. *Libertando Paulo: A justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1997
- Reimer, I. R. “Cidadania numa perspectiva a partir do reino de Deus”, en *Palavra da Vida* nº 100 (1996) 13-19
- Reimer, I. R. “Diaconia e cidadania. Reflexões bíblico-teológicas”, en *Debate* nº 5 (1996) 61-68
- Schneider, N. ““Exerçam a cidadania de modo digno do evangelho de Cristo’: O evangelho na cidade”, en O. Bobsin (ed.), *Desafios urbanos à Igreja. Estudos de casos*. São Leopoldo, Sinodal, 1995, p.13-28.
- Segundo, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré II/1: Sinóticos e Paulo*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- Sección de Pastoral Social – CNBB, *A prática da cidadania como educação política*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- Sección de Pastoral Social – CNBB, *Participação popular em Conselhos paritários: “Aprendendo e ensinando uma nova lição”*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- Soares, S.A.G. “Evangelização e diaconia”, en *Debate* nº 5 (1996) 45-60.
- Souza, H. de y Rodrigues, C. *Ética e cidadania*. São Paulo, Moderna, 1995.
- Viana, J. de G. N. “Os dilemas da construção da cidadania no Brasil”, en *Debate* nº 5 (1996) 33-43.

**Uwe Wegner**

*Casilla postal 14  
San Leopoldo- RS  
93.001-970  
Brasil.*

# EL JUEGO DE LA PARTICIPACIÓN CÍVICA

## Niños, tomates y cacerolas en la Biblia y en Promisión

### Resumen

*Los textos de milagros en el ciclo de Eliseo (2 Re 2-13) presentan una colección de relatos de la vida cotidiana, de modo especial, historias de mujeres y niños, hombres y comunidades luchando por la vida. Milagros que son los ejercicios cotidianos para sobrevivir. La religiosidad popular que se expresa en los relatos de milagros en la vida cotidiana refleja análisis de coyuntura y conocimiento de causa, está inundada de una sabiduría que surge del trabajo por la sobrevivencia, está marcada por una mística que experimenta lo más sobrenatural en lo más natural. Lo más sagrado en lo más humano.*

### Abstract

*The miracle texts of the Elishah cycle (2 Kings 3-13) present a collection of narratives of daily life, specially stories of women and children, men and communities struggling for life. Miracles are daily exercises in survival. The popular religiosity which is expressed in the everyday miracle stories exudes a situational analysis and knowledge of causes, is soaked through with a wisdom that comes from working to survive, is marked by a mysticism that experiences what is most supernatural in that which is most natural. The most sacred in the most human.*

En un juego con los niños de CAPAJOTA (Cooperativa Padre Josimo Tavares) entendí lo que estudiaba en el ciclo de milagros del profeta Eliseo. Mirar los cuerpos en movimiento. Escuchar las relaciones de las relaciones entre las personas y las cosas. Así fue:

Hacía calor. La tierra colorada y caliente se pegaba en los niños como segunda piel. Piel colorada. Algunos (de 10-11 años) nacidos todavía en el tiempo del campamento, al lado de la ruta, debajo de una lona negra. Otros menores, hijos e hijas del asentamiento, nacidos y criados allí, en el asentamiento de Promissão, en el interior de San Pablo. Son 10 años de lucha y de aprender juegos nuevos.

“¿A qué vamos a jugar? — pregunté.

De por allí un pequeño respondió: “Vamos a hacer que somos invernaderos!” Pedazos de plástico utilizados en los invernaderos de la Cooperativa desparramados por el lugar daban el motivo y la oportunidad. De allá lejos, los 15 invernaderos desviaron la mirada de las plantas que llevan dentro para entregarse al juego.

Entusiasmada, agarro un pedazo de plástico y digo: “¡Bien! Vamos a hacer que somos invernaderos”.

“¡No!” —dijo un pequeño con autoridad reconocida por los otros niños. “Primero hay que hacer una reunión”. Todos estuvieron de acuerdo, dejándome de lado y con el plástico en la mano mientras buscaban un lugar para hacer la reunión.

“Debajo del árbol ya hay un banquito” - dijo una pequeña conocedora de las ruedas de charlas y sus penumbras.

“Cada uno tiene que decir qué va a plantar” - dice alguien. Charla va y charla viene. Alguna dispersión. Y la decisión: “¡Tomates y zapallitos!”

“Hecha la reunión... vamos al trabajo” —pensaba yo cuando otro pequeño dice: “Ahora hay que ir a la ciudad. En camión”.

De nuevo yo me perdía —y los invernaderos, a la distancia se divertían. “¿Que hay que hacer?” —pregunto, porque de verdad no sé. Y la respuesta viene clara y obvia: “Ir al banco para conseguir el dinero para hacer los invernaderos. Vamos en camión”— insistía el muchachito, ya asumiendo el puesto de chofer en el sube y baja; disputado por la pequeña líder de la reunión; mientras todo el grupo se iba acomodando por ahí. Y yo también.

En ese momento la pequeña dice: “Yo no voy”. El grupo insistió: “Todo el mundo tiene que ir”. Era una acción colectiva, acordada en una reunión. “Pero yo no voy” —afirmó la pequeña. “Todo el mundo tiene que hacer alguna cosa”— resumió el chofer apurado, camión en marcha. “Entonces yo me quedo para hacer la comida. Voy a preparar una picadita y refresco” —concluyó la pequeña juntando una cacerola y algunos tarritos.

Y allá fuimos nosotros montados en el sube y baja, animados y organizados. Sabíamos que a la vuelta haríamos una fiesta con una picadita y refresco.

El juego se fue modificando. Formamos grupos. Extendimos los plásticos — a esta altura, después de días de ocupación del Banco, el financiamiento había salido. Hileras de yuyitos estaban siendo nuestros zapallitos y tomates. Hasta que pasó un pequeño en bicicleta y dice no sé qué... y el grupo se dispersó. Fútbol, tal vez. O nadar no sé donde. Las pequeñas rezongaron. Resolvimos jugar que éramos piedritas.

¿Yo? Colorada de tierra y feliz. Aprendí el juego. Hacer teatro en el medio de la calle. Benditos los cuerpos de pequeños y pequeñas que mantienen el ritmo de la vida, de la lucha y del placer.

De allá lejos, los invernaderos decían: Amén.

Entre puertas y cacerolas, hierbas, tiempos, aguas: los cuerpos. Atravesados por el hambre, por deudas y esclavitud, esterilidad y muerte, trabajo alienado y enfermedad.

Son cuerpos que gritan, exigen, llaman la atención, exclaman, reclaman, denuncian, imploran. Estornudos. Sonidos de cuerpos en la lucha cotidiana por la vida.

Cuerpos que se mueven de prisa y con precisión. Gestos armónicos e improvisados. Tensos e intensos. Repetidos. Cuerpos con ritmo: jugar, traer, llenar, derramar, cerrar, entrar, acostarse, andar, lanzar, cortar, cerrar de nuevo, entrar de nuevo, dar, cortar, repartir. Ritmos de todo el día re-inventando los ritmos primordiales.

Acostados. Mojados. Hambrientos. Satisfechos. Asustados. Lavados. Dolori-



dos. Moribundos. Parados. Apresados. Frustrados. Muertos. Esperanzados cuerpos que experimentan el milagro en las relaciones entre las personas, la naturaleza y las cosas. Vivos. Cotidianamente resucitados.

Las manos. Los ojos. La boca. La cabeza. Los brazos. Rodillas. El cuerpo todo: ¡ahí está el milagro! Cuerpo de niño y niña. Cuerpo de mujer, de mujeres. Cuerpo de hombres. Cuerpos individuales y colectivos. Los relatos de milagros en lo cotidiano del ciclo de Eliseo hacen la memoria de lo sagrado en los cuerpos.

A partir de estos cuerpos y sus relaciones sería posible desarrollar una lectura socio-económica preciosa que ya viene siendo hecha<sup>1</sup>. Teniendo estas lecturas como horizonte y presupuesto, interesa ver y leer los cuerpos como manojos de relaciones de lo sagrado en lo cotidiano. Si estos textos van a ser leídos como profecía, es preciso hacer de los cuerpos y sus relaciones no solamente elementos secundarios de un sistema superior a ser analizado. Interesa dar prioridad al cuerpo mismo como lugar de producciones materiales y simbólicas.

Lo que marca la experiencia de los cuerpos en los relatos de milagros es la ausencia. Son cuerpos separados, distanciados de las cosas necesarias para mantener la vida: falta alimento, agua, salud, instrumento de trabajo. Vida. Estas ausencias amenazan los cuerpos física y simbólicamente.

Hay estructuras políticas y económicas que podrían ser indicadas como causantes y responsables de los procesos de ausencia. Más que a una situación aislada, cada relato remite a una experiencia colectiva de falta, de sobrevivencia amenazada. Pero la memoria insiste en contar las situaciones aisladas, construyendo un mosaico de situaciones particulares que, asociadas y encadenadas, se elevan como denuncia de las políticas y de las estructuras.

El modo como los relatos son contruidos participa de los contenidos y de la trama: una crisis / clamor / crisis en la resolución de la crisis / acción / resolución. Los cuerpos en relación van pasando por este esquema narrativo componiendo la doble situación de ausencia: una crisis de las condiciones de vida y una crisis de los mecanismos de resolución y resistencia. La motivación va a ser siempre inmediata: resolver una problemática que se presenta y que no puede esperar por elucidaciones sistemáticas, denuncias elaboradas, discursos inflamados. La situación demanda una intervención inmediata en la vida cotidiana y sus relaciones tratando de recuperar los procedimientos, rituales y prácticas que puedan garantizar la superación de las situaciones de amenaza y muerte.

Tales rituales y prácticas religiosas que se van asimilando, colocan los cuerpos en relación con objetos y elementos de la naturaleza. Las cacerolas, el agua, la sal, la harina, la puerta, el plato, la cama, el pan ... cada uno de estos elementos se va a relacionar, va a trazar trayectorias, reubicarse, aproximarse a los cuerpos con movimientos que precisan ser intensos y repetidos, creando ritmo, una frecuencia que recupera el ritmo vital del cuerpo mismo. Son los mismos gestos de cada día pero, visitados por la intencionalidad del milagro, van a ser exagerados, intensificados y repetidos. El cuerpo asocia y organiza las cosas en su relación. El cuerpo recibe

<sup>1</sup> Cf. S. Nakanose, *Josiah's Passover, Sociology & Liberating Bible*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1993; F. Orofino, "Contigo yo golpearé al caballo y al caballero, al carro y al conductor", en *RIBLA* n. 4 (1989) 37-45; A. Winters, "Una vasija de aceite: mujer, deudas y comunidad (II Reyes 4:1-7)", en *RIBLA* n. 14 (1993) 53-59; R. Coote, *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*. Scholars Press, Atlanta, 1992.

y distribuye los objetos y los elementos colocándolos en estructuras simbólicas eficientes. El cuerpo participa de las cosas, interactúa con ellas haciendo de los gestos de la vida cotidiana, liturgias antiquísimas. Tal interacción es también un proceso de producción y socialización del conocimiento: el arte de colocar sal en el plato nuevo, el comentario repetido de haber quedado embarazada, la harina que mata el veneno, el compartir que garantiza la saciedad, el siete y el tres que no pueden faltar, las puertas cerradas, la vara en el agua.

Son prescripciones simples que traducen un cúmulo de sabiduría en los cuerpos, un conocimiento de las cosas y sus propiedades, un saber del poder que se esconde en la naturaleza y sus elementos; un saber que conoce la forma redondeada de la cacerola y su proceso lento de realizarse así en la intersección del sagrado cuerpo de la diosa que acoge el sagrado alimento en el centro del mundo, dentro de la vasija.

El cuerpo es esta posición de verticalidad y circularidad. En su temporalidad y ubicación espacial, es el cuerpo el que conoce y viabiliza la comprensión de otra persona y la comprensión del mundo. Comprensión y expresión, el cuerpo es más que biología o una máquina: es lenguaje encarnado de significados y vivencia de relaciones. Es un espacio topológico y no geométrico, porque es el cuerpo que rellena y califica el tiempo (mucho, poco...) y el espacio (dentro, fuera, lejos, cerca...). Lugar de revelación: sagrado.

“Sobre el respeto por el cuerpo. Es posible constituir una ética sobre el respeto por las actividades del cuerpo: comer, beber, orinar, defecar, dormir, hacer el amor, hablar, escuchar, etc. (...) Obligar a alguien a vivir con la cabeza inclinada hacia abajo es una forma de tortura intolerable (...) Podríamos hacer una relectura de toda la historia de la ética bajo el ángulo de los derechos de los cuerpos, y de las relaciones de nuestro cuerpo con el mundo”<sup>2</sup>.

## De mujeres y niños

La simultaneidad de relaciones de los cuerpos no puede esconder la particularidad de la relación, es decir, los cuerpos no existen como algo genérico o reducción a una categoría. Cada cuerpo es sólo ése y tiene marcas de individualidad inalienables: género, etnia, generación, clase social y otras situaciones concretas de tiempo, de espacio, de modalidad y habilidad corporal, física y mental. Tales marcas son una combinación de biología y cultura, de necesidad y posibilidad, de trayectoria y opción.

En los relatos de milagros los cuerpos son bien presentados, revelan y explicitan sus individualidades en el intercambio de relaciones entre personas y cosas. De modo especial los cuerpos de mujeres y niños. Son únicos, son individuos, no se presentan en el medio de un grupo, sino que se levantan erguidos en medio de las comunidades con sus cuerpos:

*1. una mujer, viuda, endeudada y con dos hijos amenazados de convertirse en esclavos (2 Re 4,1-7).* Es esta mujer la que va a reunir y distribuir las acciones y relaciones que se realizan en el milagro. El cuerpo que grita, el cuerpo que argumen-

<sup>2</sup> Umberto Eco, Entrevista en la Folha de São Paulo, cuaderno 6, 3 de abril de 1994. p.7.

ta. El cuerpo que verifica las condiciones. El cuerpo de madre y mujer que se asocia con los cuerpos de los hijos en una liturgia lenta de buscar y traer, cerrar y abrir, entrar y salir, derramar y llenar. La acción de la mujer es intensa, trasvasa su cuerpo en otros cuerpos en el trasvasamiento de las vasijas que fueron cedidas por otros cuerpos, el vecindario.

Y los cuerpos de los pequeños: amenazados de esclavitud como forma de pagarse la deuda; el cuerpo del pequeño aquí tiene valor de mercadería, es algo para venderse. En la orientación del ritual del milagro, los pequeños van a realizar el tránsito entre la casa de la madre y las casas del vecindario en un lleva y trae frenético y repetido, puertas cerradas, vasijas llenas. Todo este ritmo va resignificando los cuerpos de los pequeños. Dejan de ser mercadería para asumir el lugar sagrado y ritualizado del milagro. Los gestos, el ir y venir, las relaciones con la madre y el vecindario, el toque intenso de las vasijas, buscar y traer, de nuevo y otra vez ... esta dinámica resignifica los cuerpos de los pequeños, como si tal ritmo los hubiese insertado en un ritmo primordial que garantiza la integridad del cuerpo.

2. *otra mujer y un pequeño (2 Re 4,8-37)*. El cuerpo de la sunamita no tiene ausencia de nada. No tiene hijos y no reclama por eso. Se afirma como plena en medio de su gente. Es Eliseo el que va a intentar descifrar sus deseos, las ausencias en su cuerpo de mujer. Es a partir del embarazo y del hijo como la sunamita va a conocer la desesperación y la crisis que no conocía. No se trataba solamente de tener niños, garantizar la fertilidad, sino que la crisis se encontraba también en la posibilidad real de cuidar de esos niños, garantizar la sobrevivencia de ellos.

La relación de la sunamita con el hombre, su marido, es muy distante y discreta en el texto. Él no participa de sus decisiones y acciones ... ni en la hora de cuidar del hijo enfermo: "Llévalo a su madre" (v.19). Es un empleado que lleva al pequeño a la madre. Ella coloca al pequeño enfermo en la falda, lo sienta en sus rodillas hasta que muere.

"Pietà" anticipada y remotísima, la sunamita que acogió aquel hijo en su interior para traerlo a la vida, ahora lo acoge por afuera íntimamente y comparte su dolor hasta la muerte. A partir de este momento el cuerpo de la sunamita va a acelerarse y asumir una agilidad y una precisión (¡de 'ser precisa' y de 'precisar'!) impresionantes. Ella se empeña en una danza que envuelve el cuerpo del hijo y el suyo: sube y acuesta el cuerpo del pequeño en la cama del cuarto del hombre de Dios; cierra la puerta (la misma puerta que un día participó del encantamiento de la fertilidad).

Organiza empleados, marido y animales para ir en busca de aquello que ella imagina ser la solución: va tras Eliseo a exigirle que continúe garantizando la integridad y la vida del pequeño. Ella, que no había perdido nada, ahora va a recorrer distancias, organizar estrategias y exigir lo que sea necesario. Acompañada por uno de sus empleados, no se va a contentar con mandar un recado o mensaje; lo que quiere es un encuentro directo con Eliseo. Tampoco acepta la mediación de Guejazí, siervo de Eliseo. La exigencia de la sunamita es la presencia de Eliseo junto a su hijo. Ni recados, ni objetos mágicos. Ella quiere el cuerpo del hombre de Dios junto al cuerpo de su hijo recreando el encantamiento en la puerta: Eliseo, la sunamita y el hijo. "Tan cierto como vive el Señor y vive tu alma que no te dejaré. Entonces él se levantó y la siguió" (v.30). ¡Ahí está el milagro!

3. *una pequeña esclava (2 Re 5)*. Lo que era una amenaza para los dos peque-

ños hijos de la viuda es una realidad para la pequeña anónima del relato sobre la cura de Naamán. El cuerpo de esa pequeña ya había sido convertido en mercadería. En una de las guerras de Siria contra Israel, va a ser llevada como prisionera y será colocada como sierva al servicio de la mujer de Naamán. Prisionera de guerra, sometida al trabajo esclavo, experimentando la dominación también étnica, este cuerpo de pequeña reúne todas las perversiones coyunturales y estructurales.

Pero va a ser esta pequeña quien va a desencadenar el milagro: ¡Ahí está el milagro!

Dentro de relaciones tan desiguales la pequeña habla, su cuerpo alienado todavía es capaz de dar testimonio y hacer memoria de su tierra, de su gente y sus milagros: “Ojalá mi señor estuviese delante del profeta que está en Samaria; él le curaría de su lepra”(v.3).

La pequeña habla con la mujer, quien habla con el marido, quien habla con su rey, quien escribe al rey de Samaria, quien se comunica con Eliseo. En el intrincado y jerarquizado mundo de las relaciones políticas, la voz de la pequeña esclava comanda una sucesión de iniciativas que va a viabilizar el milagro de la cura de Naamán.

El texto no cuenta sobre la pequeña a la vuelta de Naamán curado. Su cuerpo y su voz de pequeña esclava quedan en suspenso: ¿el milagro habría sido también capaz de rescatarla de su situación de sumisión y distancia?

## Sobre los hombres

Aparecen en los relatos en forma de grupos. Son grupos de hombres que se relacionan entre sí y con Eliseo. Igual que en el caso de Naamán (2 Re 5), del hombre que pierde el instrumento de trabajo (2 Re 6), se presentan de modo organizado, llevando la investigación a identificarlos muchas veces con los hijos de los profetas, como comunidades de discípulos.

De cierto modo se podría decir que los relatos acerca de mujeres las presentan como protagonistas del milagro, es decir, son ellas las que, a partir de una situación de crisis, entran en relación con Eliseo y desarrollan (con sus cuerpos) los rituales y procedimientos. Los relatos que se refieren a los grupos de hombres los presentan en cierta forma pasiva: ellos van a participar de los procedimientos pero no van a protagonizarlos.

Los cuerpos masculinos (en los relatos) son cuerpos marcados por ausencias: agua podrida, hambre, comida venenosa, enfermedad, pérdida del instrumento de trabajo, y muerte. Participan de las acciones algunas veces como representantes de la comunidad (2 Re 2,19-22 y 2 Re 6) o como elemento de contradicción en el desarrollo de los procedimientos:

- \* Guejazí (2 Re 4 y 5) es presentado como un discípulo-mediador funesto y sin la debida conciencia de los procesos;
- \* el muchacho que junta hierbas venenosas (2 Re 4,38-41), participa de forma negativa en la tentativa de conseguir alimento, exigiendo un segundo procedimiento de parte de Eliseo;
- \* Naamán se comporta de modo arrogante e incrédulo, teniendo que ser disuadido por los siervos para cumplir las prescripciones de Eliseo.

Sería posible ubicarlos como participantes de los milagros pero no como protagonistas. Esta presencia cualitativamente distinta de hombres y mujeres en los relatos de milagros tal vez revele un matiz importante de la religiosidad en los milagros: las mujeres estarían más próximas y más involucradas en las prácticas de magia: “La religiosidad de la clase baja con menos desarrollo intelectual, tiene mayor probabilidad de identificarse con la magia, el pacifismo y la participación femenina”<sup>3</sup>.

Establecer el cuerpo como lugar de revelación significa decir también que lo sagrado permea las relaciones sociales estructuradas; las expresiones y prácticas religiosas se alimentan de esas relaciones sociales (género, clase, etnia, generación, ecología) en una dinámica de interacción, exclusión y socialización.

Para Rubem Alves la distinción es clara: los que detentan los aparatos de poder y política pueden organizarse en una religión de amor al poder en tanto que los pobres sólo poseen el poder del amor: la magia.

“Nuestros cuerpos son diferentes. Y, por esto mismo, nuestras formas de pensar, nuestras nociones de los límites entre lo posible y lo imposible. Será necesario que la enfermedad incurable se aloje en nuestros cuerpos o en los cuerpos de nuestros hijos para que en nosotros despierten los magos, los hechiceros, aquellos que hacen milagros”<sup>4</sup>.

## ¡Ahí está el milagro!

Los relatos de milagros son ejercicios intensos y rápidos. Los gestos son repetidos y marcados por una insistencia que exige de las personas participación, compromiso personal y comunitario. A la mujer viuda (2 Re 4,1-7) Eliseo pide que le muestre la casa, que pida intensamente, muchas, no pocas, vasijas, a todo el vecindario. La mujer derrama con intensidad el contenido de una vasija en otra. Los hijos se movilizan. El milagro acontece. La mujer, los hijos y el vecindario estuvieron auto-implicados. Se auto-implicaron. ¡Ahí está el milagro! Más que eso ... las vasijas y jarras de todo el vecindario ampliaron su alcance y pasaron a recoger toda la posibilidad de vida existente en la comunidad. Mediadoras de la prisa, mediadoras del vacío que se llena ... las vasijas aproximan a la comunidad lo sagrado remoto que habita en el fondo de las cerámicas.

Los relatos de milagros en lo cotidiano en el ciclo de Eliseo son representaciones de prácticas religiosas/simbólicas de segmentos populares en el Israel del siglo IX a.C. Son prácticas que producen sentido para la vida personal, comunitaria y colectiva. Son políticas sin dejar de ser religión. Son políticas también porque son relatos de compromiso, solidaridad, participación, complicidad ... distintas formas de auto-implicación. Pasión y prisa.

Cacerolas. Hierbas. Baños. Harina. Plato. Números. Cuerpos. Puertas.

Señales y ritmos que perduran. Están en los textos indicando un itinerario posible para el reencuentro de la religión popular, o una de las expresiones de ella.

<sup>3</sup> Victória Lee Erickson, *Onde fala o silêncio*. Paulinas, São Paulo, 1997, p.124.

<sup>4</sup> R. Alves, *Variacões sobre a vida e a morte*. Paulinas, São Paulo, 1982, p.69.

Moldeadas por las intenciones reformistas del estado y del culto, esta expresión de la religiosidad popular crea condiciones reales y simbólicas de resistencia. Derrotadas pero siempre presentes. Invisibles pero persistentes. Subordinadas pero desobedientes. Domadas pero sobrevivientes. Subordinadas por la palabra pero resucitadas en las prácticas autónomas y recreadoras de las comunidades de mujeres, niños y hombres que viven una vida cotidiana sagrada y una religión sin nombre.

“Gracias a Dios llovió en el desierto. Gracias a Dios el maíz brotó. Gracias a Dios el ganado no murió. Gracias a Dios estoy curada. Dios como lluvia, maíz, ganado vivo, sanidad ... Dios como limosna, ayuda, pan. Dios pidiendo en mí, que pide en los otros/as. Dios comida. Dios carencia, sin omnipotencia ni ciencia ... Dios como trabajo, casa, compañero ... quiebra mi soledad, grita conmigo, suspira conmigo, busca conmigo”<sup>5</sup>.

Ahí está el milagro: ¡Dios está con nosotros !

**Nancy Cardoso Pereira**

*rua João Antônio Ruggia 323*

*Vila Monteiro*

*Piracicaba/SP*

*13416-147*

*Brasil*

*Traducido por: Samuel Almada*

---

<sup>5</sup> Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista*. Olho D'Água, São Paulo, p.124.