

ABM 2020

Mensaje social de la Biblia

31

ABM
ASOCIACIÓN DE BIBLISTAS DE MÉXICO



31° Asamblea de la Asociación de Biblistas de México

Mensaje social de la Biblia

México 2020

Responsables de la edición:

José Manuel Suazo, Carlos Vargas y Konrad Schaefer

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro
por cualquier medio, sin permiso escrito del autor

Versión digital publicada en agosto de 2020.

Índice

Presentación	5
Múltiples identidades en el “Pueblo de la Tierra” durante el periodo posexilico persa Gabriel Fierro Nuño	7
«Porque en el <i>šālôm</i> de ella estará el <i>šālôm</i> para ustedes». Reflexiones teológicas sobre el fenómeno migratorio a la luz de Jeremías 29,1-23 Estanislao Vega González	16
«Ganas de hacer el mal» (Qoh 8,11) Francisco Nieto Rentería	31
La huida a Egipto. Camino de vida, relectura desde una diócesis de acogida Esteban Ramírez Rodríguez	45
Jesús y sus pequeños hermanos (Mt 25, 31-46) Juan López Vergara.....	52
Teología bíblica en las homilías de Monseñor Romero Héctor Fernando Martínez.....	62
La sociedad exílica y la Apocalíptica Raúl Duarte Castillo.....	78
“Lidia” de los Hechos de los Apóstoles (Hch 16) Rodrigo Santos Sánchez	85
«¿Quién podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús?» (Rm 8,31-39) Francisco Suárez González	101

INTRODUCCIÓN A LA REVISTA ABM 2020

Presentación

José Manuel Suazo Reyes

Cada vez que nos acercamos a la Palabra de Dios nos damos cuenta, con asombro y reverencia, que la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que una espada de dos filos (cfr. Hb 4,12). Que tiene una actualidad y vigencia siempre frescas, que consuela y anima, emociona y confronta. Esa ha sido la experiencia de la XXXI Asamblea de la ABM, en la que hemos tenido la oportunidad de acercarnos al texto bíblico escrutando su Mensaje Social. Un mensaje que cruza transversalmente la Escritura de principio a fin. Esta revista recoge los esfuerzos, siendo, a su vez, la memoria de este encuentro de Biblistas de México.

Gabriel Fierro Nuño, en “*Múltiples identidades en el ‘Pueblo de la Tierra’ durante el periodo poseílico persa*”, nos permite establecer un recorrido a lo largo de las distintas perspectivas memoriales de los que fueron “pueblos de la tierra”, lo que posibilita acercarnos a la comprensión y delimitación de este término desde la experiencia personal de Esdras y Nehemías.

Estanislao Vega González nos ofrece unas “*Reflexiones teológicas sobre el fenómeno migratorio a la luz de Jeremías 29,1-23*”, titulado “*Porque en el šalom de ella estará el šalom para ustedes*”. A partir de los primeros catorce versículos de la Carta de Jeremías a los deportados hace un análisis que nos lleva a comprender que, aún en medio de tantas dificultades que trae consigo el fenómeno migratorio actual, siempre existe la posibilidad de no perder la fe y la relación con Dios, ni la pertenencia a la Iglesia, avivando la capacidad de enfrentar teologalmente las dificultades de la vida.

Francisco Nieto Rentería, “*Ganas de hacer el mal*”, (Qoh 8,11), plantea con el autor sapiencial los elementos básicos para la vida personal plena, dejando al descubierto, entonces, la importancia central del sentido que encierra la revisión de la vida social, como un esfuerzo por resguardar el orden, de ahí la importancia del castigo por las faltas, puesto que éste previene que el corazón de los hombres se llene de ganas de hacer el mal.

Esteban Ramírez Rodríguez, en “*La huida a Egipto. Camino de vida, relectura desde una diócesis de acogida*”, sostiene que la relectura del texto de la huida a Egipto nos lleva a una actitud de alteridad para con los migrantes. El texto bíblico estudiado, sugiere una invitación para nuestra praxis: *levantarse*, que ahora significa salir de la comodidad para iniciar un movimiento de cercanía con el migrante. *Tomar* lo que tenemos, lo que somos, lo que es valioso para poder compartirlo. Y, entonces, *ponernos en camino*, hacer un encuentro con el otro, con el que es diferente, con quien no es de casa. Así surge la transformación de las causas que provocan la migración.

Juan López Vergara en “*Jesús y sus pequeños hermanos*” luego de su estudio de Mt 25, 31-46, señala que el evangelista exploya de manera sorprendente su percepción cristológica y cristocéntrica, sobresaliendo primordialmente la imagen del ser humano, ya que al ser congregados se llega a conocer “la verdad auténtica sobre sí mismos”. Aquí la grandeza de este texto exclusivo del primer evangelio.

Héctor Fernando Martínez en *“Teología bíblica en las homilias de Monseñor Romero”*, analiza algunas homilias de Mons. Romero desde cuatro grandes temas presentes en la parte hermenéutica de las mismas durante el periodo de 1977 a 1980: la Iglesia, Pueblo de Dios, desde los criterios promulgados por el Concilio Vaticano II. La Historia de la Salvación, orientada por la perspectiva de la liberación de los pobres y el Jesús Histórico; para Romero la recuperación del Jesús histórico y de su contexto sociopolítico atendiendo a su opción en favor de los pobres nos lleva a reconsiderar la figura de la Virgen de Guadalupe.

Raúl Duarte Castillo escribe *“La sociedad exílica y la Apocalíptica”*. Bajo el principio de que la Biblia se formó interpretando una realidad, llevándolo a cabo a través de varios siglos, hasta adquirir cierta fijeza, señala que la llamada sociedad exílica, se enmarca en la época que siguió a la destrucción del pueblo de Judá. Así, a través de un concienzudo recorrido enfoca la relación entre el pueblo hebreo y Dios. Analiza las características que encuadran el final de la época persa, para estudiar lo que refiere a la comprensión de la destrucción del templo y el efecto multilateral de este evento.

Rodrigo Santos Sánchez, en *“‘Lidia’ de los Hechos de los Apóstoles (Hch 16)”*, hace su exposición a partir de tres apartados: la mujer y el derecho de Roma, la incorporación de la mujer al trabajo y la búsqueda de lugar en la religión cristiana por parte de la mujer. Estos postulados sirven como entramado para descubrir en Lidia

a la mujer religiosa, que se abre en el cristianismo una ventana que le permite ser valorada como persona, sin ser excluida a un lugar apartado para expresar su fe, ni ser motivo de burla por la forma en que expresa sus creencias. Lidia representa el rostro de muchas mujeres actuales que se insertan en las diferentes facetas de la vida civil, laboral y religiosa. Desde entonces como ahora, la importancia clave de la mujer en la comunidad.

Por último, Francisco Suárez González desarrolla *“¿Quién podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús? (Rm 8,31-39)”* donde queda claro que Dios es el primero en amarnos y, por eso, según el texto paulino, no hay ninguna fuerza incluso sobrenatural que tenga la posibilidad de apartarnos del amor de Dios que nos ha manifestado en Cristo su hijo. El texto paulino se enmarca en una estructura trinitaria y verdaderamente soteriológica. Este esquema salvífico trinitario es el que da lugar a los puntos teológicos que dan cohesión al anuncio kerigmático-salvífico en el cual, al centro de esta predicación, está el amor que nos ha manifestado el Padre en el “evento-Cristo”.

Este documento conserva la memoria de la XXXI Asamblea Nacional de Biblistas de México, el lector podrá acercarse al tan antiguo y tan nuevo mensaje social de la Biblia consciente que el primero que hace una opción en favor de los pobres es Dios, en Cristo, invitándonos a sentir la dicha y bienaventuranza de ser pobres de espíritu, para heredar el Reino de los cielos.

CAPÍTULO PRIMERO

Múltiples identidades en el “Pueblo de la Tierra” durante el periodo posexilico persa

Gabriel Fierro Nuño

Introducción

Es bien conocido el adagio de que “la historia la escriben los ganadores”. Lo más correcto es decir que la historia la escriben los que saben y tienen la posibilidad de escribir. En el periodo posexilico persa o, mejor dicho, aqueménida (siglos VI-IV a.C.), los que escribieron la historia del pueblo de Israel en la provincia de Yehud –denominación persa para la antigua tierra de Judá– fueron los círculos sacerdotes cercanos a Esdras y Nehemías. Estos libros canónicos –existen otros dos libros apócrifos atribuidos a Esdras– plasman la visión e interpretación de los acontecimientos desarrollados en este periodo de la historia.

Estos dos tomos (Esd-Ne) representan una construcción histórica que contiene fundamentalmente las Memorias de Nehemías (MN) y las Memorias de Esdras (ME), compiladas y editadas por un Redactor Sacerdotal (RS). La redacción final de la obra Esdras-Nehemías pudo haberse dado a comienzos del periodo helenista en Judea, alrededor del siglo III a.C¹. Estos libros utilizan

una expresión para hablar de los “otros”, los que no pertenecen al grupo sacerdotal procedente del exilio en Babilonia. Esa expresión reiterativa es “Pueblo de la Tierra” (עַם הָאָרֶץ), que también puede variar en su forma plural “pueblos de las tierras” (עַמֵּי הָאָרְצוֹת).

Estas frases han designado distintos grupos sociales en la literatura bíblica, como las naciones descendientes de Noé después del diluvio (Gn 10,32) o al mismo pueblo de Israel que se había multiplicado en Egipto (Ex 5,5). Sin embargo, en la denominada historia cronista o, mejor dicho, en los libros de Esdras y Nehemías, la expresión “pueblo de la tierra” adquiere connotaciones distintas con una fuerte carga ideológica. La intención de esta pequeña exposición es tratar de dilucidar los rasgos identitarios de ese grupo social llamado pueblo de la tierra por la obra canónica Esd-Ne y explicitar sus implicaciones para la constitución del judaísmo de la época del segundo templo.

1. Las Memorias de Nehemías, escritas en primera persona, debieron ser compuestas por él mismo, en arameo originalmente, pero traducidas poco después al hebreo para mayor aceptación, E. Yamauchi, «Ezra and Nehemiah», en John Walton (ed.), *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, Zondervan, Grand Rapids 2009, 397. Las Memorias

de Esdras son posteriores a su misión, es decir, unos años después del 398, escritas en tercera persona, no por él mismo, sino por alguno de sus seguidores. La labor literaria de compilación y edición del último redactor estaría en torno al año 300 a.C., P. Abadie, *El libro de Esdras y de Nehemías*, Verbo Divino, Estella 1998, 10.

En busca del pueblo de la tierra

En recientes décadas, la historia se ha interesado por los “olvidados” de la historiografía clásica, que solo consideraba a los personajes políticamente “importantes” de las historias nacionales. Esta “historia de bronce” se basaba en la explicación de los procesos históricos por la intervención de héroes, reyes, jefes, gobernantes y militares. Poca o nada se mencionaba sobre los “subalternos” que habían sido colonizados² o que parecían insignificantes a los ojos de los historiadores de las universidades nacionales.

El cambio de perspectiva llegó con la microhistoria y la nueva historia cultural, que consideró como sujetos de la investigación histórica a campesinos, molineros o comadronas. Este giro epistemológico también permeó a los estudios bíblicos. Con la ayuda de la arqueología, la epigrafía y, más recientemente, la onomástica, se ha resaltado la vida material de los que no tuvieron la capacidad o los recursos para escribir su propia versión de la historia. En el caso que nos ocupa, la historia de Israel se había basado, hasta los años ochenta, en las fuentes historiográficas de un grupo sacerdotal sadoquita, como es el caso de Esdras-Nehemías. Apenas en 1982, se publicaba lo siguiente: “Se conoce tan poco de algunos de los períodos posteriores al exilio (tales como el período persa), como lo que sabemos de la era patriarcal”³.

Justamente en las tres últimas décadas ha sucedido todo lo contrario. La visión de Esdras y Nehemías se ha puesto en perspec-

tiva intertextual con otros libros bíblicos como Rut o Jonás, pero también con los recientes aportes de los arqueólogos que siguen encontrando figurillas, amuletos, monedas, entierros, y otros artefactos para reconstruir la cultura material de los grupos “omitidos” por la historia de Esd-Ne. En relación con esos grupos omitidos está el pueblo de la tierra.

Hace seis años, escribí esto sobre los pueblos de la tierra:

Los «pueblos de las tierras» son todos los que no pertenecen a la Golá –los que volvieron del destierro–, tanto los judíos que habían quedado en la tierra de Israel durante el destierro y que habían descuidado la pureza de su religión, como los no judíos que habían venido de otras naciones con su religión y que habían asumido el culto a Yahvé, el dios de Israel, como uno más, quizá haciéndolo el dios-esposo de la diosa-esposa Anat, la diosa de la guerra venerada en varias regiones vecinas, como es denunciado por un papiro de los judíos de Elephantina, en Egipto⁴.

Ahora considero que comenzar la definición de una identidad con la frase “son los que *no* pertenecen... los *no* judíos” no fue lo más afortunado. Pero este tipo de definiciones, basadas en lo que esos pueblos de la tierra “no son”, por desgracia, siguen siendo comunes entre los investigadores. Para el biblista Martín Nieto, por ejemplo, la “población del país” es la *no* habitante de Jerusalén, los que están al norte con religión *sincretista*, restos de los colonos deportados por los asirios (SBMN)⁵. Para los editores de la Biblia *Dios Habla Hoy*, la “gente de la región” eran samaritanos que se

2. AA.VV, «Debate sobre estudios postcoloniales y subalternos», *Fronteras de la Historia*, núm. 6 (2001) 163–223.

3. J. Packer – M. Tenney – W. White, *El mundo del Antiguo Testamento*, Vida, Miami 1985, 97.

4. G. Fierro Nuño, «Los libros de Esdras y Nehemías», en Gabriel Fierro – Ana Laura Castillo, *Historiografía posexílica: 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías, 1-2 Macabeos*, Verbo Divino, Estella 2014, 126.

5. M. Nieto, *Comentarios de la Santa Biblia (Esd 4,1-5)*.

habían librado del exilio asirios o descendientes de los deportados por Asiria al norte de Israel. Su religión estaba *contaminada* por muchas creencias y prácticas paganas (DHH-D). Finalmente, para Luis Alonso Schökel, los “colonos extranjeros” eran descendientes de los colonos trasladados por los asirios, representantes de un *sincretismo* religioso inconciliable con la fe israelita (BNP).

Basten estos tres ejemplos para reconocer tres rasgos que se han dado por incuestionables sobre el pueblo de la tierra en los comentaristas: 1) No son del pueblo israelita; 2) son descendientes de los deportados asirios; 3) su religión es sincretista o contaminada. Pues bien, yo cuestionaré estos tres postulados, mostrando cómo están basados en la construcción de la memoria de un grupo de poder en Yehud, pero desestimando los actuales aportes de la arqueología, epigrafía y onomástica.

Hacia una identidad múltiple

La identificación del pueblo de la tierra desde lo que “no son” (no son israelitas; no son judíos; no son de la *Goláh*) es sumamente limitada. Los estudios que sobre identidad se han realizado, insisten en los rasgos positivos identitarios, basados en la cultura de los grupos sociales. Esta cultura incluye su memoria, sus representaciones simbólicas, como deidades, sus prácticas rituales, la performatividad de sus tradiciones y, más recientemente, su autorreferencia étnica.

Basado en estos rasgos identitarios que permiten a un grupo humano autoadscribirse como distintos a otros, es que analizaré la identidad del pueblo de la tierra. Lo primero que debe señalarse es que la denominación “pueblo de la tierra” es una denominación impuesta por otros, desde fuera. Como imposición externa, debe

ser considerada una violencia epistémica, tal como los purépechas fueron designados tarascos o los rarámuris como tarahumaras, en una imposición desde un grupo externo a ellos.

En los libros de Esdras-Nehemías, la denominación “pueblo(s) de la tierra” aparece en cinco ocasiones, dos de ellas en las Memorias de Esdras, y tres más en el capítulo 9 del libro de Nehemías, una unidad literaria independiente en su composición⁶. La perícopa de Esdras 4,1-4 comienza con una mención de los enemigos (צַר) de Judá y Benjamín. A su vez, los de Judá y Benjamín son identificados como los “hijos del exilio” (בְּנֵי הַגּוֹלָהּ). Por una desavenencia sobre la reconstrucción del templo en Jerusalén, ese “pueblo de la tierra” (עַם-הַיְהוּדָה) se opuso al pueblo de Judá (עַם-הַיְהוּדָה). Para la comunidad de Esdras, ellos, los que regresaron del exilio en Babilonia, son los únicos y verdaderos descendientes de la tribu israelita de Judá. Por otro lado, el pueblo de la tierra eran los samaritanos, el resto de los pueblos deportados por los asirios en las ciudades de Samaría (Esd 4,9-10).

En gran medida, la identidad de una persona o de un pueblo se define desde la memoria. A diferencia de la historia que se basa en las fuentes, ya sea documentales u orales, la memoria se narra desde la experiencia biográfica. Se comparten recuerdos vividos en carne propia, se omiten aquellos que resultan dolorosos o vergonzosos, se pone sentimiento y emoción a los acontecimientos

6. El capítulo 9 de Ne fue una composición independiente, de origen levítico, transmitida de manera independiente, hasta que después habría sido añadida en su co-texto final, M. Leuchter, «Inter-Levitical Polemics in the 6th century BCE: The Evidence from Nehemiah 9», *Biblica* 95, núm. 2 (2014) 272–273.

más relevantes en el recuerdo. La memoria es selectiva, subjetiva y siempre se narra de distinta manera. Aunque los libros de Esdras y Nehemías son considerados “libros históricos” dentro del canon, considero que es más conveniente tratarlos como “libros de memoria”. Conocemos su recuerdo sobre su definición de los samaritanos, pero ¿hay algo que la memoria de los samaritanos pueda añadir?

Los samaritanos

La historia deuteronomista narra, nuevamente desde fuera, el origen de los samaritanos: «El rey de Asiria hizo venir gentes de Babilonia, de Cutá, de Avá, de Jamat y de Sefarváiin, y los estableció en las poblaciones de Samaría en lugar de los israelitas; ellos tomaron posesión de Samaría y habitaron en sus ciudades» (2 Re 17,24). Para la escuela deuteronomista, esos nuevos pobladores trajeron sus deidades con ellos y les rendían culto en los santuarios de las cimas de los cerros construidos anteriormente por los samaritanos (2 Re 17,29).

Es difícil saber si este acontecimiento significó el origen de los samaritanos como un pueblo distinto al judío o si solamente se trató de una “secta” dentro del judaísmo, resultado del cambio político por la deportación de israelitas efraimitas y el establecimiento de pobladores extranjeros en este territorio⁷. Lo cierto es que comenzó una religión samaritana con especificaciones propias: consideraban como inspirada la Torá de Moisés (también conocida como Pentateuco samaritano); desconocían las tradiciones davídicas; e

incorporaron ciertas prácticas religiosas foráneas y las integraron a su propia religión yahvista, en un sincretismo samaritano.

Sin embargo, la historiografía samaritana se distancia de esa apreciación deuteronomista que los consideraba sincretistas para autoafirmarse como los verdaderos “custodios” de la tradición israelita. En todo el Antiguo Testamento, solo en una ocasión se menciona por gentilicio de los samaritanos, esto es, en el versículo de 2 Re 17,29. Este gentilicio de *shomeróní* (שְׁמֶרֹנִי) tiene una clara derivación del verbo hebreo *shamar* (שָׁמַר) que puede traducirse como guardar o custodiar. En la hipótesis de Paolo Sacchi, el nombre de los samaritanos tiene relación directa con el participio de ese verbo “guardar”, por lo que, en su propia crónica, se dicen guardianes de las tradiciones de Moisés y José, y cuyo culto en Garizim se remontaría hasta el sacerdote Eli⁸, por lo tanto, anterior al de Sadoc en Jerusalén.

Esta autorreferencia de los samaritanos como los “custodios” de la tradición y el culto israelita se reforzó cuando los líderes gobernantes, sacerdotales y empresariales de sus vecinos sureños en Judá fueron llevados al destierro en Babilonia en el siglo VI a.C. Así, mientras los judíos fueron conducidos al exilio por su infidelidad, ellos, los samaritanos, “guardaron” su tierra, su tradición y su culto. Y una vez que la élite sacerdotal sadoquita regresó de Babilonia con la intención de reconstruir el templo de Jerusalén, justo

8. P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.*, Trota, Madrid 2004, 167-174. Solo con la relación que hizo el judaísmo de los “*shomerim*/custodios” (שְׁמֶרִים) con la ciudad de *Shomrón*/Samaria (שְׁמֶרֹן) se habría llegado, por asimilación, a los samaritanos/*Shomeranim* (שְׁמֶרֹנִים).

7. I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 14.

al mismo tiempo que los samaritanos reconstruían el suyo sobre el monte Garizim, que había sido destruido por los asirios dos siglos antes⁹, se exacerbó la rivalidad entre samaritanos y judíos por el lugar “correcto” del templo donde se debía dar culto a Yahvé.

Los samaritanos reconfiguraron su propia identidad en el periodo posexilico persa, pero en esa reconfiguración nunca dejaron de considerarse a mí mismos como yahvistas (religión) e israelitas (etnia). La onomástica samaritana de ese tiempo contiene nombres con etimologías mesopotámicas, fenicias, amonitas y otros más¹⁰. Esto indica una identidad samaritana basada en una población de mezcla étnica, pero con religión yahvista-israelita, como se puede constatar todavía en la época helenista por una inscripción en el templo del monte Garizim¹¹.

La versión más extendida de Flavio Josefo sobre el origen de los samaritanos como un “cisma” del sacerdocio jerosolimitano para formar su propio santuario es apenas sostenible hoy en día. Las nuevas investigaciones no consideran al samaritanismo como “desviación” del yahvismo, sino como una variante de él¹². Las

9. L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, Volumen 1, T & T Clark International, New York 2004, 32.

10. Y. Levin, «Judea, Samaria and Idumea: Three Models of Ethnicity and Administration in the Persian Period» en J. U. Ro (ed.) *From Judaea: Socio-economic Structures in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Phoenix 2012, 19.

11. N. Roddy – I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (Journal of Biblical Literature, 120), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 235.

12. B. Hensel, «On the relationship of Judah and Samaria in post-exilic

inscripciones samaritanas indican cómo se consideraban a sí mismos verdaderos israelitas-yahvistas, y citas bíblicas del periodo helenista así lo confirma (1 Ma 5,22s; Sir 50,25s [en su versión hebrea]). Los conflictos entre samaritanos y judíos datan del periodo helenista con las conquistas de los Macabeos, pero no antes.

Idumeos, árabes, moabitas y más

A lo largo de la narrativa memorial de Esdras-Nehemías, el “pueblo de la tierra” va trascendiendo a los samaritanos para incluir otros grupos regionales. En el capítulo 9 de Nehemías, el que dirige la oración penitencial sostiene: «Llegaron los hijos y tomaron el país, y tú ante ellos aplastaste a los habitantes del país, los cananeos, los pusiste en sus manos, con sus reyes y los pueblos de la tierra (עַמֵּי הָאָרֶץ), para que los trataran a merced de su capricho» (Ne 9,24). En esta cita, los pueblos de la tierra corresponden a las naciones vecinas a Israel, sus “enemigos” históricos.

Dentro de la fuente de las Memorias de Nehemías, sus adversarios políticos son identificados como Sambalat el samaritano, Tobías el amonita y Guesen el árabe (Ne 2,19; 6,1). Para Nehemías, los amonitas y los moabitas estaban impedidos para formar parte de la asamblea de Dios (Ne 13,1). En la memoria de Nehemías, la falta de hospitalidad de estos dos pueblos y su contratación a Balaam para maldecir a los israelitas, estaban todavía vigentes. La memoria no solo es selectiva, sino también atemporal; experiencias del pasado pueden ser revividas como si fueran recientes y sus heridas estuvieran frescas.

times: A farewell to the conflict paradigm», *Journal for the Study of the Old Testament* 44, núm. 1 (2019) 26.

Tobías tienen un nombre hebreo-yahvista (טוביה). Antes del periodo babilónico, amonitas y moabitas tenían sus propias deidades. Sin embargo, durante el periodo persa, sucedió una gran migración de grupos árabes a la región de Moab y Amón, y de estas dos regiones a la zona costera del Mediterráneo¹³. Ante esta movilización, antiguos habitantes de las tribus originarias israelitas del sur fueron a habitar a las estepas de Moab y Amón. En la memoria de esos nuevos habitantes de Amón y Moab, estaba su legítima pertenencia al pueblo de Israel y su continuidad en el culto al Dios Yahvé. El estudio de Russel Hobson ha demostrado como étnicamente se consideraban distintos de los judíos sadoquitas de Israel, pero religiosamente se seguían considerando israelitas yahvistas, como pudo ser el caso del “amonita” Tobías¹⁴.

Un caso especial son los edomitas-idumeos. La región de Edom, ubicada originalmente al sudoeste del Mar Muerto, tuvo un cambio significativo. Tras la destrucción de las ciudades del reino de Judá, incluida Jerusalén, las regiones circundantes sufrieron un importante descenso poblacional. Con este descenso, pobladores edomitas migraron a la región del ser de Judá y, muchos de ellos, se adhirieron a la religión yahvista, construyendo santuarios en las ciudades sureñas como Beth-zur, Arad o Beer-sheba. Esta pobla-

ción neo-yahvistas compartía religión, lengua, literatura, cultura material y la memoria de un origen común a las demás tribus israelitas¹⁵.

Al mismo tiempo, un grupo de origen árabe, autodenominados Qedaritas, tomó el control político de la región. Esta élite árabe trajo consigo a su dios principal, el dios Qos, nombre que deriva de la palabra “arco”, originalmente un dios de la cacería. Imágenes de terracota de esta deidad han sido encontradas en varios poblados del sur de la tierra de Israel. En esencia, este dios comparte las mismas características que las deidades del Medio oriente: Hadad, Milcom, Quemosh, Baal y Yahvé¹⁶. La onomástica de Idumea—nombre griego de la región— ha mostrado una etnicidad mestiza, con nombres compuestos con esas deidades. En Arad, una ciudad idumea en el periodo persa, el 61% de los nombres eran yahvistas, mientras que el Beer-Sheba solo el 20% lo era.

Lo anterior indica cómo la población que fue designada por el imperio griego como “idumea” era una población pluricultural, donde un buen porcentaje de ellos se consideraban israelitas-yahvistas. La dominación política del grupo árabe quedarita es lo que, tal vez, está detrás de la enemistad entre Nehemías, gobernador judío, y Guesen, el *árabe*. Y es mi opinión que la designación de Nehemías de lo extranjero como “ereb” (עֵרֶב) en 13,3, tenga una clara relación con ese grupo de la elite edomita-idumea. Como veremos enseguida, la conceptualización de lo “árabe” como “ex-

13. Los conflictos del imperio persa con el naciente imperio helénico y con el subversivo imperio egipcio requirieron de tropas y puestos de control en las fronteras del Mediterráneo. Con ello, grupos humanos se movilizaron para suministrar mercancías y servicios a estos nuevos poblados.

14. R. Hobson, «Were Persian Period ‘Israelites’ Bound by Ethnicity or Religious Affiliation? The Case of the Southern Transjordan», en *Religion in the Persian Period*, Academia.edu, Sheffield 2011, 1–21.

15. Y. Levin, «The Formation of Idumean Identity», *Aram. Trade Routes & Seafaring in The Ancient Near East* 27, núm. 1–2 (2015) 193.

16. Y. Levin, «The Formation of Idumean Identity», 197.

tranjero”, derivaría en un verbo que comparte la misma raíz etimológica.

Las mujeres del pueblo de la tierra

La literatura exegética sobre los capítulos 9-10 del libro de Esdras es profusa, y todavía sigue la tinta corriendo sobre este episodio. Es necesario recordar, una vez más, que no estamos ante un “acontecimiento histórico objetivo” –si es que eso existe– sino ante un recuerdo de la memoria de Esdras, narrada en primera persona sobre una interpretación de su experiencia. El relato comienza así: «Se me presentaron los jefes diciendo: El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de las abominaciones de los pueblos de las tierras (מַעַמֵי הָאֲרָצוֹת)» (Esd 9,1).

En el siguiente versículo, se añade que esos pueblos de las tierras son las antiguas naciones cananeas. Para Esdras, el problema consistía en que la semilla santa (זֵרַע הַקֹּדֶשׁ) se había contaminado (וְהִתְעַרְבוּ) con las mujeres extranjeras, es decir, las del pueblo de la tierra. El vocabulario utilizado por Esdras es revelador: considera a su propio grupo como una identidad étnica “pura”, mientras que las mujeres –solo ellas, no los hombres– del pueblo de la tierra eran esencialmente impuras.

El problema entonces, para Esdras, no es la amenaza a la cohesión económica, política y cultural de la Goláh (Ne 13), ni tampoco el peligro del sincretismo religioso (Esd 6,19-22); aquí existe una presencia de mujeres extranjeras que contaminan la santidad del pueblo de Israel, mujeres que, aun siendo descendientes de las tribus israelitas, son comparadas con las abominaciones de las naciones cananeas –en ese tiempo ya inexistentes–. El versículo 11 de este capítulo 9 reitera la misma idea, recurriendo al mismo

vocabulario: «La tierra que ustedes están entrando para poseerla es una tierra impura (בְּדָה) con impureza (בְּדָה) de los pueblos de las tierras (עַמֵי הָאֲרָצוֹת), con abominaciones (תּוֹעֵבֹתֵיהֶם) que la llenan de lado a lado con su impureza (טִמְאָה)».

En Esdras 9 la impureza (בְּדָה) es un estado, un sustantivo que es sinónimo de la menstruación¹⁷ de la mujer. En Esd 9, la impureza no proviene de las prácticas de los pueblos de la tierra –nunca se menciona una sola de ellas– sino de ellas mismas; son ellas la causa de la impureza¹⁸. El verbo utilizado para definir la “contaminación” de estas uniones es *‘arab* (עָרַב), la misma raíz de Arabia (עֲרָב) y extranjero (עָרַב). Esdras consideraba la “contaminación” (וְהִתְעַרְבוּ) de los hombres que se habían casado con mujeres “extranjeras”, como una “arabización”, es decir, un mestizaje.

Nehemías, en su memoria, recordaba cómo los hombres judíos habían cohabitado (יָשַׁב) con mujeres asdodeas, moabitas y amonitas (Ne 13,23). En esa ocasión, fueron los hombres los reprendidos por haber tomado a esas mujeres (Ne 13,25). La interpretación de la experiencia de Esdras fue diferente. Son ellas, las mujeres, con su impureza de mujer, las “únicas” culpables que deben ser expulsadas, junto con sus hijos¹⁹. El rostro más visible

17. En efecto, la mayoría de los casos donde se utiliza el vocablo בְּדָה, hace referencia a la menstruación de la mujer, causa de su impureza, principalmente en los libros de influencia sacerdotal (Lv 12,2,5; 15,19,20,24,25,26,33; 18,19; Ez 18,6; 22,10; 36,17).

18. A esta misma conclusión llegó el estudio exegético de E. Cook, *La mujer como extranjera en Israel. Estudio exegético de Esdras 9-10*, SEBILA, San José 2012.

19. Para Janzen, la expulsión constituyó un ritual cultural para brindar

de la “extranjerización” identitaria del pueblo de la tierra son esas mujeres.

La autorreferenciación de las mujeres expulsadas es más difícil de seguir todavía. Los vestigios arqueológicos y epigráficos no son de utilidad. Existe una lista de los “hombres” que se casaron con ellas, pero ellas quedan en el olvido en la memoria de Esdras. De acuerdo con la versión de Nehemías, eran mujeres asdodeas, moabitas y amonitas. Pero eran consideradas así por su lengua, no por su religión (Ne 13,24). Si eran mujeres que “habitaban” con hombres judíos, es muy probable que fueran yahvistas, adscritas al pueblo israelita por la memoria de su pertenencia a las tribus de Jacob.

¿La raza santa?

He tratado de exponer cómo los distintos grupos sociales de la región de la satrapía de Transeufratina del imperio persa solo se pueden entender desde la multiculturalidad. Proceden de diferentes grupos étnicos, migraron a otras regiones y hablaron distintos idiomas. Sin embargo, la mayoría de ellos seguía adorando a Yahvé como su único o más importante Dios, por lo que religiosamente puede ser catalogados como yahvistas. Además, su memoria histórica los hacía identificarse como verdaderos israelitas, descendientes de las diversas tribus de Jacob.

“unidad” a una comunidad en crisis identitaria. Con la expulsión de las “chivas expiatorias” o “quema de brujas”, todos ellos proyectan en ellas sus propias ansiedades, D. Janzen, *Witch-hunts, Purity and Social Boundaries. The expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*, Sheffield Academic Press, New York 2002.

Fueron las memorias de Nehemías y, principalmente, la de Esdras, las que discursivamente identificaron a todos esos grupos como “extranjeros”, no israelitas y no yahvistas. Para el grupo sacerdotal ligado a Esdras, solo ellos, los judíos, podían ser considerados miembros del pueblo de Israel y yahvistas “puros”. ¿Puede esto ser confirmado por las fuentes extrabíblicas?

La pequeña aldea de Jerusalén, en poder de la clase sacerdotal sadoquita proveniente del exilio (בְּנֵי-הַגּוֹלָה), tenía una serie de figurillas de terracota con diversos símbolos, entre ellos, jinetes en caballo²⁰. Estos jinetes, que hacen pensar en los reyes persas, también han sido relacionados con algunas deidades del imperio. Además, las figurillas de la diosa Aserá, comúnmente caracterizada como la esposa de Yahvé, tan extendidas durante el periodo asirio, continuaron en menor medida en la época persa²¹.

Pero es la onomástica la que arroja más luces. Los nombres de las genealogías de Esdras 2 y Nehemías 7 están lejos de sugerir una lista de nombres “puros”. Mi propio análisis arrojó que los nombres yahvistas (terminados en הָ) son minoría en esas

20. I. J. de Hulster, «Coroplastic Studies and the History of Religion: Figurines in Yehud and the Interdisciplinary Nature of the Study of Terracottas», *Les Carnets de l'ACoSt*, núm. 13 (2015) 1–7.

21. Recientemente se ha publicado un libro que cuestiona la postura de la “revolución” religiosa en Yehud, que implicaría que el grupo judío habría asumido el monoteísmo en este periodo. La evidencia arqueológica sugiere otra posibilidad, C. Frevel – K. Pyschny, «Introduction», en Christian Frevel – Katharina Pyschny – Izak Cornelius (eds.) *A Religious Revolution in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2014, 1–22.

genealogías²². Nombres con deidades moabitas, amonitas, edomitas forman parte de las genealogías sacerdotales. Incluso un nombre quedarita, con el dios Qos, está incluido (Bar-cós: Hijo de Qos [בַּרְקוֹס]) en Esd 2,53. Esas genealogías que fueron usadas para expulsar sacerdotes “mestizos” y mujeres “extranjeras”, en realidad, denotan una influencia cultural de otros grupos étnicos que también estaban exiliados en Babilonia. La santidad-pureza es solo discursiva, un pretexto para poder considerar a los demás, todos los de “fuera”, como extranjeros y paganos.

Conclusiones

Este muy sencillo recorrido por las distintas perspectivas memoriales de los grupos que fueron considerados “pueblos de las tierras” indica que las identidades no estaban bien delimitadas, sino en permanente construcción, actualización e interacción. Esta generalización identitaria del pueblo de la tierra responde a un afán discursivo que tiende a incluir en una sola categoría una pluralidad étnica y cultural. Esa conceptualización de “pueblo de la tierra” responde a experiencias biográficas de Esdras y Nehemías, que buscaban reafirmar su propia identidad basada en la diferenciación y la negación de los “otros”.

Las fuentes documentales, arqueológicas, epigráficas y onomásticas sugieren que el yahvismo –como religión– y la memoria histó-

rica de herencia israelita estaba presente en el grupo samaritano y, en menor medida, en algunos sectores de los edomitas-idumeos, amonitas y moabitas. Junto con esos grupos étnicos, cuyas fronteras culturales no eran rígidas, estaban los que, permaneciendo en Judá, no fueron llevados al exilio. También ellos, como parte del pueblo de la tierra, siguieron conservando su religión yahvista, a pesar de algunos rasgos sincretistas y de “mestizaje” cultural.

El recuerdo de la expulsión de las mujeres del pueblo de la tierra en tiempos de Esdras respondió a un santidad-pureza discursiva de los retornados de Babilonia y a una “extranjerización” de esas mujeres. Pero tampoco el grupo sacerdotal adscrito a los liderazgos de Esdras y Nehemías puede considerarse “puro”. Su presencia en Babilonia, la capital del imperio, implicó influencias culturales de distintos grupos que también estaban presentes en la región, como lo demuestra el análisis onomástico de las listas de retornados.

Las implicaciones de las definiciones identitarias desde “fuera” implican siempre riesgos de generalización y descremación. Las conceptualizaciones basadas en la superioridad, santidad o pureza de “nosotros” sobre la inferioridad, contaminación o impureza de los “otros” son peligrosas y posibilitan las prácticas de segregaciones y discriminaciones. Es necesario, por tanto, un continuo discernimiento para tratar de comprender la diversidad cultural, incluyendo la religión, desde la propia memoria de los sujetos, como personas y como grupos, evitando los encuadres identitarios rígidos que descalifican a todos(as) los que no creen, piensan o actúan como nosotros(as).

22. Una comparación onomástica de las genealogías de Esd-Ne con otras genealogías de Samaria puede ser consultada en: B. Hensel, «Ethnic Fiction and Identity-Formation: A New Explanation for the Background of the Question of Inter-marriage in Ezra-Nehemiah», en *22nd Congress of International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT)*, Stellenbosch 2016, 133–148.

CAPÍTULO SEGUNDO

«Porque en el *šālôm* de ella estará el *šālôm* para ustedes». Reflexiones teológicas sobre el fenómeno migratorio a la luz de Jeremías 29,1-23

Estanislao Vega González

1. Saludos

Quiero aprovechar para saludarlos a todos, y agradecer su presencia. Saludo especialmente a los padres de la coordinación de esta Asamblea: al P. José Manuel Suazo (Presidente), al P. Carlos Vargas, y al P. Konrad Schaefer. Gracias por permitirme esta participación en tan especial foro, en tan amable dedicación al estudio de la palabra por el bien de nuestras Iglesias locales y de nuestra Iglesia universal.

El acercamiento a la palabra que les propongo resulta una reflexión teológica sobre el fenómeno migratorio a la luz del texto de Jr 29,1-23.

2. Introducción

Nos acercamos al capítulo 29 del profeta Jeremías, será un abordaje sencillo en forma de reflexión donde presentaremos un texto concreto de la llama «carta de Jeremías a los deportados», únicamente nos detendremos en los primeros 14 versos. Es un eloquente testimonio de un mensaje profético de Dios a su pueblo en forma de carta en un momento de complicadas realidades. La historia de salvación del pueblo de Dios no está ajena al desarrollo social comunitario y personal de cada uno de aquellos que han sido llamados por el Señor a ser su pueblo.

Sin embargo, es justamente esa intrincada problemática histórica y social la que nos mueve hoy a reflexionar un texto que puede iluminar nuestros criterios en orden al fenómeno migratorio de nuestro mundo.

3. Salmo 136 (137)

Recuerda el Salmo 136 (137):

Junto a los canales de Babilonia
 nos sentamos a llorar con nostalgia de Sión;
 en los sauces de sus orillas
 colgábamos nuestras cítaras.
 Allí los que nos deportaron
 nos pedían canciones;
 y los que nos atormentaba,
 nos pedían alegría, diciendo:
 «Cántennos un cantar de Sión».
 ¡¿Cómo cantaremos la canción del Señor
 en tierra extranjera?!
 Si me olvido de ti, Jerusalén,
 que se me paralice la mano derecha;
 que se me pegue la lengua al paladar
 si no me acuerdo de ti,

si no pongo a Jerusalén
en la cumbre de mis alegrías.
Recuerda, oh Señor, contra los hijos de Edom
el día de Jerusalén,
quienes «Arrásenla, arrásenla
hasta sus cimientos».
Oh hija de Babilonia, la devastada,
bienaventurado el que te devuelva
el pago con que nos pagaste,
bienaventurado será el que tome
y estrelle tus pequeños contra la peña.

Este es el contexto emocional y religioso de los deportados; Alonso Schökel considera que es el lamento por el cautiverio y también el amparo de la esperanza¹.

Había judíos en Babilonia desde el 605 a.C., cuando Daniel y otros jóvenes fueron trasladados allí para aprender la lengua y la cultura de los caldeos en la corte real (Dan I,1 ss). Daniel es un ejemplo de hombre judío al que le fue muy bien en Babilonia bajo los caldeos y después bajo los persas, y está considerado un profeta de gran sabiduría en la Biblia. El período del exilio terminó de forma oficial cuando el rey persa Ciro conquistó Babilonia en el 539 a.C. Pero, ¿cómo fue la vida de los judíos durante esos sesenta y cinco años?².

El cautiverio en Babilonia viene narrado así por el segundo libro de Reyes:

En aquel tiempo los servidores de Nabucodonosor, rey de Babilonia, subieron contra Jerusalén; y la ciudad fue sitiada [...]. Y llevó

en cautiverio a toda Jerusalén: a todos los magistrados, a todos los guerreros valientes (un total de diez mil cautivos), y a todos los herreros y artesanos. No quedó nadie, excepto la gente más pobre del pueblo de la tierra [*dallat 'am-hā'āreš*] [...]. El rey de Babilonia proclamó rey en lugar de Joaquín a su tío Matanías [*mattanyā*], y cambió su nombre por el de Sedecías [*šidqiaḥū*] (2 R 24,10.14.17).

Esta es la conocida como primera deportación (2 R 24,10-25,7), una deportación de personas cualificadas que sucede en el año 598 a.C³. Once años después sucederá una segunda deportación (2 R 25,8-30), más general, en 587 a.C., a raíz de la destrucción de Jerusalén⁴.

3. «Es posible que Joaquim hubiese logrado resistir esta presión babilónica que no debió ser excesivamente enérgica, y cabe también que esta intervención le hubiese obligado a reconocer durante algún tiempo la soberanía babilónica, hasta transcurridos tres o cuatro años cuando se rebeló de nuevo. Sea lo que fuere, Nabucodonosor no se decidió a castigar severamente a Joaquim hasta el año 598 a.C., cuando asedió a Jerusalén. La verdad es que el castigo no afectó personalmente a Joaquim [también traducido como Yoyaquim], que murió este mismo año, dejando a su hijo y sucesor Joaquín [también traducido como Jeconías] el reino de Judá y la capital de Jerusalén en una situación sumamente precaria. Joaquín solamente tenía entonces dieciocho años». M. Noth, *Historia de Israel*, Barcelona 1966, 259.

4. «En 2Re cap. 25 se describe únicamente la suerte que corrió Jerusalén después de su caída, tomando por base a Jer cap. 39. De acuerdo con este texto, el asedio se prolongó desde el décimo día del décimo mes, del noveno año de Sedecías, hasta el noveno día del cuarto mes del onceavo año. La ciudad desafió al enemigo durante más de un año y medio, con un pequeño intervalo provocado por la intervención egipcia. Luego el hambre hizo su aparición. El noveno día del cuarto mes, es

1. Cf. L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos II (Salmos 73-150). Traducción, introducciones y comentario*, Estella (Navarra) 1993, 1567-1568.

2. J. K. Hoffmaier, *Arqueología de la Biblia*, Madrid 2008, 115.

Esto sucedió a causa de la cólera de Yahveh contra Jerusalén y Judá, hasta que los arrojó de su presencia. Sedecías se rebeló contra el rey de Babilonia (2 R 24,20).

Nuestro texto responde al momento de la primera deportación, cuando los judíos que fueron al exilio debían enfrentar el difícil modo en permanencia en un país extraño a su pueblo, tierra y templo. Se conoce la resistencia de algunos a la permanencia en Babilonia, pero debían resolver.

Hoy sabemos que se trata de la secuencia de una labor redaccional que recogerá la memoria histórica⁵ y colocará juntos estos distintos relatos en el texto de Jeremías, el cual, en los capítulos 27-29 presentará una unidad literaria, con una misma situación histórica después de la primera caída de Jerusalén, a saber, lo que acontece después de la deportación a Babilonia bajo Sedecías⁶. Se trata de la vida de la comunidad en el exilio y en su patria.

decir, en agosto de 587 a.C., los atacantes lograron abrir una brecha en la muralla, introduciéndose en la ciudad. El rey Sedecías trató de escapar con su séquito huyendo hacia el este a través del “desierto de Judá”, para pasar a Transjordania; pero cuando iba a cruzar el valle del Jordán, junto a Jericó, fue detenido por los babilonios y llevado prisionero ante Nabucodonosor. Éste no había asistido personalmente a la conquista de Jerusalén y tenía su cuartel general en Ribláh, en el centro de Siria». M. Noth, *Historia de Israel*, 262-263.

5. B. S. Childs, *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011, 176-177.

6. «En el reducido reino vasallo de Judá se hizo difícil adaptarse a la nueva situación; pero a pesar de las experiencias históricas que había sufrido durante cerca de un siglo y medio, todavía se elevaban voces entre ellos para anunciar un pronto restablecimiento de los beneficios que

Estos textos pueden revelar las respuestas que los exiliados necesitaban y se planteaban en su situación de cautiverio. Se podrían estar preguntando: Pues... ¿qué sucederá con nosotros?, ¿vamos a poder sobrevivir?, ¿vamos a poder conservar nuestra identidad?, ¿nosotros somos los castigados de Dios?, ¿tenemos un rol en la historia de la salvación?, ¿cómo debemos considerar a quienes permanecieron en Jerusalén?, ¿son acaso los Jerusalén el resto fiel de Israel?, ¿qué consecuencias tiene esto para nosotros?

Existe un oráculo del profeta Ezequiel dirigido a los deportados para ayudarlos a comprender una idea esperanzadora frente a algunos pensamientos de los que quedaron en Jerusalén:

Hijo de hombre, a tus hermanos, a los deportados contigo y a toda la casa de Israel se dirigen los habitantes de Jerusalén cuando dicen: «¡Sigán lejos de Yahvé! Somos nosotros quienes hemos recibido el país como herencia». Por eso, esto dice el Señor Dios: «Aunque los he alejado entre las naciones, aunque los he dispersado por los países, seré para ellos su santuario por un poquito de tiempo en las naciones a las que han ido» (Ez 11,15-16).

Se ve que pueden existir fuertes tensiones entre las dos comunidades existentes, la de Sedecías que fue el encargado de la ciudad

habían perdido (cf. Jer 28,1-4). Estas voces tuvieron la virtud de hacerse oír, excitando al pueblo, y lograron influir sobre la indecisión y debilidad del rey Sedecías. El profeta Jeremías trató de reiterar y multiplicar sus advertencias, exigiendo que se sometiesen a la voluntad de Nabucodonosor, con lo cual darían una prueba de sumisión a la voluntad divina que en aquella época había puesto el imperio del mundo en manos de Nabucodonosor (Jer 27-29), pero todo fue en vano: y a causa de sus manifestaciones fue considerado un traidor (cf. Jer 37,11-16)». M. Noth, *Historia de Israel*, 260.

de Jerusalén luego del primer momento de deportación; y la de la comunidad de Babilonia dónde está Joaquín, y la razón se puede predecir cuando se piensa si acaso un rey deportado bajo otro imperio puede ser considerado rey por los lejanos habitantes de un resto con otro rey.

4. La carta de Jeremías a los deportados

4.1 Las interrogantes

Entre los interrogantes más importantes del pueblo de *haggôlá* estaría:

¿Cómo se puede superar el destierro? [...] La suerte y el destino de los desterrados seguían suscitando, todavía muchos decenios después de la tragedia del 597, una pregunta urgente. En este contexto, no tiene nada de sorprendente la aparición de «falsos profetas». El consejo de Jeremías de buscar un acomodo y crear así las condiciones para que en los años venideros fuera posible un retorno guiado por Dios topó con fuertes resistencias, como la de Jananyá en Jer 28⁷.

Presentaremos aquí los primeros 14 versículos del capítulo 29, los cuales podemos considerar como el corazón de la carta de Jeremías a los deportados, que en total posee 32 versículos. Vamos a atender el texto realizando algunas observaciones paso a paso mediante sus expresiones y significados.

Jeremías está escribiendo desde Jerusalén, su posición geográfica; está participando de la suerte de los que permanecieron como resto en Jerusalén, bajo la conducción del rey Sedecías, como se

7. G. Fischer, *El libro de Jeremías*, Madrid-Barcelona 1996, 180.

ha mencionado antes. Entonces escribe, de parte de Dios, esta carta a los que están en el exilio, en *haggôlá*. Un documento que posee un carácter único, como dirá G. von Rad en su *Teología del Antiguo Testamento*⁸.

4.2 El proceso redaccional

Hasta este momento se nota un proceso redaccional que ha mezclado datos históricos también referidos en el segundo libro de los Reyes, y diferentes oráculos presentes. Los vv. 1-3 presentan una solemne introducción, mientras que los vv. 4-7 se nos presentan como la carta en sí misma para dar paso a una serie de adhesiones de otras extensiones, como continuaciones secundarias que se van añadiendo sucesivamente para dar forma este texto en una labor redaccional⁹. Cada una de las partes que se añaden iniciará su

8. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca 1976, 263.

9. «Como otros muchos textos del libro de Jeremías, también el cap. 29 es una colección. Una larga introducción (vv.1-3) presenta el texto siguiente (que abarca probablemente los vv.4-23) como una carta de Jeremías a los deportados a Babilonia cuando se produjo la primera caída de Jerusalén. Las fórmulas introductorias de los vv.4.8.10.(15.)16.21 riman la estructura de la carta. Los vv.24-32 introducen la confrontación entre Shemayá y Jeremías. Las pequeñas unidades de los vv.4-7.10-14 describen la nueva esperanza; los vv.16-20 exhortan a los deportados a prestar atención a este mensaje. La alternancia con pasajes que hablan de otros profetas (vv. 8s.15.21-23) expresa la lucha entre diversas posiciones en lo referente a la justa superación del destierro y constituye su adecuada representación literaria». G. Fischer, *El libro de Jeremías*, 180.

argumento con la fórmula כה כה פ מר יהוהאי, «Así dice el Señor...» (Jr 29,8-9;10-14;16-20;21-23).

5. La solemne introducción

5.1 Estas son las palabras (v. 1)

פְּרִסְבְּרֵי הַדָּה לְוָא
בִּיאָנֹלַח יִרְמְיָה הַשֶּׁר שׁ אָ
וְלֵהֲגֵלֶם אֶל־יָתֵר זְקֵנֵי הַשּׁוֹמְרִים
הַנִּימְכֹנְאֵלִים
בִּיאִים וְאֵלֵיהֶם
לִהְעֵמְכֹנְאֵלִים
כָּל־הַבָּלֵם: שׁוֹר מִירְצֵכְדָּנְאֹר הַגִּלְהָ נְבִשָׁא

Estas son las palabras de la carta (el libro, el rollo, el documento) que envió Jeremías el profeta al resto de (supervivientes) ancianos del exilio y a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que exilió (desterró) Nabucodonosor de Jerusalén a Babilonia.

Se trata del título del documento con sus pormenores. Aparece citada הַגִּלְהָ, la comunidad exílica, con sus personajes importantes y con particular mención a לִהְעֵמְכֹנְאֵלִים, todo el pueblo, describiendo la situación que están viviendo bajo el dominio de Nabucodonosor rey de Babilonia. El argumento inicia moviéndonos a pensar en la palabra de Dios en la escritura, con un estilo solemne como al iniciar una comunicación profética oral con la expresión «estas son las palabras». Se tratará ciertamente de una palabra de Dios

en una «carta» mediada por la pluma del profeta, la intensidad divina y un amigo mensajero¹⁰.

5.2 A la salida del rey Joaquín (v. 2)

לְדַמְתָּרֵי צֵאת יְכֹנְיָה־הָא
בִּירְהֹנִים
לְמִשׁוּדָה וִירוּרֵי יְהִשְׁרִיטִים סוּהָ
שׁוּהָתָר
לָם: שׁוֹר מִירְצֵמֹנָה

Después de salir Joaquín [*y^ekonyá*], el rey (de Jerusalén), y la reina (madre), los eunucos(cortesanos) dirigentes(principales) de Judá y de Jerusalén, y el artesano, y el herrero de Jerusalén.

Es el dato histórico que nos lleva a la primera deportación a Babilonia por parte de Nabucodonosor. Recordamos que esta conquista babilónica a Israel duró alrededor de once años con circunstancias duras tanto para el pueblo judío que permanecía en Jerusalén como para los judíos en el exilio, o la ἀπουκία, como lo presenta la septuaginta: «la lejanía de casa». Este momento tuvo diversos momentos fuertes, entre los que se destacan las dos deportaciones que sufrieron, y en la última, la destrucción del templo y un desastre peor de lo vivido antes. Será hasta que Ciro, el rey de Persia, se convierta en una nueva figura del siervo de Yahvé. De-

10. Es significativa, en este sentido, la expresión del texto griego de los LXX que traduce literalmente el *šeper* por βίβλος en los siguientes términos: Καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τῆς βίβλου (LXX - Jr 36,1).

rrotando al imperio babilonio y permitiendo el retorno de los deportados a su tierra¹¹. Así que implicados teológicamente en esta historia están estos reyes, judíos y paganos, una reina, cortesanos, artesanos y herreros de Judá y de Jerusalén.

5.3 El medio de entrega (v. 3)

פְּוֹשֶׁה בֶּן־שַׁדַּי אֶלְעָב
הַיְיָ־חֶלֶקֶב גְּמַרְיָהוּ
יְהוָה מִלֵּד־יְהוֹיָחִזְכִּי צִדְקִישָׁר שָׁא
בְּלַבַּר מֶלֶךְ צַכְדֻנְאִיאֶלְנָב
בְּקָהֶב
לְאִמֹר: ס

Por mano de Elasá hijo de Safán
y Gemarías hijo de Hilcías
que envió Sedecías [*sidqiā*] rey de Judá
a Nabucodonosor rey de Babilonia
en Babilonia diciendo:

Siempre resulta interesante el dato de una comunicación tan mediada como es este caso, ya que es el Señor quien desea comunicarse a su pueblo que está en Babilonia, por medio de la persona y pluma de Jeremías, quien a su vez se hará ayudar de un amigo suyo. Este fue el modo final de entrega de tal misiva: Elisa hijo de Safán. La cosa es que, una carta que llega a Babilonia, de un profeta que vive a 900 km de distancia, que llega de paso, como un favor o complemento de cualquier otra comisión de este personaje Elasá, le creará problemas más tarde, si se atiende que el motivo

11. Cf. M. Noth, *Historia de Israel*, 275-288.

del viaje de Elasá a Babilonia fuera un encargo del rey designado de Jerusalén, Sedecías.

6. El texto de la carta

Veamos la carta en sí, o lo que podríamos llamar el corazón de la carta que está envuelto en los contextos literarios antecedentes y consecuentes. Se trata de los vv. 4-7 nos regalan una reflexión sobre las dinámicas teológicas que se desarrollan en el plano de la comprensión de un fenómeno de exilio, pero también de migración¹².

6.1 Dios deporta (v. 4)

מִרְיָהוּ צְבָאוֹתָהּ כ
רְאֵל־שֹׁאֲלֵהִי ?
וְיִהְיֶה־לְכָל־הָ
בְּלֶה: בְּלֶם שְׁוֹר־הַגְּלִיתִי מִירְשָׁא

Así dice Yhwh de ejércitos (de la corte celestial)
Dios de Israel
a todo el exilio
que exilié de Jerusalén a Babilonia.

Mira que interesante descripción: **שְׁוֹאֲלֵהִי מִירְשָׁא**, «que exilié de Jerusalén a Babilonia». Otras traducciones al castellano presentan: «que envié al destierro», «que he mandado al exilio», y son expresiones correctas de una forma verbal al *hifi* del verbo גלה, deportar, exiliar. Es decir, Dios se presenta como quién

12. Cf. M. Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona 2005, 260-261.

deporta, con ese verbo al *hifil*, él declara ser el causante de ese exilio, podría traducirse «a todo el grupo de personas exiliadas, a las cuales yo hice cautivas de Jerusalén hasta Babilonia», «A todos los desterrados, que yo hice migrantes desde Jerusalén a Babilonia». ¡Vaya expresión para los oídos de nuestro tiempo!

Nos enfrentamos ante una tensión teológica porque Nabucodonosor es quien los había deportado, pero ahora aparece el Señor como quien los deporta. ¿De qué cosa se trata? De un doble nivel en la comprensión de este hecho, un primer nivel histórico, y un segundo nivel teológico, es decir, desde el plano divino las cosas se plantean así. Se puede decir que históricamente Nabucodonosor los ha deportado sin embargo es Dios quien se asume como el verdadero autor de este acontecimiento. Así Nabucodonosor se vuelve un instrumento de una corrección que Dios quiere. Y sorprende que esto deba ser así pero tiene su razón previa¹³, sorprende que Dios desee actuar por medio de personas del mal, y también por medio de extranjeros, y por medio de enemigos, sin embargo, «no abandona a los culpables, ni siquiera en el desastre»¹⁴.

13. «Así dice el Señor, Dios de Israel: “Como a estos higos buenos, así consideraré como buenos a los desterrados de Judá que yo he echado de este lugar a la tierra de los Caldeos. [...] Pero como a los higos malos, que de podridos no se pueden comer, así dice el Señor, de la misma manera abandonaré a Sedequías, rey de Judá, a sus oficiales, al remanente de Jerusalén que queda en esta tierra y a los que habitan en la tierra de Egipto”» (Jr 24,5.8).

14. G. Fischer, *El libro de Jeremías*, 181.

6.2 Casas y huertos (v. 5)

ובָשִׂים וְתַבְּוֹנָה
וְתַבְּוֹנָה וְתַבְּוֹנָה
רְגֹן: פֶּאֶת-וְיֶאֱכֹל.

Construyan casas y establézcanse,
y planten huertos
y coman de su fruto.

Es un momento de la carta de Dios por medio del profeta, en que la propuesta del Señor se manifiesta con un tono inesperado y sorprendente, la invitación a construir casas, con árboles y huertos, y producir algo es el modo de expresar la permanencia en un lugar. Construir una casa en cualquier lugar es una empresa mayor; así mismo y cultivar vegetales y plantas, son tareas de establecimiento, cuidado y permanencia. Son expresiones de la vida cuando se plantea que se estará mucho tiempo en un lugar, porque una persona no construye, no planta, o tal vez, no se embaraza si sabe que después, en muy poco tiempo no estará ahí.

Así que, no solamente es una invitación a permanecer establemente en ese lugar sino a crear una nueva existencia, una nueva identidad ahí en Babilonia. Ahí se tratará de construir y plantar, como se había anunciado a Jeremías en el texto de su vocación profética (Jr 1,9-10). Son palabras de ánimo en un momento en que nadie se lo espera, era como si a su llegada el destierro no hubieran abierto las maletas para que en la primera oportunidad pudieran salir de regreso a su patria, así que la carta de Jeremías parece decirles: ¡deshagan las maletas! ¡Vivan y produzcan!

6.3 Engendren hijos (v. 6)

יִשְׁנֶן וְקָח
 בְּנוֹתֵינִים בְּוְהוֹלִיד
 יִשְׁלַבְנִיכֶם בְּקָח
 יִשְׁלַאֲנָן וְנִתְגַּבְּתִיכֶם בְּוָאֵת
 בְּנוֹתֵינִים בְּתַלְדָּה
 מִשְׁוֹרְבוֹ
 וְיִמְעָטְתֵלְאֵן

Tomen mujeres
 y engendren hijos e hijas
 y tomen para sus hijos mujeres,
 y sus hijas den a hombres (maridos),
 y den a luz hijos e hijas,
 y aumenten allí
 y no disminuyan (no se hagan cortos, pocos).

Los hebreos de la diáspora están llamados a hacerse afines a pensar en la preservación del pueblo judío, ¿y cómo lo harán? Construyendo y teniendo hijos, todo lo que se hace cuando uno quiere establecerse, es muy interesante la propuesta de actos en medio de otro tipo de tendencia interna, la tendencia a salir de ahí, regresar a su patria. Pero, cualquier judío podrá reconocer en este mandato de Dios por medio del documento de Jeremías un eco de las palabras de bendición de Dios a su creación buena en el libro del Génesis: «Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Ejercen dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra». También les dijo Dios: “Miren, Yo les he dado a ustedes toda planta que da semilla que hay en la superficie de toda la

tierra, y todo árbol que tiene fruto que da semilla; esto les servirá de alimento”» (Gn 1,28-29).

Esta fue la bendición, el signo de bendición, que ahora vuelve sobre ellos para realizar la voluntad de Dios en medio de esa situación. Es decir, hay una intención fundamental y profunda: el pueblo debe sobrevivir. Esto ya les ha sucedido antes en Egipto, cuando ellos se habían multiplicado (Ex 1,8-11), ahora deberán multiplicarse también en Babilonia¹⁵.

Este es el modo en que Jeremías escribe contra la desesperación de la población de *haggôlâ*, los ha de estimular a tratar de sobrevivir, a seguir intentándolo, para ello deben procurar la base de la supervivencia. ¿Cuál podrías ser la posición contraria? No construir, no hacer nada sino esperar el día del regreso. Sentarse en las maletas sin abrirlas. Pero Jeremías llama a la no desesperación, a aceptar la situación y aprovecharla del mejor modo, a no rebelarse contra esta situación. Así Dios por medio de Jeremías está proponiendo un nuevo modelo para comenzar una nueva vida, en razón de comprender que la diáspora, es decir, las personas que ahí están, los exiliados, los de *haggôlâ*, son también comunidad hebrea, pueblo de Dios, aunque esto no se les revelara tan claro en una situación histórica como era esa en la que se encontraban¹⁶.

15. «También hoy día, en muchos países, los extranjeros tienen, por término medio, más hijos que la población local». G. Fischer, *El libro de Jeremías*, 181.

16. «Es un pasaje que expresa perfectamente la estrategia de los dirigentes de los desterrados, consistente en combatir las tendencias naturales a la depresión y a la pasividad, que conducirían a una rápida asimilación y a la desaparición; y en propugnar una fuerte reacción de la voluntad

6.4 Busquen la paz y oren (v. 7)

לֹם הָעִיר שְׁאַת־ וּשְׁוֹדֵךְ
הַמְשַׁר הַגְּלִיתִי אֶתְכֶם שֶׁ
אֶל־יְהוָה הַ בְּעִדְוֹ לַפְּוֹהֶת
לֹם: פְּשִׁיחָה לְכֶם הָלוֹמְשֵׁי בְּכ

Y busquen la paz de la ciudad
a la cual exilié a ustedes allí,
y oren por ella (detrás de ella) a Yahvé
porque en su paz habrá para ustedes paz.

Es muy interesante la expresión *w^ehitpallû ba^adah 'el-yhwh*, «y oren detrás de ella al Señor». La preposición עַד־ puede traducirse como «por, a través de, tras, sobre, a favor de»¹⁷, en el caso de plegarias, se puede traducir mejor como «por», sin embargo, la invitación a la plegaria por la ciudad a la que han sido deportados es muy sugestiva si atendemos la expresión «y oren detrás de ella al Señor», como si de una vigilancia en retaguardia se tratara. La traducción de los LXX para esta frase es καὶ προσεὔξασθε περὶ

marcada por la resistencia y la recuperación. Paralelamente al asentamiento agrícola de los deportados de estatus medio-bajo, se desarrolló una dedicación a actividades financieras y comerciales, por parte de los que poseían los medios necesarios para emprenderlas.

Es posible que se tratara de familias de desterrados acaudalados, pero sobre todo de emigrantes voluntarios de las décadas anteriores, en un movimiento en el que deberíamos incluir también a los emigrantes de otros pueblos siropalestinos (arameos, fenicios, transjordanos)». M. Live-rani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, 259.

17. L. Alonso Schökel, «עַד־», en *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1999, 125.

αὐτῶν πρὸς κύριον, utilizando la preposición περὶ, «alrededor de», de nuevo dando una nota de vigilancia orante.

Es importante velar por ella, porque «en el šālôm de ella estará/ será el šālôm para ustedes», les dice la carta. Es un interesante texto que contiene dentro de su género de discurso directo en la prosa hebrea, dos imperativos para expresar la voluntad de Dios: «busquen la paz de la ciudad» y «oren por ella».

El mensaje se vuelve nuevo y contundente, buscar el bienestar de la ciudad y orar por ella es: rezar por el enemigo¹⁸. Eso era algo muy escandaloso. El evangelio, ciertamente, ya nos lo referirá, pero mucho tiempo después¹⁹. Y esta manera de realizar la estancia en el exilio es una propuesta del todo original, que no se había oído para ellos, y que nos puede llevar a pensar en un contenido también original en la redacción de la carta, ya que, como se ha

18. «La fórmula deuteronomística “orar por” (Dt 9,20; 1Sam 7,5) supone una actitud benévola y un compromiso ante Dios. Nos encontramos aquí muy cerca del NT (Mt 5,44; 1Tim 2,1), aunque no figure explícitamente la palabra “amar”. La última frase da la explicación: están inseparablemente unidos el bienestar extranjero y el propio: ya no hay contraposición». G. Fischer, *El libro de Jeremías*, 181-182.

19. «Ustedes han oído que se dijo: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”. Pero Yo les digo: amen a sus enemigos y oren por los que los persiguen, para que ustedes sean hijos de su Padre que está en los cielos; porque él hace salir Su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si ustedes aman a los que los aman, ¿qué recompensa tienen? ¿No hacen también lo mismo los recaudadores de impuestos? Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen más que otros? ¿No hacen también lo mismo los Gentiles [los paganos]? Por tanto, sean ustedes perfectos como su Padre celestial es perfecto» (Mt 5,43-48).

dicho, posee los añadidos redaccionales propios de su conformación, y que hoy sabemos, ciertamente son palabra inspirada. Una idea de este tipo supone la genialidad de la santidad de un profeta para poder afirmar los que este versículo dice.

Me gusta mucho como expresa la lengua hebrea que «en el šālôm de ella *yîhyê el šālôm* para ustedes», es decir, «estará» o «será» la paz para ustedes. Presenta el verbo היה de modo explícito porque se está proponiendo algo que tocará el ser del pueblo en sus estructuras mas profundas, se estará hablando de su identidad presente y futura.

6.5 Que no los engañen los falsos profetas (vv. 8-9)

8 מֵרֶ יְהוָה יִצְבְּאוּתְאֵי כֹה פ
 רֵאלֵשָׁאֵלֵהִי ?
 כִּם־בְּקִרְבָּרְשׁ־לְכֶם נְבִיאֵיכֶם אֵ וַיֵּאשְׁלִינָא
 וְקִסְמֵיכֶם
 אֶל־הַלְמִתִּיכֶם וְמַעֲשֵׂת־לֵאן
 ׀ מִהֶלְמִים: תֵּאָר שָׂא

9 מִי־שִׁבְּאִים לְכֶם בְּקֶר הֵם נְשִׂי בַב
 ים תִּלְחָשְׁלֵא
 נְאֻם־יְהוָה: ׀

⁸ Porque así dice Yhwh de los ejércitos Dios de Israel no engañen a ustedes los profetas de ustedes que (están) entre ustedes, y los adivinadores de ustedes, y no escuchen a los sueños de ustedes, que ustedes sueñan.

⁹ Porque con mentira ellos profetizan a ustedes en mi nombre no los envié a ellos, oráculo de Yhwh.

Podría tratarse esta parte, tal vez de algo que se añadió en el proceso de redacción porque no concuerda con la temática anterior, ya que presenta la voluntad del Señor contra el pecado de la idolatría que les ha invadido con adivinaciones, sueños, o profecías mentirosas. Así el profeta acerca a una cosa delicada del alma: *'al-yašši'û lākem n'bi'ēkem*, «que no los engañen los profetas de ustedes»; *w'el-tišm'û 'el-ḥ'ālōmōtēkem*, «y no escuchen a los sueños de ustedes». Es una invitación a no confiarse únicamente en sus propios juicios, sueños, o en el juicio de sus propios profetas que se encuentran fuera de sintonía con el Señor. Es curioso como la traducción de los LXX les llamará los ψευδοπροφήτης, los falsos profetas. Dirá el Señor: «a ellos *lō' š'lahtim*, no los envié». Son profetas que han engañado al pueblo con oráculos muy fáciles y poco armónicos con la misteriosa forma del actuar de Dios.

6.6 Los haré volver de su cautiverio (vv. 10-14)

10 מֵרֶ יְהוָה־אֵי־כֹה פ
 נָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם־שְׁבָעִים שִׁי לְפִי מְלֹאת לְבָבְךָ פ
 וְבִטְבְּרֵי הַדְּוֶה־קִמְתִּי עֲלֵיכֶם אֶת־
 הַ:נְקֹום הַמֵּיב אֶתְכֶם אֶל־הַשְּׁלֵה

11 בַּת־שִׁמְי אֶת־הַתְּנִכִי יִדְעָאֵי פ
 בַּ עֲלֵיכֶם־שֹׁנֵי הָאָר שָׂא
 הַיָּם־נְ
 לֹום וְלֹא לְרַעַה־שׁ בֹּת־שִׁמְי
 הַ:הִקְתָּן תִּירְחָא מְכָל תַּתְלִ

Esta promesa de un periodo de 70 años tiene también un valor simbólico, pues imagínate que a ti o a mí nos dijeron ahora: «dentro de setenta años acontecerá algo excelente para tu vida ...», es como para pensar: «Eso no lo verán mis ojos. Yo no podré regresar del exilio después de *šib'im šānā*, 70 años. Posiblemente mi hijo si logre regresar, en el caso de tenerlo, y en ese caso, con mayor probabilidad mis nietos. Pero ... mis nietos “futuribles” ¿querrían regresar?». Efectivamente esta promesa será cumplida²¹, pero la temporalidad humana en el fenómeno migratorio siempre mantendrá ciertas complicaciones.

Así que se trata de vivir en Babilonia, pero preparar a los nietos para el regreso. ¡Qué valor teológico! Hay un plan de Dios que es bueno, y que posee una bella promesa, es un plan de Dios como si fuera un pacto, que lleva a la paz, con un buen plan a seguir, y también con la necesaria conversión que esa propuesta suscita, ya que como hemos observado, a cada paso sorprenden las propuestas de Dios en esta «carta de Jeremías a los deportados». ¿Pero dónde se convertirán?, ¿cuándo se convertirá ese pueblo judío? Allá y en el tiempo de la lejanía de su patria.

21. «El derrocamiento del imperio babilónico lo esperarían en la misma Babilonia con más o menos certeza y confianza. Sentían confianza principalmente los estados y grupos dependientes de los babilonios, entre ellos los exiliados judíos. [...] Los pronósticos [del Deuterocanónico] tuvieron su más sólida y concreta expresión en su idea de que Yahvé haría de Ciro un instrumento suyo a quien colmaría de éxitos. Deuterocanónico menciona a Ciro por su nombre y le llama soberano de un pueblo extranjero, “su (de Yahvé) ungido” (Is 45,1), su “pastor” (Is 44,28). Se describe inequívocamente la ruina de Babilonia (Is 47)». S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca 1985, 377-378.

6.7 Jerusalén: higos estropeados, maldición (vv. 15-23)

La última parte de la carta va de los versos 15-23. Se trata de un oráculo contra el pueblo judío que permanecía en Jerusalén, es muy fuerte imaginar siquiera el nivel de dificultad social, religiosa y política en que se encontraba el mundo en ese contexto. El pueblo hebreo no fue la excepción en medio de esta debacle histórica, así que este oráculo resulta duro de recibir ya que resulta una sentencia contra los habitantes de Judá que estaban orgullosos de ser los judíos que permanecieron en Jerusalén, pero cometen iniquidad. El aspecto bajo el cual se sentencia este juicio se lee en el texto que afirma que: *taḥat 'ašer-lô'-šom'û 'el-d'e bāray*, «porque ellos no han escuchado mis palabras» (v. 19).

Así que el Señor les da este oráculo de juicio y les anuncia los que les sobrevendrá: «he aquí envío con ellos la espada, el hambre y la plaga/peste» (vv. 17-18). Y les describe con imágenes de aquello en lo que les convertirá: «higos malos, aborrecimiento, maldición, horror y rechiflado/burla» (v. 18).

7. Síntesis de la dinámica teológica de la carta

1. Jeremías envía una comunicación de Dios a los que están en medio del destierro atendiendo sus propias identidades.
2. Se atiende a un doble nivel de comprensión del hecho, el histórico y el teológico.
3. A nivel teológico se da una propuesta. Dios los invita a crear una nueva existencia, una nueva identidad ahí en Babilonia.
 - α) ¡Tengan hijos, el pueblo debe sobrevivir! Esto es bendición. Comiencen una nueva vida.

- β) En la búsqueda del bien y del progreso, del bien y la paz de la ciudad de asilo se encuentra la construcción de su identidad presente y futura. Una identidad cuyos golpes piden ser sanados, reestructurados. Atentos a los falsos profetas.
 - χ) La conversión ha de darse ahí lejos de su patria para heredar de nuevo la tierra de los padres.
4. La forma de mirar las acciones humanas por parte de Dios es santa, y no mira únicamente las complicaciones sociales o políticas como nosotros, por lo cual es capaz de llamar a los deportados a la esperanza, y a los de su pueblo, en ciertas circunstancias de Jerusalén lo nombra «higos podridos».

8. Actualización

Para realizar una reflexión teológica conclusiva que pueda actualizar el texto reflexionado quisiera que consideráramos un par de datos que la OIM (Organización Internacional para las migraciones de la ONU) presentó a finales de 2019 sobre las tendencias del fenómeno migratorio internacional:

Desde la antigüedad, el ser humano ha estado en constante tránsito. Algunas personas se desplazan en busca de trabajo o de nuevas oportunidades económicas, para reunirse con sus familiares o para estudiar. Otros se van para escapar de conflictos, persecuciones, del terrorismo o de violaciones o abusos de los derechos humanos. Algunos lo hacen debido a efectos adversos del cambio climático, desastres naturales u otros factores ambientales.

En la actualidad, una gran cantidad de personas vive en un país distinto de aquel donde nacieron, el mayor número hasta ahora.

En 2019, el número de migrantes alcanzó la cifra de 272 millones, 51 millones más que en 2010. Los migrantes internacionales comprenden un 3,5% de la población mundial, cifra que continúa en tendencia ascendente comparándola con el 2,8% de 2000 y el 2,3% de 1980.

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define a un migrante como cualquier persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia independientemente de: 1) su situación jurídica; 2) el carácter voluntario o involuntario del desplazamiento; 3) las causas del desplazamiento; o 4) la duración de su estancia²².

Un nuevo estudio señala que Europa y Estados Unidos son las regiones que más migrantes reciben; India, México, China y Rusia, los países que más personas abandonan. La mayoría de los intercambios se produce dentro de las mismas regiones o continentes. Los hombres migran ligeramente más que las mujeres²³.

La ONU posee una agenda para el 2030 de desarrollo sostenible, y por primera vez reconoce la contribución de la migración al desarrollo sostenible de los países. En esta agenda, 11 de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) contienen metas e indicadores que son pertinentes para la migración o el desplazamiento. El principio básico de la agenda es «no dejar a nadie atrás» y esto incluye a los migrantes. Incluso añade:

22. R.Y. Aziz, «Migración», en Agencia de Migración de la ONU, <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/migration/index.html>, consulta: 20 de enero de 2020, 9:00 hrs.

23. «Las últimas tendencias en migración internacional», ONU, <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/migration/index.html>, consulta: 20 de enero de 2020, 9:10 hrs.

La principal referencia a la migración en los ODS se establece en la meta 10.7: Facilitar la migración y la movilidad ordenadas, seguras, regulares y responsables de las personas, incluso mediante la aplicación de políticas migratorias planificadas y bien gestionadas. Otros objetivos tratan también distintos aspectos de la migración tales como la trata de personas, las remesas y la movilidad internacional de estudiantes, entre otros. Cabe añadir que la migración es indirectamente relevante para otros muchos objetivos²⁴.

9. Conclusiones hermenéuticas

1. Podríamos pensar en una aplicación analógica del contenido teológico de esta carta respecto al fenómeno migratorio de la actualidad, ya que no se emigra a otra nación por decreto oficial, ni mucho menos. Y más aún, oficialmente se busca en algunos casos que se permanezca en la misma tierra. Es un fenómeno de exilio voluntario y necesario, que más puede parecer ir a la búsqueda de la tierra prometida y que en muchos casos lo que se encuentra es Babilonia.
2. Y en lo profundo de las estructuras antropológicas no se puede evitar la tierra a la que se pertenece, el barro del que fuimos tomados y hechos, por eso en México se llega a hacer la broma cuando alguien tiene los rasgos de su raíz cultural muy marcados: «yo salí de mi rancho, pero mi rancho no salió de mi».
3. Jeremías 29 es como un modelo de una carta de conducción con la que un pastor se dirige a una comunidad que ha emigrado y vive lejos, para darle advertencias, consuelo, directrices, es un medio de evangelización a un pueblo. En la época en que vivimos las tecnologías de las comunicaciones acortan la sensación de las distancias, aunque las realidades migratorias permanezcan.
4. Por primera vez en la historia de Israel una parte sustancial vive en la diáspora sin templo, ni tierra, ni rey. Tendrá un nuevo reto de vivir la fe en un ambiente pagano. Y hay una propuesta concreta de Dios para esto y un medio tan plástico como «la carta» para ayudarles.
5. En medio de estos asuntos tan difíciles una cosa que el pueblo de Israel, así como las naciones que hoy sufren el fenómeno migratorio, tienen la posibilidad de no perder, es su fe y su relación con Dios, su pertenencia a la Iglesia (en su caso), así como su capacidad de enfrentar teológicamente las dificultades de la vida. Los padres de Jesús fueron migrantes en Egipto y conocieron la situación de la migración necesaria, ese tipo de destierro no oficial.
6. También para los enemigos, Dios tiene un proyecto salvífico. El hecho de que una comunidad hebrea viva en Babilonia tiene como finalidad hacer conocer al pueblo de Nabucodonosor al Dios verdadero y sus mandamientos por efecto de contagio. Así la bendición de Abraham será bendición para todas las naciones.
7. En la búsqueda del bien y del progreso, del bien y la paz de la ciudad de asilo, se encuentra la construcción de una identidad presente y futura, cuyos golpes piden ser sanados, reestructurados, redimidos. Esta redención y nueva identidad

24. R. Y. Aziz, «Migración», en Agencia de Migración de la ONU, <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/migration/index.html>, consulta: 20 de enero de 2020, 9:00 hrs.

es posible en Jesucristo, nuestro Señor, que ha hecho posible un nuevo pueblo donde ninguno es más forastero:

Así pues, ustedes ya no son extraños ni extranjeros, sino que son conciudadanos de los santos y son de la familia de Dios. Están edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo Cristo Jesús mismo la piedra angular (Ef 2,19-20).

Entonces se podrán volver a escuchar esas peticiones del salmo 137 de nuevo: «¡Cántennos un cantar de Sión!». Y se responderá: «¡Te cantaré un cantar de Sión; y no solo te cantaré, también haré todo por ti; y oraré por ti en todas tus circunstancias para que tengas *šālôm*!

CAPÍTULO TERCERO

«Ganas de hacer el mal» (Qoh 8,11)

Francisco Nieto Rentería

1. La teología de la creación en los libros sapienciales

1.1 Planteamientos generales

La teología de la creación está presente en las tradiciones principales que encontramos en los textos del Antiguo Testamento¹:

La tradición mosaica, con la creación del pueblo elegido, expresada con claridad en Ex 15, que celebra el paso del mar en términos de creación, como una lucha del Dios de Israel contra las fuerzas del caos, manifestadas en la potencia del faraón y en las aguas del mar Rojo; allí, la victoria de Dios lleva a crear un orden nuevo, en el cual entra el pueblo de Dios, protegido por Dios mismo en las mismas aguas del Mar Rojo y durante su recorrido por el desierto, hasta llevarlo a la tierra prometida, darle un lugar propio y establecer morada en medio de ellos, en el templo.

La tradición del pacto real, con la creación divina del mundo y el mandamiento del orden, tanto el cósmico como el social, por me-

dio de la elección de un rey con una filiación especial, responsable del gobierno sobre la tierra. Dos textos pueden ayudarnos a captar su sentido: 2Sam 7, que propone la descendencia de David como la garante de la conservación del orden creado por Dios; y el Sal 72, que ofrece súplicas a Dios para que así suceda.

La tradición sacerdotal, con la creación como origen de la vida de cara a la alianza y al don de la ley. La visión de la creación tiene aquí dimensiones cósmicas, que luego encuentran lugar en la humanidad, en general, pero de modo especial en el pueblo elegido, y todavía más, en el culto que se despliega en Jerusalén, en el templo.

La tradición profética, de modo especial evidente en el deuterocanónico, situándose en el contexto del exilio babilónico, plantea la fe en Dios creador, que recrea todas las cosas, de tal modo que se puede hablar de “nueva creación” para el pueblo de Israel y de un “nuevo éxodo”, que culmina con el restablecimiento del pueblo en su lugar propio, es decir, Jerusalén.

La tradición sapiencial, con la creación no solamente inicial sino también continua de las creaturas, obra de Yahvé, el creador de todo. Esta tradición atiende menos la dimensión de pueblo elegido.

1. Cf. A. Niccacci, O.F.M., «La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali», en M.V. Fabbri – M. Tábet (eds.), *Creazione e salvezza nella Bibbia*, Roma 2009, 77-117; V. Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos* (Introducción al estudio de la Biblia, 5), Verbo Divino, Estella 1994; G. Von Rad, *Weisheit in Israel*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (The Anchor Bible, 18) Doubleday, New York 1985.

do, centrando su atención en el ser humano, en todo ser humano, aunque de modo especial en aquel que entiende su vida desde la fe en Yahvé.

1.2 Rasgos de la reflexión sapiencial a la luz de la teología de la creación

La reflexión sapiencial está esencialmente enraizada en la teología de la creación. Los términos clave de los textos de Génesis (crear, hacer, dar forma) aparecen continuamente en los textos sapienciales; incluso uno particular es un término compartido: *qanáh*; este verbo se usa tanto para hacer referencia a la acción de Dios de crear y conservar todo (Gn 14,19.22; Dt 32,6; Ex 15,16; Sal 74,2; 78,54), como para indicar la generación del rey davídico (Sal 2,7), la creación del ser humano (Sal 139,13) y de la sabiduría personificada (Prov 8,22); e incluso se aplica a la actividad del hombre de adquirir sabiduría (Prov 4,7). El sentido de *qanáh*, en el contexto teológico de la creación, va mucho más allá del que aparece como literal: más que comprar, indica adquirir con esfuerzo, conseguir paso a paso, dar forma con la propia actividad creadora y creativa.

El orden en la creación

En cierta forma, la actividad divina de crear encuentra reflejo en la actividad humana de adquirir sabiduría. Dios se construye una casa al crear el mundo; la sabiduría se construye una casa e invita a los hombres a venir, a aprovechar sus beneficios y a disfrutar del banquete que ofrece de modo permanente (Prov 9,1-6). La sabiduría se convierte en la instancia que reúne al creador y a la creatura. La sabiduría, primera creación de Dios, está en trato estrecho con Dios, pero también con el hombre (Prov 8,22-31). La

sabiduría, la auténtica, proviene de Dios y se orienta a poner en trato armonioso al ser humano con Dios, su creador.

Y esta característica es decisiva para entender la propuesta sapiencial: la armonía es fruto precioso de la creación. Del caos inicial, Dios creó cosmos, orden. La actividad sapiencial parte de este dato para elaborar sus reflexiones y entender al ser humano en sus variadas dimensiones.

Resulta lógico percibir la vida social, supuesta o explícita, de los textos sapienciales, como una vida marcada por cierto orden sobrentendido: aquel con el cual Dios creó todo. Habrá que decir, además, que los libros sapienciales suponen un orden general, ajeno a las crisis sociales que cada tanto visitan a todo grupo humano. Y hay que tener en cuenta, también, que el ser humano es entendido siempre como un ser social. En ningún momento viene presentado como individuo aislado, sino como uno que vive entre otros, que cumple determinadas funciones y despliega ciertas actividades ya supuestas por ser parte de un grupo humano.

Hay datos básicos que, a la luz de la experiencia común, alcanzan el grado de postulados fundamentales: el que siembra, cosecha; el que trabaja, obtiene recursos para vivir; el perezoso se encamina a la ruina, mientras que el diligente alcanza los resultados deseados; el hombre bueno es aceptado por los demás; el malvado encuentra rechazo; en fin, la experiencia común da paso a uno de los postulados fundamentales, que puede ser expresado con sencillez pero de modo contundente: al bueno le va bien y al malo le va mal. Este postulado práctico se traslada luego al plano de la fe, dando paso al principio de la retribución: Dios bendice al bueno, pero castiga al malvado. El libro de los Proverbios plantea sin du-

dar este principio, elevado a postulado teológico; los libros de Job y Qohélet lo pondrán en tela de juicio, pero siempre lo tendrán en cuenta en sus reflexiones y conclusiones. Desde esta perspectiva, el hombre que identifica el orden establecido, lo acepta, y realiza su vida a partir de él, bien puede ser calificado como “honrado”, “justo”, “temeroso de Dios”. Lo humano y lo divino se entretejen en la vida de aquellos que temen a Dios y siguen sus caminos.

Pero, ¿qué pasa cuando ese orden queda quebrantado por la conducta humana injusta? Un ejemplo del libro de Qohélet nos puede ayudar a explorar esa situación.

2. «Ganas de hacer el mal» (Qoh 8,11).

El texto de Qoh 8,10-14

2.1 Características literarias

2.1.1 La perícopa 8,10-14²

La frase que da nombre a estas líneas forma parte de un trozo de reflexión del Qohélet, en el que el sabio se ocupa de situaciones que identifica como absurdas y que tienen efectos negativos en el corazón de los humanos, y, como consecuencia, en la vida social. La perícopa está en el capítulo 8 y recorre los versículos 10 al 14.

Esta perícopa (8,10-14) está enmarcada por el término-clave de la reflexión del sabio: הֶבֶל (hebel, soplo, viento, vanidad, sinsentido,

2. Cf. T. Krüger, *Kohelet (Prediger), Biblischer Kommentar. Altes Testament XIX*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, 284-291; E. Birnbaum – L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 14/2), Stuttgart 2012, 195-202.

absurdo). Y de principio a fin de la perícopa, están en el centro de la reflexión los malvados y su conducta, a la cual se contraponen los justos y su destino.

2.1.2 Notas de crítica textual

Dentro de la perícopa 8,10-14 el primer versículo ofrece dificultades particulares para su traducción, porque su formulación en el texto hebreo es difícil. Este verso ha sufrido necesarias modificaciones en el esfuerzo por lograr cierta inteligibilidad.

El texto hebreo (masorético) podría ser traducido así:

Por ejemplo, he visto malvados sepultados (q^eburim), entraron y salieron del lugar sagrado, y fueron olvidados (w^eyyistakk^ehu) en la ciudad de que actuaron así.

El texto resulta confuso. No se sabe si hay que considerar dos sujetos: uno explícito, los malvados, y otro implícito, es decir, los que olvidan que los malvados actuaron con maldad; traducir “sepultados” pide, por cierto, la intervención de un sujeto implícito (ellos), que quizá se trate de la gente de la ciudad: pero considerar las tres acciones, es decir, ser sepultados, entrar y salir, atribuidas al mismo sujeto (los malvados) dificulta la comprensión de la frase; ¿habrá que atribuir las acciones de entrar y salir a otro sujeto, diferente de los malvados? ¿Se trata de los mismos que, además, se olvidan de las acciones malas de los malvados? ¿Qué sentido ofrece a la frase el hecho de que los demás se olviden de las acciones malas de los malvados? Desde el principio ha quedado la percepción de incerteza ante la posibilidad de leer el texto tal como aparece.

La Biblia griega (LXX) tradujo *q^eburim* como “conducidos a la tumba”, y luego anotó “sacados del lugar sagrado”; se entienden ambas acciones cuyo sujeto pasivo son los malvados, pero cuyo sujeto activo (implícito) son los hombres de la ciudad. Pero en lugar de traducir “son olvidados” (que equivale al hebreo *w^eyyistakk^ehu*), traducen “son alabados (*w^eyyistabb^ehu*) por haber actuado así”. Y junto con los LXX, así queda traducido también en la versión de Aquila, de Símmaco, y en la Vulgata, como también en muchos manuscritos hebreos.

Parece apropiado tener en cuenta las dificultades de traducción que fueron percibidas desde el principio, especialmente en esos dos casos, *q^eburim* y *w^eyyistakk^ehu*. Resulta sensato pensar que muy fácilmente pudieron haberse leído los dos verbos confundiendo letras o cambiándolas de posición, modificando con ello radicalmente el sentido.

En el primer caso, el *q^ebrm* (*q^eburim*, “sepultados”) del texto hebreo adquiriría mayor sentido si se leyera *q^erbm* (*q^erebim*, “se acercan”), donde los malvados constituyen el sujeto. En realidad es bastante fácil pasar de una escritura a otra, sin notarlo, modificando el sentido³. Así, podríamos leer: «he visto malvados que se acercaban, entraban y salían del lugar sagrado...».

En el segundo caso, el *w^eyyistakk^ehu* (“se olvidan”, “son olvidados”) podría adquirir más sentido en la frase si se lee *w^eyyistabb^ehu* (se glorían, se jactan, presumen; se alaban), considerando que el sujeto del verbo en cuestión es siempre el mismo: los malva-

dos⁴. Así, podríamos leer: «y (luego), se jactaban en la ciudad de haber actuado de ese modo». Esta traducción permite entender toda la frase, con sus acciones concretas, referidas a los malvados, los cuales se comportan con maldad, y de todos modos entrar al templo como si fueran gente honrada, lo cual es contradictorio; y el modo de actuar de los malvados, unido a la pasividad de los demás, que se transforma en aceptación implícita de tal conducta, convierte el conjunto en un absurdo.

Propongo, pues, la siguiente traducción de 8,10:

Por ejemplo, he visto malvados que se acercaban, entraban y salían del lugar sagrado, y luego se jactaban en la ciudad de haber actuado de ese modo. También eso es absurdo:

La Biblia de Jerusalén traduce Qoh 8,10 de la siguiente manera:

Por ejemplo, he visto a malvados conducidos a la tumba; vuelve la gente del lugar sagrado, y se olvidan en la ciudad del modo en que obraron. ¡Otro absurdo!

En esta traducción se entiende que el sujeto principal es la gente, que conduce a los malvados a la tumba y luego, al volver de ahí, se olvida de la conducta de aquellos a los que llevaron a sepultar. Pero hay una dificultad en esta traducción: se identifica la tumba con el lugar sagrado, cosa impensable en el mundo judío, porque tanto los muertos como sus sepulturas eran considerados impuros; hablar, pues de lugar sagrado no puede ser identificado con la

3. Cf. J. J. Serrano, «I saw the Wicked Buried (Eccl. 8,10)», *CBQ* 16 (1954) 168-170.

4. Cf. J. J. Serrano, «I saw the Wicked Buried», 170; F. J. Backhaus, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle», *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Kohelet* (Bonner Biblische Beiträge, 83), 1993, 252; J. Vílchez Líndez, *Eclesiastés o Qohélet*, Verbo Divino, Estella 1994, 343.

tumba, sino con un lugar de culto, o directamente con el templo. Además, esta traducción elimina un verbo: venir, entrar; anota solamente el verbo *jalaj*, “ir”, “partir”, que traduce con “volver”.

Por otra parte, hablar de que la gente se olvida de la mala conducta de los malvados resulta comprensible en el conjunto de la perícopa, y en el pensamiento de Qohélet, en general. Pero el texto no ofrece muchos elementos para considerar cambio de sujeto en la frase. Parece mejor, entonces, pensar que el sujeto de la frase se mantiene invariable en toda ella: se trata siempre de los malvados.

La Biblia de América traduce:

También he visto enterrar a hombres malvados; la gente iba al cementerio, y, al regresar, se alababa en la ciudad su conducta. También esto es vanidad.

Esta traducción identifica también “cementerio” con “lugar sagrado”, lo cual no se puede sostener en la mentalidad judía. La acción de alabar la conducta de los malvados, siguiendo el texto griego de los LXX, entra bien entre las cosas que Qohélet critica y entre las contradicciones de la vida humana, que él pone en evidencia⁵; pero el cambio de sujeto no parece respaldado en el texto: más que son ellos los que alaban la conducta de los malvados, habrá

5. La reciente traducción de la Biblia de la Iglesia en América (BIA) ofrece la siguiente lectura: «Por ejemplo, he visto que llevaban a sepultar a malvados que habían frecuentado el lugar santo, pero en la ciudad se olvidaban de que habían actuado con impiedad». Esta lectura libra de la identificación del sepulcro con un lugar santo, pero mantiene la necesidad de incluir un sujeto que no está en el texto hebreo: los de la ciudad, que primero llevan a sepultar a los malvados y pronto se olvidan de sus malas acciones.

que entender que los malvados mismos se sienten orgullosos de su conducta y se jactan de ella, porque piensan que no hay castigo para ellos.

2.1.3 El texto de la perícopa

El resto de los versículos de la perícopa no ofrece variantes importantes, por lo que podemos establecer el tenor del texto:

¹⁰ Por ejemplo, he visto malvados que se acercaban, entraban y salían del lugar sagrado, y luego se jactaban en la ciudad de haber actuado de ese modo. También eso es absurdo: ¹¹ que no se ejecute con rapidez la sentencia contra las malas acciones, por lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal. ¹² Pues el pecador hace el mal cientos de veces y, sin embargo, tiene larga vida. Yo tenía entendido que les va bien a los que temen a Dios, porque lo temen, ¹³ pero que no le va bien al malvado, ni alarga sus días como una sombra, porque no es temeroso ante Dios. ¹⁴ Pero hay un absurdo que sucede sobre la tierra: hay justos a los que les sucede según las obras de los malvados, y hay malvados a los que les sucede según las obras de los justos. Yo digo que eso también es absurdo.

2.1.4 El sentido de la perícopa

V. 10

Por ejemplo he visto malvados que se acercaban, entraban y salían del lugar sagrado, y luego se jactaban en la ciudad de haber actuado de ese modo. También eso es absurdo:

Las palabras de este versículo señalan una situación evidentemente absurda, pensando con criterios de retribución: si Dios recompensa al bueno por su bondad y castiga al malvado por su maldad,

resulta escandaloso ver a los malvados ir al templo, como si fueran justos, y seguir con sus maldades, llegando hasta a presumir de su mala conducta; para ellos, ir al templo se convierte en medio apropiado para seguir con sus maldades, en vez de ser ocasión de conversión y retorno a la justicia. Esa conducta contradictoria había sido ya criticada por los profetas (cf. Is 1,10-20; Am 4,4-6; 5,21-24) y queda expuesta en los Salmos (cf. Sal 15; 25,3-5; 50; 73,4-9).

No es, sin embargo, la primera vez que el sabio deja constancia de esa situación absurda en la vida, según lo que ha observado; él ha visto situaciones que están “de cabeza”: la iniquidad y la impiedad establecidas en donde tendría que reinar el derecho y la justicia (cf. 3,16), oprimidos que no tienen quién los consuele y opresores para quienes no hay quién ejecute venganza en su contra (4,1-2); hombres envidiosos del éxito ajeno (cf. 4,4), siempre descontentos de quien los gobierna (cf. 4,13-16). El sabio menciona situaciones de opresión e injusticia, que pretenden ser justificadas por “intereses mayores” (cf. 5,7-8); acciones de dominio de unos sobre otros, para hacer daño (cf. 8,9); él sabe de situaciones ilógicas como que la necesidad ocupe altas dignidades y los ricos se sienten abajo; él ha visto siervos a caballo y príncipes a pie; él sabe de gobernantes que usan su autoridad para bien propio en lugar del bien común (cf. 10,16-17). En fin, Qohélet deja constancia aquí de lo que antes ya ha dicho: «en mi vano vivir de todo he visto: honrados perecer en su honradez y malvados envejecer en su maldad» (7,15). No sorprende que ahora describa una situación así: malvados que se jactan de su maldad y para quienes no hay quién diga o haga algo en contra, pero que al mismo tiempo realizan

acciones contradictorias, asistiendo al templo como si fueran honrados. Para ellos su fe no tiene nada que ver con sus obras.

Esta situación queda calificada como *hebel*, absurda. Una buena traducción del *hebel* hebreo podría ser: “también esto es absurdo”, porque no se entiende cómo pueda suceder algo así sin que Dios intervenga para castigar, como tampoco se entiende que los malvados puedan comportarse así, con la aprobación implícita de los demás.

Vv. 11-12^a

¹¹ que no se ejecute con rapidez la sentencia contra las malas acciones, por lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal. ¹² Pues el pecador hace el mal cientos de veces y, sin embargo, tiene larga vida.

El término *hebel* del final del versículo precedente funciona tanto como calificativo de la situación descrita anteriormente, como también introduciendo lo que sigue: el hecho de que no haya castigo para la conducta del malvado. Es cierto que hay honrados que perecen en su honradez y malvados que envejecen en su maldad (7,15), pero la constatación del hecho no le quita lo absurdo a la situación. Los creyentes han escuchado muchas veces que Dios bendice al justo, pero castiga al malvado. Las tradiciones de fe lo han codificado de muchos modos. Ese razonamiento sostiene, por ejemplo, lo expresado aquí y allá en el libro de los Proverbios, y se ofrece como dato sólido en los Salmos (cf. Sal 1). Y sin embargo, los hechos se imponen con fuerza: hay malvados que hasta presumen de su maldad sin que haya sentencia alguna en su contra, de modo que se sienten autorizados para seguir actuando con maldad.

¿A quién le toca dictaminar la conducta del malvado y ejecutar la sentencia? El sabio no dice con claridad si el dictaminador es Dios o son los demás de la ciudad. Por el contexto, en primer lugar se esperaría que Dios hiciera su parte y castigara a los malvados (cf. Sal 109,1-19; 125,5; 139,19-20). Pero también Dios se ha encargado de establecer leyes y preceptos para la convivencia entre los que pertenecen al pueblo de su propiedad (cf. Ex 20-24; Lv 17-26; Dt 5-26) y ha dejado encargos concretos para que las leyes propuestas se cumplan o para que se ejecuten las penas por incumplimiento de tales leyes. Es absurdo, pues, ver que los malvados actúen con impunidad, que Dios no tome iniciativas para destruir al malvado, pero también que en la sociedad no hagan lo correspondiente por medio de aquellos que han sido puestos para juzgar, sentenciar y hacer cumplir las sentencias.

Destaca en estas palabras una consecuencia del incumplimiento de lo esperado; el sabio Qohélet orienta en dimensión social lo que antes había planteado desde el ángulo religioso. Antes había expresado el escándalo de aquellos que creen poder compaginar su conducta malvada con su aparente piedad, porque van una y otra vez al templo, como si fueran temerosos de Dios, pero luego actúan con maldad y hasta presumen de ello en la ciudad, olvidándose de los reclamos de conversión por parte de Dios. ¿O quizá allí mismo justifican su conducta y los impulsan a seguir así, a cambio de ofrendas generosas? Cualquiera que sea la explicación, esa conducta resulta escandalosa. Y ahora Qohélet evidencia otro matiz, también negativo, que pesa sobre los que observan la conducta de los malvados, marcada por la impunidad: al ver que actúan con maldad y que, sin embargo, les va bien, los demás se ven invitados a hacer lo mismo.

La ausencia de castigo por las malas acciones o, por lo menos, el retraso en la ejecución del castigo se convierte en invitación abierta para quien quiere probar qué sucede y cómo se siente hacer el mal, dominar sobre otros, para su mal, sin tener que someterse a los castigos que la mala conducta supondría.

No es que el sabio proponga que, al hacer el mal, el pecador sea castigado inmediatamente, como si la actividad divina consistiera en ver quién se porta mal para castigarlo en ese mismo momento, por ese mal comportamiento. Se trata de una conducta reiterada, que supone una actitud tomada, decididamente contraria al temor de Dios. El sabio lo explicita inmediatamente después: «el pecador hace el mal cientos de veces y sin embargo tiene larga vida» (12a).

Este hacer el mal reiterado y elevado a motivo de orgullo, contradiciendo ostentosamente la voluntad divina, es a lo que el sabio se opone, es lo que califica como “absurdo”. Y es que el mal no se queda en el que lo realiza, sino que se convierte en invitación a hacer el mal, desequilibrando la convivencia social. La mala conducta reiterada de unos, sin la ejecución de la sentencia que eso supondría, se convierte, entonces, en una fuente de mala conducta multiplicada, poniendo en riesgo el *shalom* propuesto por Dios para la humanidad desde el principio.

Esta observación del sabio queda luego reforzada por otro dato: la conciencia de un destino común para todos, justos y malvados, puros y manchados, piadosos y pecadores (cf. 9,1-6); pensar que da lo mismo portarse bien que mal, conduce luego a querer llevar una conducta malvada: «Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos. Y así el corazón de

los humanos está lleno de maldad, y hay locura en sus corazones mientras viven, y su final ¡con los muertos!» (v. 3).

En el libro de los Salmos encontramos testimonios del efecto de la conducta de los malvados sobre los honrados: en el Salmo 37 vemos que la conducta de los malvados y la percepción de su prosperidad exaspera a los honrados; los malvados no sufren, son prósperos, se atreven al mal, pero nadie les dice nada; y Dios mismo, con su silencio, parece estar de acuerdo. Por eso los honrados se llenan de coraje y hasta llegan a envidiarlos. Pero el salmista les recuerda que los malvados desaparecerán pronto, que su prosperidad acabará en breve, que es mejor confiar en Dios y ajustarse a lo que él da, porque dura poco la abundancia de los malvados. En el Salmo 73 leemos algo más: «por eso mi pueblo va tras ellos, sorben con ansia sus palabras» (v. 10); y el propio salmista llega a preguntarse, ante la prosperidad de los malvados: «¿así que en vano purifiqué mi corazón, lavé mis manos en señal de inocencia, aguanté golpes todo el día y correcciones cada mañana?» (vv. 13-14). Pero al entrar en el misterio de Dios entiende el misterio del mal: no es permanente y termina envolviendo a quien lo ejecuta.

La conducta malvada, sin embargo, ejerce su efecto: ver a los malvados prosperar hace que los humanos se llenen de ganas de hacer el mal. Habrá que seguir escuchando al sabio Qohélet para descubrir su propuesta para salir de este círculo vicioso, que descompone la vida social y cancela la posibilidad de restablecer la armonía. Mientras tanto, ver la conducta próspera de los malvados, alimentada por la ausencia de castigo por su maldad, o por lo menos por el retraso del castigo, hace que se debilite el deseo de fidelidad a Dios y de llevar una conducta recta; la presencia de los malvados y su cinismo (se jactan de serlo) hacen que se debilite

el sentido de “bien común” y que prevalezcan los intereses individuales. Y el proceso desencadena la espiral del mal: se debilitan las ganas de portarse bien, se pierde el temor a quebrantar los preceptos divinos y a hacer el mal, y crecen, en cambio, el cinismo, el egoísmo y la impunidad. Y quedan bloqueados los caminos de la paz.

Vv. 12b-13

Yo tenía entendido que les va bien a los que temen a Dios, porque lo temen,¹³ pero que no le va bien al malvado, ni alarga sus días como una sombra, porque no es temeroso ante Dios.

Ahora el sabio contrapone lo que él ha observado a lo que siempre ha sabido a partir de su fe: el temor de Dios es fuente de vida y abundancia, mientras que para los que no temen a Dios viene la ruina y la muerte prematura.

La teología israelita expresa de muchas maneras el principio que rige las reflexiones del sabio y las contradicciones que encuentra. El Salmo 1 expresa esa fórmula fundamental con mucha claridad, aunque no aparezca en él el concepto “temor de Dios” de forma explícita: el justo será como un árbol plantado entre acequias, da su fruto en sazón, su fronda no se agosta y todo cuanto emprende prosperará. El malvado, en cambio, será como tamo impulsado por el viento, no se sostendrá, su camino de extraviará. El libro de los Proverbios insiste en el temor de Dios como motivo de confianza y fuente de vida, que libra de los lazos de la muerte (cf. 14,26-27) y resume en sí todo bien y lo produce.

V. 14

Pero hay un absurdo que sucede sobre la tierra: hay justos a los que les sucede según las obras de los malvados, y hay malvados a los que les sucede según las obras de los justos. Yo digo que eso también es absurdo.

Pero al mismo tiempo que recoge el dato de tradición, Qohélet contrapone la realidad que él observa: sucede que los malvados que se jactan de comportarse así y que, sin embargo, no reciben castigo por su maldad, viven, además, muchos años, cuando se supondría que no debería ser así. Y esta realidad resulta absurda a los ojos del sabio.

Las palabras de Qohélet, sin embargo, no implican una radical negación del principio de la retribución, sino una matización: eso que sostiene la teología se cumple en la realidad, pero no siempre; y de eso el sabio puede dar testimonio. El sabio no arremete contra la fe israelita, pero sí admite y propone que ésta no siempre encuentra cabal cumplimiento en la realidad, porque la realidad está poblada de situaciones contrarias al ideal (cf. 2,16-17; 4,4; 5,7-8; 7,15; 10,5-7).

Recapitulación parcial

En 8,10-14, el sabio expresa un aspecto más de sus observaciones, que se relaciona con el postulado teológico de la retribución, presente en la fe israelita, y que se puede expresar llanamente con la fórmula “al bueno le va bien y al malo le va mal”. No intenta dismantelar ese principio fundamental, pero sí matizarlo. Lo que ha visto y reflexionado le da autoridad para afirmar que ese postulado no es absoluto y que ese hecho provoca confusión en

quienes no alcanzan a entender las cosas en un marco más amplio. Los que actúan sin sabiduría ven lo inmediato y creen tener derecho a cambiar todos sus valores, imitando la conducta de los malvados, pensando que no tendrá castigo esa conducta alejada del temor de Dios. Y eso preocupa al sabio: que no se ejecute en seguida la sentencia de la conducta del malvado, porque entonces los que ven eso se sienten impulsados a actuar del mismo modo y sus corazones se llenan de ganas de hacer el mal. Y con eso, la vida social se desequilibra y los caminos de armonía y justicia se convierten en veredas difíciles de recorrer.

Las expresiones *הַרְבֵּל*, que enmarcan esta perícopa (vv. 10.14), se pueden entender en dos sentidos: por una parte, califican el hecho contradictorio de la suerte buena de los malvados, hasta considerarlo algo absurdo; por la otra, relativizan las expectativas de que Dios actúe siempre de acuerdo al principio de la retribución, llegando a la constatación de que no siempre es así y de que, sin embargo, es posible encontrar sentido a la vida que Dios concede, a partir no del fruto de las fatigas, sino de lo que Dios regala en medio de ellas.

2.1.5 El contexto literario inmediato

En la perícopa 8,10-14 Qohélet aborda un asunto relevante en el conjunto de sus reflexiones. Ese asunto, la suerte de los justos y de los malvados, y el efecto de que no se cumpla lo esperado, queda estrechamente relacionado con las reflexiones anteriores del sabio. La perícopa queda matizada por el contexto, y nos hará pensar en lo que unos hacen para mal de otros, pero también en lo que Dios hace para bien de todos.

2.1.5.1 *El contexto literario inmediato anterior*

Qoh 8,10-14 está en estrecha relación con lo inmediato anterior, ya desde su formulación: el “por ejemplo” del inicio del v. 10 relaciona la frase completa con lo dicho en el v. 9: «He visto todo esto y he puesto atención a todo lo que sucede bajo el sol, cuando un hombre domina sobre otro, para hacerle daño».

Qoh 8,9 funciona como texto-puente, porque se relaciona con las reflexiones anteriores, pero al mismo tiempo lanza la mirada a lo que viene. El v. 9 recurre a una fórmula de inicio de sección, que volvemos a encontrar en el v. 16, pero que ya ha sido usada por el sabio en muchas ocasiones para indicar tema nuevo: la combinación de términos como “ver” + (“aplicar el corazón”) + “bajo el sol” ha aparecido con frecuencia, marcando inicio de sección (cf. 1,12; 3,16; 4,1; 5,12; 6,1; 9,1). El dato de ser fórmula de inicio de sección viene reforzado por la estrecha relación temática de los vv. 10-14: la maldad de unos que, al no ser castigada, se convierte en mal para otros, que quieren hacer lo mismo, dañándose y afectando el orden social.

¿Cómo se relaciona 8,9 con lo anterior? La frase inicial, «he visto todo esto», parece hacer referencia a lo anteriormente tratado, es decir, a la incapacidad del hombre de conocer el cuándo y el cómo de los asuntos, quedando bajo el peligro que lo acecha siempre. La segunda parte de 8,9 ya no tiene mucha relación con lo anterior, sino con lo que se expresa de 8,10 en adelante.

El hombre ejerce poder, para daño de otros, cuando actúa con maldad y se resguarda en la impunidad, convirtiendo su conducta en invitación para que otros hagan lo mismo; y el mal multiplicado se transforma en daño colectivo, que desequilibra la vida

social e imposibilita vivir la justicia pensada por Dios para la humanidad.

De todos modos, en la reflexión expresada en los vv. 10-14 pesa la sombra de la ignorancia fundamental de los humanos, expresada en 8,5b-8: no sabemos el fondo de los asuntos que vemos y padecemos; la confusión que provocan las contradicciones entre lo que creemos y lo que vemos y vivimos queda matizada por el desconocimiento del fondo de las cosas. A la calificación de “absurdas” dada a las cosas que se ven, especialmente cuando la maldad se impone y no hay castigo para sus ejecutores, el sabio añade un elemento importante: vemos algo, pero no sabemos a ciencia cierta el fondo de las cosas.

2.1.5.2 *El contexto literario inmediato posterior*

Inmediatamente después de que ha calificado como absurda la suerte cambiada (a los malos les va bien y a los buenos les va mal), el sabio plantea algo nuevo, que podría parecer ajeno a lo tratado, pero que tiene, en realidad, mucho que ver.

Qoh 8,15 cumple una función similar a 8,9, es decir, sirve como verso-puente, poniendo en relación lo abordado en 10-14 y lo que se lee en 16-17. Pero no solo relaciona, sino que ofrece elementos nuevos a la reflexión: la felicidad, las fatigas, el don de Dios.

Qoh 8,15 recupera un tema precioso para el sabio: la felicidad de los humanos. Ya antes había abordado el tema, tratando de responder a una pregunta planteada desde el principio: ¿en qué consiste la felicidad de los humanos? (2,3). Ya ha dicho que la felicidad no es algo que los humanos se pueden procurar, sino que simplemente pueden disfrutar, porque no es fruto de su esfuerzo

sino don de Dios. Ya ha dicho que la felicidad está tan al alcance y es tan cotidiana como comer y beber, pero que viene como regalo mientras los hombres nos afanamos en las tareas que Dios nos ha encomendado (cf. 2,24-25; 3,12-13.22; 5,17-19).

Y de nuevo aparece el tema del desconocimiento de las cosas: por más que se afane el hombre en descubrir, nada llega a saber con seguridad. Los vv. 16-17 son una buena expresión de lo que el sabio ya ha dicho. El hombre no sabe si Dios dará bienes a los buenos y males a los malos (cf. 2,26), no alcanza a comprender la obra de Dios de principio a fin (cf. 3,11), no sabe qué vendrá después de la vida presente (cf. 3,22), no sabe lo que le conviene en la vida, porque no hay quién se lo indique (cf. 6,12), no sabe el cuándo y el cómo de las cosas ni lo que está por venir (cf. 8,5b-8), no sabe de amor y odio (cf. 9,1-6), no sabe cuál de sus esfuerzos le resultará mejor (cf. 11,1-6).

El tema de la felicidad (8,15) y el del desconocimiento de las cosas y eventos (8,16-17) matizan la reflexión del sabio acerca los absurdos que se presentan en la vida (8,10-14). No podemos valorar completamente lo que vemos, porque no conocemos el fondo de las cosas y situaciones, pero tampoco podemos dejarnos arrastrar por el sentido de lo absurdo y pretender que sea correcto dejarnos llevar por la maldad, porque Dios nos ofrece un camino alternativo al de entregarnos a hacer el mal: podemos dejar que Dios llene nuestro corazón con la felicidad que él mismo nos proporciona; no necesitamos dejar de lado la tarea que él mismo nos encomendó, para dedicarnos a hacer el mal, pretendiendo que no tendremos castigo por la maldad ejercida para daño de muchos; podemos, en cambio, ocuparnos de la tarea asignada, sabiendo que allí Dios nos saldrá al encuentro con la felicidad que nos regala

la durante la vida. Observar el mal que se comete no debe llevar a la amargura o a involucrarse en las obras de los malvados, sino impulsarnos a mantenernos fieles Dios, cumpliendo la tarea por el asignada. En eso Dios se encargará de llenar de alegría nuestro corazón.

3. Comentario

Hay situaciones que contradicen el postulado fundamental de la sabiduría israelita, es decir, la debida retribución; no siempre al bueno le va bien y al malo le va mal. No se trata de que siempre suceda así, pero lo cierto es que esas situaciones, unidas a aquellas que postergan el castigo merecido a los malvados, provocan en quienes las ven, las ganas de hacer lo mismo, es decir, de hacer el mal (v. 11).

El sabio Qohélet trae a la conciencia del lector una consecuencia más de los absurdos que se dan en la vida, dejando claro que no son cuestiones que se quedan en quienes los viven, sino que tienen sus efectos en los que los ven y se sienten tentados a repetirlos. Un conveniente temor al castigo por la conducta malvada resulta bueno, porque inhibe en las voluntades débiles las ganas de probar con el mal y la necedad, pensando que para ellos tampoco habrá castigo. Pero ese conveniente temor debe estar respaldado por las medidas efectivas de castigo por las malas acciones, por parte de los miembros de la sociedad puestos para esas funciones. El relajamiento de las leyes se traduce pronto en impunidad y da paso a que muchos más se atrevan al mal. Qohélet lo sabe y por eso menciona ese absurdo que sucede en la tierra.

Pero al mismo tiempo que señala la ausencia de castigo (o al menos su dilación) por las faltas cometidas como una forma de

multiplicar el mal, reconoce que las ganas de hacer el mal surgen en aquellos que tienen poca sabiduría y dan por absoluto algo que es relativo: en realidad no saben con precisión si las cosas son como se ven o si hay más elementos, que ellos no alcanzan a percibir. Además, quien logra actuar con cierta sabiduría alcanza a entender que hay dos opciones para llenar el corazón: el hombre deja que su corazón se llene de ganas de hacer el mal (8,11), como consecuencia de sus observaciones y razonamientos, o bien, deja que se llene de la felicidad que Dios le permite disfrutar, como regalo que le concede mientras él cumple las tareas que Dios mismo le ha impuesto (8,15).

La conducta honrada es la correcta en sí misma, y no necesariamente porque debido a ella vendrá la recompensa de parte de Dios. Ser conscientes de eso no quita el escándalo de la conducta del malvado que no es castigada y de las obras buenas que no son recompensadas con larga vida, pero se convierte en algo más soportable cuando es posible pensar que la vida no tiene que estar marcada por lo que el hombre consigue por sus obras, sino por la capacidad que Dios regala de disfrutar en medio de las fatigas diarias (cf. v. 15). A fin de cuentas, nunca alcanzamos a comprender cabalmente las obras de Dios, y nos toca más bien aceptar la dosis de ignorancia que tenemos ante sus proyectos, sus decisiones y sus acciones. Es que Dios se encarga de llenarnos el corazón de alegría, mientras que nosotros buscamos cumplir las tareas encomendadas por él.

A Dios le toca juzgar la conducta de buenos y malos, pero él lo hará en el momento que considere correcto, según sus planes; todo tiene su tiempo (cf. 3,1-8) y seguramente llegará el tiempo del juicio por las acciones, buenas o malas (cf. 3,17; 11,9b; 12,14).

Ciertamente, nosotros no alcanzamos a entender los planes de Dios y lo que vemos nos parece absurdo; y eso nos lleva a desear que Dios actúe de inmediato castigando al malvado por sus obras malas. Pero ver que no pasa nada, y suponer a partir de eso que Dios no hace nada para corregir la situación, no nos exime a nosotros de vivir de modo que prevalezca el bien y el mal sea castigado. El juicio del sabio Qohélet nos hace pensar en las reglas de convivencia establecidas en la sociedad y en la necesidad de que sean cumplidas cabalmente, para evitar que muchos quieran hacer el mal, dañando seriamente la vida en común.

Centramos ahora la atención en las palabras del Qohélet que expresan la consecuencia de la ausencia o dilación de castigo para los que obran el mal.

También eso es absurdo:¹¹ que no se ejecute con rapidez la sentencia contra las malas acciones, por lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal.

Para Qohélet hay varias cosas que llevan al hombre a dejarse envolver por la locura y la necedad, y a llenarse de ganas de hacer el mal: una de ellas, y poderosa, es la percepción de que hay un mismo destino para todos los hombres⁶. Todavía más, esa percepción va más allá, hasta pensar que somos iguales que las bestias porque compartimos destino⁷.

6. «Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos. Y así el corazón de los humanos está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven, y su final, ¡con los muertos!» (9,3).

7. «Sobre la conducta de los humanos reflexioné así: Dios los prueba y les demuestra que son como bestias. Porque el hombre y la bestia tienen

La conciencia de compartir la misma suerte que los demás, a pesar de los esfuerzos por vivir con sabiduría, aunado a la falta de una ganancia permanente como fruto de las fatigas y al desconocimiento de lo que vendrá luego, hace que el corazón se llene de amargura y lleva a detestar la vida (cf. 2,12-23). La percepción de compartir destino común con las bestias desequilibra el orden establecido (cf. 3,16). La prevalencia de los intereses de unos pocos lleva a la opresión de los pobres y a la violación del derecho y la justicia (cf. 5,7-8). La necedad echa a perder mucho bueno y trae desorden y calamidades a la vida social (cf. 9,18b-10,1.6-7). La lentitud en la ejecución de la sentencia contra el malvado, hasta llegar a pasar la vida sin que llegue el castigo, hace que el corazón de los humanos se llene de ganas de hacer el mal (8,11).

¿A dónde conduce la constatación de esas realidades? El sabio Qohélet tiene los ojos bien abiertos ante la realidad y no pretende ignorar lo que sucede bajo el sol. Pero nos previene de dejarnos llevar por la fuerza de la realidad desordenada, para que la mente no se llene de amargura y necedad y el corazón no se llene de ganas de hacer el mal.

Al lo largo de sus reflexiones, Qohélet llega a conclusiones importantes: muchas de las cosas que nos causan pesar y amargura tienen que ver con un proceso equivocado: pretendemos “producir” felicidad, pensamos que la podemos conseguir como fruto de nuestros esfuerzos; pero eso no es posible, porque no hay

la misma suerte: muere el uno como la otra, y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo» (3,18-20).

ganancia permanente, porque todo es pasajero. Pensamos que acumulando ciencia y sabiduría (cf. 1,12-18) o adquiriendo bienes y construyendo grandes obras (cf. 2,4-10) podemos alcanzar grandeza y cosechar felicidad; y tenemos que constatar que ni siquiera los muchos bienes nos obtienen lo que buscamos (cf. 5,9-6,9).

Bajo la premisa de que podemos conseguir algo con nuestro propio esfuerzo, nos atrevemos a dañarnos a nosotros mismos, sometiéndonos al dolor y a las fatigas (cf. 2,23) y nos llenamos de oscuridad, pena, fastidio, enfermedades y rabia (cf. 5,16), con tal de acumular y ganar. Y también bajo esa premisa nos atrevemos a oprimir y violar el derecho (cf. 5,7-8), a complicarnos con muchos argumentos (cf. 7,29), a dominar sobre otros para hacerles daño (cf. 8,9), a trastocar el orden social (cf. 10,5-7) y hasta a alardear de la maldad y la impunidad (cf. 8,11), pensando que en eso encontraremos la felicidad, aunque sepamos que eso significa apartarse del camino propuesto por Dios. Por su parte, los oprimidos y desfavorecidos en todo este proceso esperan que Dios actúe, castigando a los malos y premiando a los buenos. Pero lo esperado no llega ni para unos ni para otros y los malos recrudescen su maldad y los buenos quieren dejar de ser “temerosos de Dios” y pasarse al lado de los malos.

Y entonces el sabio hace volver la mirada a donde hay camino: no se trata de producir la felicidad, sino de recibirla; no se trata de pretender que Dios actúe según nuestros tiempos, sino según sus planes. No se trata de que no haya respuesta de Dios, pero sus tiempos son los suyos, no los nuestros. Se trata, en cambio, de aceptar el proyecto de Dios para los seres humanos; se trata de estar dispuestos a cumplir las tareas que él nos ha encomendado, viviendo como “temerosos de Dios”; se trata de aprender que la

tan ansiada felicidad no es resultado de los esfuerzos nuestros sino regalo de Dios en medio de nuestras tareas. Se trata aprender que no tiene sentido ser malvado, porque ese no es el camino de la felicidad. Es cuestión de aprender a vivir bajo los planteamientos de Dios, con una felicidad tan permanente y al alcance como comer, beber y fatigarse.

Qohélet cumple bien su función de sabio. A otros les tocará establecer los elementos legales que orienten y garanticen la vida vivida bajo la voluntad de Dios. Las leyes que encontramos en los textos del Pentateuco propondrán los modos concretos de convivir en sociedad. Las indicaciones se empeñan en recalcar la nece-

sidad de salir del proceso de acumular y dominar; por ejemplo, las leyes relativas al sábado, al año sabático y al año jubilar harán su parte, para garantizar en el pueblo la libertad, la fraternidad y la solidaridad. Y luego serán los profetas quienes alcen la voz para reclamar el cumplimiento de las leyes que garantizan que el proyecto de Dios se realice en medio de su pueblo.

Y una vez planteados los elementos básicos para la vida personal plena, el sabio propone que tiene sentido revisar la vida social y esforzarse por resguardar el orden; ahí el castigo por las faltas tiene importancia, porque previene que el corazón de los hombres se llene de ganas de hacer el mal.

CAPÍTULO CUARTO

La huida a Egipto. Camino de vida, relectura desde una diócesis de acogida

Esteban Ramírez Rodríguez

Apenas el año pasado celebrábamos en la Diócesis de Matamoros los 60 años de su erección. En el discurso inicial de la apertura de la semana de festividades por tal acontecimiento, yo decía que era necesario hacer una mirada retrospectiva del caminar de la diócesis hasta el día de hoy, puesto que tenemos una peculiaridad: ser una diócesis que se ha conformado a lo largo de estos 60 años por hombres y mujeres que, viendo la posibilidad en estas benditas tierras tamaulipecas, de un progreso y bienestar, han migrado de muchos lugares para hacer de estas tierras un nuevo hogar. Somos una diócesis fronteriza.

Somos una diócesis que acoge a muchos hermanos y hermanas que viven el fenómeno migratorio. Desde hace un año dos meses, hemos recibido más de 2,500 migrantes¹ de diversas nacionalidades² que buscan llegar a Estados Unidos y ante las políticas del MPP³ que se han implementado en el gobierno de Trump, para quienes buscan asilo, los migrantes se han establecido en dos de las ciudades importantes de la diócesis, mientras logran una cita o simplemente se van quedando.

1. Datos no oficiales, provenientes de las encuestas realizadas por el equipo de pastoral de la movilidad humana de la diócesis.

2. Centroamericanos, cubanos, bolivianos y africanos.

3. Protocolo de protección a migrantes por sus siglas en inglés.

I. Análisis

El texto de Mt 2,13-23 ilumina la realidad que como diócesis vivimos, al igual que el sueño de muchos migrantes que están ahí justo a un lado del cruce internacional en Matamoros y el centro de Reynosa. Nuestro texto forma parte en Mateo de la sección que trata del nacimiento y la infancia de «Jesucristo hijo de David, hijo de Abraham» (1,1). Aunque sabemos que el trasfondo del texto es ubicar la futura historia de salvación, a manera de un midrash⁴, el texto por su estructura nos abre una puerta al drama de la migración.

El texto se puede estructurar en 3 momentos:

Mateo	Citas de cumplimiento
vv. 13-15 Huida a Egipto	Os 11,1
vv. 16-18 Matanza de los inocentes.	Jr 31,15
vv. 19-23 Regreso de Egipto	Jue 13,5; Is 11,1

4. S. Guijarro, *Los cuatro Evangelios*, Sígueme 2016, 302, comenta que es una especie de Midrash haggadico, explicando textos del AT a partir del relato.

Cada una de estas partes mantiene lo que se denomina citas de cumplimiento, a saber, textos tomados de profetas veterotestamentarios que se introducen con una expresión específica (ἵνα)⁵.

Encontramos un paralelo entre la primera y la tercera parte, que nos señala la acción mandada por el ángel y la ejecución de la misma:

A v.13, «...el Ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: “**Levántate, toma** contigo al niño y a su madre y **huye** a Egipto”».

B v.14, «El **se levantó, tomó** de noche al niño y a su madre, y se **retiró** a Egipto»

B´ vv. 19-20 «el Ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: “**Levántate, toma** contigo al niño y a su madre, y **ponte en camino** de la tierra de Israel”»

A´ v.21 «Él **se levantó, tomó** consigo al niño y a su madre, y **entró** en tierra de Israel».

Esta estructura me lleva a fijar la atención en tres acciones: **Levantarse, tomar** y **huir**⁶, los cuales son claves para la relectura del texto.

II. Migración

Es claro en la perícopa el elemento migratorio que mantiene un movimiento de salida y el regreso de los actores del mismo:

5. Seguida del verbo πληρόω.

6. Como acciones sinónimas encontramos: retirarse, ponerse en camino y entrar.

v. 14a Se retiró a Egipto

v.14b y estuvo allí hasta la muerte de Herodes...

v. 21y entró en tierra de Israel.

El movimiento migratorio se ve motivado por el peligro de la muerte; el motivo del retorno es porque quien era causa de la amenaza ha desaparecido.

El texto mantiene paralelismos importantes con la migración de Jacob a Egipto (Gn 46, 2-7), así como la persecución y salvaguarda de un niño, concretamente, Moisés en Egipto y el mandato del Faraón de matar a los niños israelitas⁷.

La migración en nuestro texto es motivada por la amenaza de un enemigo representado por Herodes (v. 13); dicha amenaza es contra la vida. El texto tiene coincidencias con el AT, que reflejan una migración forzada para preservar la vida, no solo como peligro de muerte, sino como necesidad de lo primordial para vivir, el alimento:

- Gn 12,10, Abraham migra a Egipto por **hambre**.
- Gn 46,1-7, Los hijos de Jacob bajan a Egipto ante la **hambred**.
- Rut 1,1-2, El **hambre** marca la migración de Belén a Moab de un hombre y sus hijos.
- Gn 27,41-45, Jacob huye ante la amenaza de muerte por parte de su **hermano**.
- Gn 37,12-36, José es vendido a los Ismaelitas, para no ser asesinado por parte de sus **hermanos**.

7. Cfr. U. Luz, *San Mateo*, 1, Sígueme, Salamanca 2003, 176.

- Ex 2,11-15, Moisés huye a Madián por haber dado muerte a un egipcio que maltrataba a uno de sus **hermanos**.
- Ex 12,37ss; 13,17ss, Los israelitas salen de Egipto como respuesta a su opresión.

Los textos anteriores reflejan dos circunstancias concretas de migración, que son atentados contra la vida: el **hambre** y el **peligro de muerte** por parte de los cercanos, los **hermanos**.

Cómo podemos ubicar la migración forzada es una respuesta a la defensa de la vida. Esta misma realidad es la que desencadena actualmente la migración. Las causas son por todos conocidas: violencia, inestabilidad política, desastres naturales, pobreza y desigualdad.

Estas leyendas de los antepasados y los relatos épicos de la salida de Egipto del Éxodo, le proporcionan a Israel como un espejo en el que descubre su propia imagen, lo que es y lo que es llamado a ser: una nación libre (un pueblo que vive) gracias a la acción de Dios⁸, sin olvidar nunca que fue extranjero (Ex 22,20).

El texto comienza con una revelación a través de un sueño (13-14), como ya lo había mencionado. En dicho sueño se descubre la acción a realizar y el porqué, como medio para salvar la vida para los migrantes, así como comienza la idea de migrar, como un sueño de alcanzar una vida mejor.

Es una cuestión de seguridad para los migrantes, tener algo de alimento para subsistir, pero absurdamente, hoy los países ricos cierran sus fronteras a los migrantes, aunque van permitiendo la

8. Cfr. A. Wénin, « Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible », *Mélanges de Science Religieuse* 52 (1995) 282.

migración de manera velada, ya que necesitan mano de obra; no proveen algo digno a los migrantes sino al contrario, se dan toda una explotación y esclavitud de estos marginados. «Siendo que el trabajo, según lo afirmó Juan Pablo II, es el que ha de proveer al hombre del pan cotidiano y contribuir al continuo progreso de las ciencias y las técnicas, pero sobre todo a la elevación cultural y moral de la sociedad en donde vive en comunidad»⁹.

Si hablamos de seguridad es porque el texto propone con claridad que el destino Jesús es parte del plan de Dios y por lo tanto depende de la mano de Dios (seguridad). Es la providencia divina quien garantiza la salvación del niño.

III. Egipto refugio y opresión

El texto propone una tipología de Israel en la persona de Jesús, quien ya desde su nacimiento revive la experiencia de su pueblo exiliado y humillado mas de una vez¹⁰. Mateo nos hace ver a Jesús que ya desde niño participa de la suerte de su pueblo.

Egipto se convierte para Jesús en un refugio, como lo fue para los patriarcas (cfr. Gn 12,10; Gn 37,12-36; Gn 46,1-7). Sin embargo, habrá que recordar que en su momento, para Israel, Egipto fue un lugar de seguridad, pero que se transformó después en opresión e injusticia. En Egipto fue víctima del ansia dominadora del faraón, quien se sirvió de él para construir una ciudad que llevaba su nombre (Ex. 1,8-12).

9. S. Bernal Restrepo, *El Magisterio Social de Juan Pablo II* (Sal de la tierra, 18), Instituto Mexicano de Doctrina Social, México, D.F. 2005, 31-32.

10. U. Luz, *San Mateo*, 1, 178.

Lo mismo puede suceder con nosotros. Matamoros como diócesis de acogida, presenta las dos realidades: Una apertura a la alteridad del migrante, convirtiéndose en un refugio o vivir un rechazo total del migrante por no entenderlo, o por haber olvidado que nuestros antepasados un día también fueron extranjeros en nuestras tierras.

Si ubicamos la acogida del migrante, tendremos que pensar en una nueva actitud social para el excluido, que se base en una reflexión de la nueva alianza, haciendo una metáfora que trate de combinar la idea de reconciliación con las nuevas identidades que presenta el desafío de la migración. La nueva alianza es la acogida de la humanidad por parte de Dios; la dimensión social de esta nueva alianza es *nuestro modo de acogernos* unos a otros y así superar nuestra enemistad con los que son diferentes (migrantes)¹¹.

IV. Legislación a favor del migrante

Encontramos en la misma Escritura, los pasos que la Ley daba al pueblo para legislar una práctica en favor de los migrantes: un trato de igualdad. «Cuando un forastero resida junto a ti, en tu tierra, no le molestes. Al forastero que reside junto a ustedes, le mirarán como a uno de su pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues también ustedes fueron forasteros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, su Dios» (Lv 19,33-34).

En los códigos bíblicos encontramos dos tipos de recomendaciones que apuntan a la protección de los emigrantes:

11. M. Volf, «De la exclusión a la acogida», *Concilium, Revista internacional de Teología* 280 (1999) 137.

1. **Leyes negativas** que pretenden poner un alto a los abusos. Así encontramos este precepto del código de la alianza: «Al emigrante no le oprimirás ni le explotarás, porque emigrantes fuisteis también vosotros en Egipto» (Ex 22,20). Más adelante el mismo código le recuerda a Israel que el experimentó ya la vida del emigrante (Ex 23,9). Si Israel ha experimentado en carne propia el sufrimiento de ser oprimido y del explotado, no tiene excusa si él se porta igual con los demás¹².

Otra ley negativa más reciente pertenece al código Deuteronomio. Toca los derechos esenciales de la persona, que más fácilmente son pisoteados cuando se trata de un débil. Por eso afirma: «No defraudaras el derecho del emigrante y del huérfano» (Dt 24,27). Y un poco antes ha precisado: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea **hermano** tuyo o emigrante» (24, 14-15).

2. **Recomendaciones positivas:** Así, en la ley del descanso sabático se menciona explícitamente al emigrante (Ex 23,12), incluso en el propio decálogo (Ex 20,10; Dt 5,14).

El extranjero se beneficia asimismo de las medidas destinadas a ayudar a los desprotegidos: espigar en un campo segado, rebuscar en olivares y viñas (Dt 24,19-22). La versión levítica precisa que con esto se da muestra de generosidad (Lv 19,9-10; 23,22).

Por último, el código Deuteronomio habla de un diezmo trienal voluntario, cuyo objetivo es ayudar a los económicamente débiles por no haber participado en el reparto de la tierra (Dt 14,28-29; 26,12-14).

12. Cfr. A. Wénin, «Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible», *Mélanges de Science Religieuse* 52 (1995) 281-299.

Es así como la legislación pretende tener una práctica de igualdad entre Israelitas y extranjeros, cuestión que no se realizó del todo, porque tenemos los testimonios de escritura que nos manifestarían la opresión hacia los extranjeros (cfr. Mal 3,5¹³ y Ez 47,22¹⁴).

V. Acogida y rescate del migrante

La actitud de acogida es el punto esencial para una pastoral de migrantes o para crear una actitud de respuesta positiva para ellos de parte de las fieles de las comunidades receptoras. Los migrantes van buscando en su desplazamiento un movimiento de cercanía por parte de nosotros, poderse sentir aceptados.

La acogida y el rescate de los migrantes puede provocar situaciones de riesgo: problemas de quienes los reciben, tal como Israel en Egipto, que se convierten en una amenaza que iba creciendo. Que sus diversas costumbres muchas veces son incompatibles con nuestra cultura nacional o local, el sentir que se están apoderando de lo que nos pertenece.

Esto nos tiene que llevar a reestructurar nuestras líneas de pensamiento y recordar cómo también nosotros nos movemos; nuestras familias se han movilizadas muchas veces en el pasado y que recibir al migrante es recibir también a Jesús¹⁵.

13. «Los llamaré a juicio, seré testigo contra (...) los que defraudan al obrero de su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al emigrante sin tenerme respeto».

14. «... cuando Israel sea restaurado, los emigrantes serán ciudadanos de pleno derecho y participaran en el reparto de la tierra».

15. Cfr. Mt 25,38.40.

Poder iluminar la actitud de acogida en paralelo con los tres verbos o acciones del texto de Mateo, me lleva a proponer la siguiente comparación con el texto de Gn 18 (teofanía de Mambré), donde Abraham recibe una visita que se convierte en una acogida que se preocupa por el bienestar (vida) de los visitantes, creando espacios para la limpieza, la alimentación, el descanso y así recuperar las fuerzas¹⁶.

El contexto nos lo da el v. 1: «Se le apareció Yahvé a Abraham en la encina de Mambré». Vamos ahora el sentido de acogida como desplazamiento hacia el migrante:

Gn 18

v. 2, acudió desde su tienda a recibirlo

v. 3, invita a la hospitalidad

v. 4, ofrece agua para los pies

v. 4, ofrece un lugar para descanso

v. 5, ofrece pan

v. 6, pide a Sara hacer tortas

v. 7, escoge una ternera

v. 8, ofrece cuajada y leche

(En el v. 20 Yahvé ha de conocer su intención de destruir Sodoma y Gomorra)

vv. 23-33, Abraham aborda a Dios para interceder por los pueblos y se vuelve a su lugar

Regresa obteniendo perdón (vida)

El texto nos presenta un movimiento de encuentro y vida, ya que Abraham se **pone en camino** para encontrarse con Dios y **toma**

16. Cfr. N. Cardoso, «La sombra es mi techo», *RIBLA* 63 (2009) 73-74.

lo que tiene para compartirlo, para dar vida; la conclusión es que, no solo comparte el alimento sino que se convierte en intercesor de los pueblos, arrancándole a Dios el que pueda **vivir** y no desaparecer, comportándose como un verdadero **hermano**.

Otra actitud es la de rescatar al migrante y con ello me recuerda la figura del *go'el*, la cual tenemos que aplicarla en primer lugar a Dios. Porque es el justo por excelencia y su justicia está en la línea de la salvación. Es así como el pueblo de Israel descubre a un Dios salvador en sus situaciones de angustia, cuando experimentaba las injusticias. Porque Dios mantiene siempre su función de *go'el* con su pueblo, cuyo parentesco ha quedado establecido en la Alianza, de manera que su tarea de rescatar es haciendo todo para que su pueblo viva y no **muera**¹⁷.

Ya había señalado que la legislación en Israel buscaba edificar una sociedad mejor, pero los casos vulnerables estaban presentes: la viuda, el huérfano y el **migrante**, que nos indican que esa sociedad mejor estaba ausente. Es así como surge la figura jurídica del *go'el*, que es un rescatador o restaurador de aquel que está en una situación de necesidad.

Estas dos actitudes se convierten en un proyecto de vida pastoral para nuestras diócesis de acogida, donde la hospitalidad a los migrantes y su rescate, se convertirán como lo señala Jesús en motivo de juicio (cfr. Mt 25,38).

VI. Conclusión

Son millones las personas que hoy en día se ven empujadas por condiciones de pobreza y marginación a experimentar la dureza de la migración. Nuestro país es fiel testigo de ello: excesivas desigualdades sociales y económicas a causa de las recurrentes crisis económicas sexenales, la crisis aguda del campo, la fallida reconversión industrial, la alta dependencia de la industria maquiladora, etc. Además, la migración trae consigo una serie de consecuencias sociales: pueblos desolados, donde solo residen ancianos, pocas mujeres y niños, desintegración de familias, etc.

Pero la migración también trae consecuencias en los países o lugares receptores que, alentados por políticas legales discriminatorias, van cerrando sus fronteras geográficas en aras a defender su soberanía. Culturalmente crecen las barreras internas por las concepciones y acciones contra los extranjeros quienes se convierten en amenaza y, en consecuencia, deben ser expulsarlos.

La relectura del texto de la huida a Egipto nos lleva a una actitud de alteridad para con los migrante. Nuestro texto parece conocer esta realidad. Por eso no extraña que, en una conexión con el capítulo 1 donde encontramos las genealogías de Jesús, descubramos la presencia de las mujeres extranjeras. Cuatro de ellas concebirán a sus hijos fuera de los patrones normales y no cumplirán con las exigencias de las leyes de pureza del tiempo de Jesús.

Tamar, una Cananea, viuda, se viste de prostituta para obligar al patriarca Judá a que sea fiel a la ley y a que le dé un hijo (Gn 38,1-30).

Rajab, una Cananea de Jericó, era una prostituta que ayudó a los Israelitas a entrar en la Tierra prometida (Jos 2,1-21).

17. Cfr. F. Mezzacasa, «Jesús, el Go'el», *RIBLA* 18 (1994) 65-86.

Ruth, una Moabita, viuda y pobre, optó por quedarse al lado de Noemí y adherir al Pueblo de Dios (Rt 1,16-18). Tomó la iniciativa de imitar a Tamar y de pasar la noche en la era, junto con Booz, obligándolo a observar la ley y a darle un hijo. De la relación entre los dos nació Obed, el abuelo del rey David (Rt 3,1-15; 4,13-17).

Betsabé, una hitita, mujer de Urías, fue seducida, violentada y quedó embarazada por el rey David, quien, además, mandó matar a su marido (2 Sm 11,1-27).

Esto nos propone una realidad: no podemos negar la igualdad del otro al que consideramos extranjero, porque entonces nos comportaremos no como hermanos sino enemigos que persiguen y oprimen causando injusticia.

Si el texto nos presentaba tres acciones en el movimiento migratorio, son las mismas que debemos poner en práctica:

1. **Levantarse:** Salir de la comodidad en un iniciar un movimiento de cercanía con el migrante.
2. **Tomar:** Lo que tenemos, lo que somos, lo que es valioso para poder compartirlo.
3. **Ponernos en camino:** Hacer un encuentro con el otro, con el que es diferente, con quien no es de casa.

De esta manera podremos transformar lo que provocaba la migración: Hambre y peligro de muerte, las amenazas contra la vida. Si ponemos en práctica la **alteridad**, podremos dar vida y ser verdaderos hermanos que protegen, rescatan, que acogen.

CAPÍTULO QUINTO

Jesús y sus pequeños hermanos (Mt 25, 31-46)

Juan López Vergara

Introducción

Para iluminar con la Sagrada Escritura uno de los desafíos sociales más intensos en nuestro mundo moderno, he escogido el último texto mateano, antes de empezar el relato de la pasión. Es un trozo difícil, pero muy actual en la Iglesia de hoy. Es la última instrucción extensa de Jesús a sus discípulos, en un juicio que pone de manifiesto las consecuencias del modo de comportarnos en relación con los más necesitados. Los invito a disponernos para comprender estas palabras y no a defendernos de ellas, con fidelidad al evangelio, pero fidelidad creativa.

En ella aparecen relacionados tres aspectos centrales en la teología de Mateo: su cristología, su ética y su escatología. La razón por la que la actitud hacia el prójimo tiene consecuencias escatológicas es que lo que se hace con él se hace con Jesús, que es “Dios con nosotros” (Mt 1, 23; 18, 20; 28, 20). La presencia de Jesús en cada ser humano es la clave de la ética de Mateo¹.

Por su contexto, dado que antecede al texto, la parábola de los dos siervos (cf. 24, 45-51), la de las diez vírgenes (cf. 25, 1-12), y la de los talentos (cf. 25, 14-30), el lector atento sabe que **ο υιοj του ανθρωπου** (*el Hijo del hombre*) no sólo ‘viene’, sino pedirá cuentas a los hombres de lo que les ha sido confiado: «De aquí que

la tercera parte del discurso escatológico concluya con la mirada puesta en el juicio final de los hombres de todos los pueblos»². En esta escena de juicio no hay abogados defensores; todas las naciones son juzgadas de acuerdo con el mismo criterio³; y el punto central radica en saber: «¿cuál es el criterio del juicio?»⁴.

Esta escena formula preguntas que han ido teniendo distintas respuestas, sin obtener jamás una contestación definitiva. Me quiero referir, en especial, a dos de ellas: 1) ¿A quiénes alude Jesús como esos hermanos de él, **των ελαχιστων** (*de los más pequeños*) (v. 40), con los que se identifica? Y 2) ¿A quién se refiere cuando se menciona a la congregación de **παντα τα εθνη** (*todas las naciones*) (v. 32)? ¿Serán todos los hombres a quienes hay que predicar a Jesucristo o son los paganos que no lo han conocido?

El cardenal Carlo M. Martini, con el perspicaz ingenio distintivo de uno de esos tantos santos sin credenciales oficiales, estima que en caso de interpretar que se refiere a los paganos, se propondría una «*teología del cristiano anónimo*»⁵; no sin advertir:

Uno de los abusos típicos, por ejemplo, es el de hacer de esta página una especie de teología del ateísmo. Se dice: estos no han conocido a Dios, pero han hecho el bien; por tanto, no es necesario

2. M. Grilli – C. Langner, *Comentario al Evangelio de Mateo* (Evangelio y Cultura, 5), Verbo Divino, Estella 2011, 664.

3. Cf. M. McKenna, *Matthew. The Book of Mercy*, New City Press, Hyde Park, NY 2007, 156.

4. J. P. Meier, *Matthew. New Testament Message 3*, Veritas Publications, Dublin 1980, 302.

5. C. M. Martini, *El Evangelio eclesial de San Mateo*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1986², 26. Las cursivas son del autor.

1. S. Guijarro, *Los cuatro Evangelios* (BEB, 124), Sígueme, Salamanca 2010, 327.

conocer a Dios, son suficientes las obras. Así se tiene una *teología del ateísmo* que me parece totalmente contraria al sentido de todo el Evangelio de Mateo⁶.

El camino que propongo para acercarnos al mensaje del texto, en primer lugar, intentar conocer el género literario, la estructura que lo sostiene y la fuente de que emanó.

Después buscaré demostrar que este ejercicio hermenéutico, con gran fidelidad a su espíritu, a partir, por supuesto, de su letra, alcanza su verdadero sentido si es colocado en el contexto del todo el primer evangelio.

Es posible trazar un hilo de pensamiento a través del evangelio, que concretese en su conclusión. Jesús ha dicho a sus discípulos que si su justicia no excede la justicia de los escribas y fariseos, ellos no van a entrar en el Reino de los cielos, 5, 20; que su justicia debe consistir en obras no en palabras, 7, 20; porque el Hijo del hombre recompensará a todos por sus obras, 16, 27. Más aún, estas obras no son los sacrificios de la Ley, sino la compasión, 9, 13, 12, 7; y su misericordia debe mostrarse con aquellos que son débiles y como niños, y en esta forma muestra a Jesús mismo, 18, 5⁷.

Y, en tercer lugar, guiado por la certeza que la verdad está en los matices, buscaré contactar con algunos de los más significativos de la instrucción postrera de Jesús a sus discípulos, en un juicio que esclarece que el resultado de la manera de comportarnos en

6. C. M. Martini, *El Evangelio eclesial de San Mateo*, 27. Las cursivas son del autor.

7. J. C. Fenton, *Saint Matthew* (The Pelican Gospel Commentaries 7/6), Penguin Books, Baltimore MD 1963, 400-401.

relación con los más necesitados nos llevará a concluir que: ¡Al margen del sacramento del prójimo no hay camino hacia Dios⁸!

Desde hace tiempo me persiguen unas palabras de Péguy, que aprendí de memoria: «A no ser que sea un genio, un rico no puede saber nunca qué es la pobreza». Queridos y queridas colegas, locos con el mismo tema, ¿ya nos hemos convertido de corazón al evangelio?

1. Género literario, estructura y fuente

En el primer discurso del evangelio mateano aparecen las Bienaventuranzas y la oración del Señor (cf. Mt 5, 1 – 7, 29), y en el capítulo 13 el discurso de parábolas. Cada discurso incluye una introducción formal indicado que Jesús está empezando a instruir a sus discípulos, y una conclusión que muestra que ha acabado de hablar. Hay otros tres amplios discursos que tienen que ver con la misión (cf. Mt 10, 1 – 11, 1), relaciones en el interior de la comunidad (cf. Mt 18, 1 – 19, 1), y la venida del juicio (cf. Mt 24, 1– 26, 1)⁹.

8. Comenta U. Luz, *El Evangelio según San Mateo. Mt 18 – 25*, Vol. III (BEB, 104), Sígueme, Salamanca 2003, 669. Las cursivas son del autor, que «G. Gutiérrez aborda este pasaje en el contexto de la ‘vuelta al prójimo’: al margen del ‘sacramento del prójimo’ no hay camino hacia Dios, ‘pues el amor de Dios no puede expresarse sino en el amor al prójimo’».

9. Cf. P. Perkins, *Jesus as Teacher* (Understanding Jesus Today Series), Cambridge University Press, New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1991, 74.

En cuanto al género literario, algunos exégetas la consideran una parábola¹⁰; más aún «“the most powerful of the parables” (*la más poderosa de las parábolas*)»¹¹. «La parábola de Jesús nos obliga a hacernos preguntas muy concretas»¹². Aunque no es una parábola en el sentido corriente del término, sino únicamente los vv. 32b-33.

La parte principal del texto está constituida por los dos grandes diálogos de juicio (vv. 34-40.41-45)¹³; tampoco es un apocalipsis, porque no hay visión, ni una parénesis del juicio, porque no contiene ninguna interpelación directa a los lectores¹⁴.

No es una parábola, ni tampoco una exhortación profética a convertirse, ni una amenaza profética de castigo, no es una descripción horripilante de lo que sucederá en la renovación del mundo. Antes bien este fragmento es un compendio de la doctrina y de la reclamación *de todo el Evangelio* en vista del juicio. Habla del juez y de los juzgados. En la figura de Jesús, el Mesías juez, culmina la confesión que su Iglesia hace de su fe en Cristo¹⁵.

10. Así J. C. Fenton, *Saint Matthew*..., 401, y estima que: «Más aún esta parábola es también la última sección antes del relato de la pasión en el evangelio de Mateo, ahí veremos como el Rey, a quien recibió misericordia de parte de los que ayudan a los oprimidos, se identifica él mismo con ellos voluntariamente por su crucifixión y su muerte».

11. M. McKenna, *Matthew*..., 156.

12. J. A. Pagola, *El camino abierto por Jesús. Mateo 1*, PPC 2011⁴, 285.

13. Según S. Guijarro, *Evangelio según san Mateo* (El Mensaje del Nuevo Testamento, 1), Sígueme – Atenas – PPC – Verbo Divino, Estella 1989, 197, «Literariamente se trata de una especie de visión profética, que posee gran expresividad».

14. Cf. U. Luz, *El Evangelio*..., 662.

15. W. Trilling, *El Evangelio*..., 290. Las cursivas son del autor.

El texto inicia con una *acción introductiva*, silenciosa¹⁶. Cuando **ο υιοj tou ανθρωπου** (*el Hijo del hombre*) venga. «‘Cuando venga’: ya no estamos a la espera, aquí se habla del final de la historia en futuro»¹⁷; entonces serán congregadas todas las naciones ante él, quien obra como pastor, separando a las ovejas a la derecha y los cabritos a la izquierda (vv. 31-33).

La segunda parte de la escena es dialógica, compuesta con un armónico equilibrio (vv. 34-45). Primero, a la derecha, inicia con el imperativo: **δευτε** (*venid*). Enseguida la *explicación*, por qué deben venir y, luego una pregunta y la respuesta. Y se repite con los de la izquierda. «Está construida con gran simetría y el peso cae sobre las dos finales: ‘cada vez que lo habéis hecho, lo habéis hecho a mí’ y ‘cuando no lo habéis hecho, no lo habéis hecho a mí’»¹⁸. Este doble diálogo arroja una luz inmensa sobre el presente: «Nuestra vida se está jugando ahora mismo»¹⁹.

Y, finalmente, «una frase conclusiva, concisa y fácil de memorizar, cierra el relato del juicio final como también todo el discurso escatológico (25, 46)»²⁰.

El tema sobre la fuente de esta escena exclusiva del primer evangelio es muy discutido²¹. «La interpretación de la Ley juega un

16. C. M. Martini, *El Evangelio*..., 32. Las cursivas son del autor.

17. M. Galizzi, *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual* (Sicar, 2), San Pablo, Madrid 2005, 469.

18. C. M. Martini, *El Evangelio*..., 33.

19. J. A. Pagola, *El camino abierto por Jesús*..., 283.

20. M. Grilli – C. Langner, *Comentario al Evangelio de Mateo*... 1, 665.

21. Según J. Montserrat Torrents, *Evangelio de Mateo. ¿El origen del an-*

papel crítico en la vida social y política del pueblo judío»²². Estas palabras ya sea que hayan pertenecido o no en todos sus detalles a la enseñanza auténtica de Jesús, indudablemente, contienen características de tanta originalidad que es difícil no acreditarlas más que al propio Maestro²³.

Algunos exegetas sostienen que todo el texto es mateano; pero la mayoría supone que el evangelista lo tomó de una tradición especial, para elaborarlo con mayor o menor intensidad. A favor de esta hipótesis está la distribución, muy irregular, de los mateísmos [...] habrá que postular, por tanto, que Mt adoptó un texto oral sobre el juicio universal que los vv. 32b-46 conservan en sus elementos básicos: Quizá lo ajustó a la conclusión del Deuteronomio²⁴.

2. Fieles al espíritu del texto, a partir de su letra

Para una interpretación certera que alcance el verdadero sentido, es imprescindible mirar el texto desde el horizonte amplio y profundo del primer evangelio. El texto es presentado con la venida definitiva del Hijo del hombre, claramente relacionada con el juicio²⁵. Esto que tiene su propia importancia, aparece, insisto a tra-

tisemitismo?, Editorial EDAF, S.L.U., Madrid 2014, 1958, n. 291, 144, «Los motivos de salvación o condena no remiten a la Ley de Moisés, sino a las buenas obras, mientras se supone que los gentiles han sido ya evangelizados (28, 19-20). Mateo conoce ambas tradiciones y no atina a armonizarlas».

22. P. Perkins, *Jesus as Teacher* ..., 11.

23. Cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, WM. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MICH 1958, 249.

24. U. Luz, *El Evangelio según San Mateo* ..., 663-664.

25. Cf. M. Grilli – C. Langner, *Comentario* ..., 665.

vés de «una acción introductiva»²⁶; inmersa en un extraño silencio, ciertamente, un silencio creativo:

Más cuando venga ο̄ uioj tou anqrwpou (el Hijo del hombre) en la gloria de él y todos los ángeles con él, entonces **kaqisei epi. qronou doxhj autou** (se sentará en el trono de gloria de él); y **sunacqhsontai** (serán reunidas)²⁷ delante de él pa,nta ta. e;qnh (todas las naciones), y apartará a los unos de los otros, como ο̄ **poinhn** (el pastor) aparta a las ovejas de las cabras, y situará a las ovejas a la derecha de él, mas a las cabras, a la izquierda (vv. 31-33).

Es resaltada la majestad de Jesús, quien llega acompañado de todos los ángeles (cf. 13, 41.49; 24, 31). El viene envuelto en gloria (cf. 16, 27; 24, 30)²⁸. Y **kaqisei epi. qronou doxhj autou** (se sentará en el trono de gloria de él) (cf. 19, 28). Es decir, en lenguaje bíblico solemne en el trono divino. El hecho de que venga en su gloria y sea descrito como un pastor implica la idea del juicio final (cf. Ez 34, 17).

Y como afirma Ulrich Luz: «Dicta la sentencia desde el principio y no necesita, como un juez profano, buscar la verdad mediante un interrogatorio»²⁹. ¿La separación previa no viene a destacar su

26. C. M. Martini, *El Evangelio*..., 32. Las cursivas son del autor.

27. Puntualiza M. Galizzi, *Evangelio según Mateo*..., 470, que: «No perdamos la fuerza de este pasivo teológico. En otro lugar se habló de ángeles enviados para reunir en el campo que es el mundo (13, 41. 38), pero aquí se quiere llegar al autor verdadero de la reunión: Dios».

28. De acuerdo con J. Mateos – F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Cristiandad, Madrid 1981, 244, «esta grandiosa escena es complementaria de la ‘venida’ descrita en 24, 30s».

29. U. Luz, *El Evangelio*..., 681.

soberanía? ¿No se ahonda acaso la densidad de su significación por semejante hecho?

La enseñanza fundamental, ante la cual tenemos que estar atentos: Jesús de Nazaret, **o` uioj tou añqrwpou** (*el Hijo del hombre*), «es el juez universal»³⁰.

Todo ello está cargado de una solidez de sentido, entraña un hondo significado, que Jesús no es únicamente el mesías de Israel, sino el redentor de **panta ta eqnh** (*todas las naciones*).

No viene como Mesías glorioso para los judíos, como ellos creían, ni para los cristianos, de acuerdo con su expectativa, sino como aquel a quien han esperado todas las naciones y que la reunirá a todas³¹.

Enseguida encontramos el primer diálogo en cual, **o` Basileuj** (*el Rey*), fundamenta su sentencia, al dirigirse inicialmente a los que se encuentran a su derecha:

Entonces dirá **o` Basileuj** (*el Rey*) a los de la derecha de él: **deute oi` euloghmenoi tou patroj mou** (*venid los benditos del Padre de mí*), heredad el reino que había sido preparado para ustedes desde la fundación del mundo.

Porque tuve hambre y me diste de comer, tuve sed y me diste de beber, **xepoj hphn kai. sunhgagete, me** (*forastero era y acogiste me*)³², desnudo y me cubriste, enfermo y me visitaste, en prisión y viniste a verme (vv. 33-36).

30. U. Luz, *El Evangelio...*, 678, y subraya que no como «en la tradición de Daniel, mero secretario o testigo del juicio».

31. W. Trilling, *El Evangelio...*, 290. Las cursivas son del autor.

32. Precisa J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella

h` basileia (*el Reino*), que está anclado en el misterio divino (cf. Mt 13, 24.31.33.44.45.47), desde el principio está preparado. Este anhelo divino fue frustrado por toda la culpa del hombre y por todo el desconcierto de la historia. Si bien, en el contexto de la obra mateana, las vírgenes prudentes tomaron parte en la fiesta de bodas (cf. 25, 10) y, por supuesto, los siervos que han sido fieles participarán del gozo de su señor (cf. 25, 21. 23). Asumiendo así **h` basileia** (*el Reino*) como herencia propia, que les ha sido confiada³³; ésta herencia,

... remite a Dios como el que actúa y dispone: los lectores pueden asociar con esto el plan divino, a cuyo “resultado” han contribuido mediante el cumplimiento de la voluntad de Dios (7, 21), por lo que son llamados *benditos de mi Padre* y ahora heredan ese “resultado”³⁴.

Este juicio de **oi` euloghmenoi tou patroj mou** (*los benditos del Padre de mí*), se cimenta en una serie de hechos concretos, que abrazan una santidad escondida en ellos, en aseveraciones que aparecen en aoristo. Y los **oi` dikaioi** (*los justos*) responden:

1984⁷, 250, que: «Sobre la tercera obra de misericordia: suna.gein = ‘acoger con hospitalidad’ es la versión griega: es una traducción del arameo *k^enas*, que significa: a) reunir, b) acoger con hospitalidad».

33. Según J. H. Neyrey, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo* (BEB, 114), Sígueme, Salamanca 2005, 283-284, «El ‘Reino se convierte en la ‘herencia’ de aquellos que mostraron compasión con los pobres y desclasados de Jesús (25, 34) y de aquellos que dejaron o perdieron la familia por causa de Jesús (19, 29)».

34. M. Grilli – C. Langner, *Comentario...*, 665.

kurie (Señor), ¿**pote** (cuándo) te vimos pasando hambre y te alimentamos, o teniendo sed y te dimos de beber? ¿Y **pote** (cuándo) te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te cubrimos³⁵? ¿Y **pote** (cuándo) te vimos estando enfermo o en prisión y vinimos a ti? (vv. 37-39).

De cara al cuestionamiento asombrado de los justos, *el Rey* les hará ver la presencia de su misterio *agraciante*. Este guarda su sentido más hondo, en la centralidad del ser humano, de cada persona y justamente a los ojos del Rey:

En verdad les digo, en la medida en que **epoih̄sate eni. toutwn tw̄h̄ adel̄ fwh̄ mou** (lo hicieron a uno de estos hermanos de mí), **tw̄h̄ el̄ acistwn** (de los más pequeños), a mí me lo hicieron (v. 40).

En primer lugar, hay que destacar que Jesús de Nazaret, *el Rey* (cf. v. 34.40), tiene una relación especial con todas esas personas más pequeñas. Pero, ¿a quiénes se refiere como esos hermanos de él, **tw̄h̄ el̄ acistwn** (de los más pequeños), con los que se identifica Jesús, al iniciar el texto objeto de nuestra investigación, presentándose como *el Hijo del hombre*³⁶?

35. Precisa J. H. Neyrey, *Honor y Vergüenza...*, 105, que: «La asociación del desnudo con el enfermo, el hambriento, el sediento, el extranjero y el prisionero, describe de forma elocuente la base de la escala social en la antigüedad, es decir, los marginados y los intocables que viven fuera de las ciudades y pueblos y que mendigán. Su carencia de vestido señala su falta total de valor social».

36. Anotan G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico* (BEB, 100), Sígame, Salamanca 1999, 599, que: «Consta que Jesús utilizó la expresión ‘Hijo del hombre’. La expresión viene del arameo y aparece en todos los complejos de la tradición jesuática (Mc; Q; MT^{esp}, cf. 10, 23; 25, 31ss;

Esta pregunta se la hacen los grandes exégetas. ¿Acaso por qué él mismo fue pobre y despreciado, su identificación es una interpretación de tipo histórico (cf. Mc 6, 3; Jn 1, 46)? ¿Serán los débiles y los pobres en general³⁷? ¿Quizá los pequeños de la comunidad cristiana, o los mismos cristianos que aparecen como pequeños y perseguidos en relación con la opulencia del mundo? ¿Tal vez aluda a los que cumplen el designio del Padre (12, 50), es decir, sus seguidores³⁸? ¿O los servidores de la comunidad, que haciendo vida la palabra de Jesús, que quien quiera ser el más grande, sea como el más pequeño, el que manda como el que sirve?

Una luz en semejante selva de preguntas, un criterio hermenéutico sólido es que nos ofrece el cardenal Carlo María Martini:

No creo que tengamos que inclinarnos por ninguna de estas, aunque hoy parece más evidente la interpretación más general: los pequeños son los pobres en todo sentido. Pero en el fondo, ampliando el concepto, son todos, porque Jesús dice: “Cuando lo habéis hecho a *uno solo* de estos”, aquí aparece que quiere hablar de un caso específico, esto es, no habéis podido escaparos de esta relación, ni siquiera donde os parecía que la situación era irrisoria, precaria, omisible, aún allí estando delante de mí³⁹.

Lc^{esp}, cf. 18, 8 y *passim*; EvJn; EvT 86)».

37. Para J. Jeremias, *Las parábolas...*, 250, «La comparación con el v. 45 muestra que en este pasaje con **adel̄ fwi**, = ‘hermanos’ no se quiere significar los discípulos, sino todos los oprimidos y todos los que se encuentran necesitados».

38. Así J. Mateos – F. Camacho, *El Evangelio...*, 244, y puntualizan que: «éstos que perpetúan la figura de Jesús en la historia, son los que deben representar los valores del Hombre, cuyo destino y vocación comparten».

39. C. M. Martini, *El Evangelio...*, 34. Las cursivas son del autor.

Luego aparece el segundo diálogo:

Entonces dirá también a los de la izquierda: **poreuesqe ap emou/** (*Apartaos de mí*), **kathramenoi** (*malditos*), al fuego eterno, que ha sido preparado para el diablo y para los ángeles de él.

Porque tuve hambre y no me diste de comer, tuve sed y no me diste de beber, **xenoi hmn kai. ou. sunhgagete, n** (*forastero era y acogiste me*), desnudo y no me cubriste y en prisión y no me visitaste (vv. 41-43).

De igual modo este juicio de quienes han sido colocados a la izquierda, los **kathramenoi** (*malditos*), se cimienta también en una serie de hechos concretos. «La indigencia de los hombres no les ha conmovido, no les ha impulsado a ayudarlos. Pero ahora solamente vale lo que cada uno ha hecho y no lo que ha pensado»⁴⁰. Y estos que fueron negligentes en la realización de buenas obras, responden: «**kurie** (*Señor*), **poqe** (*cuándo*) te vimos pasando hambre o teniendo sed o forastero o desnudo o enfermo o en la prisión y no te servimos?» (v. 44). El texto posee indirectamente «un carácter parenético»⁴¹; este se refuerza con las repeticiones y el incisivo: **poqe** (*cuándo*) (cf. vv. 37.38.39 y 44).

El rey les dirá: «En verdad les digo, en la medida en que **ouk epoihsate eni. toutwn twh adel fwh mou** (*no lo hicieron a uno de estos hermanos de mí*), **twh efacistwn** (*de los más pequeños*), ni a mí me lo hicieron» (v. 45). Y, concluye: «Y marcharán estos al castigo **aiwnion** (*eterno*), **oi de. dikaioi** (*mas los justos*) a la vida **aiwnion** (*eterna*)» (v. 46).

40. W. Trilling, *El Evangelio...*, 293-294.

41. U. Luz, *El Evangelio...*, 684.

La frase final (46) puede estar inspirada en Dn 12, 2, donde se describe la suerte final con una oposición semejante. Sin embargo, en todo este episodio Mt omite la mención de la resurrección, como corresponde a un juicio sucesivo en la historia y no a la descripción de una escena final. La vida eterna es vida definitiva; su contrario es castigo definitivo. El adjetivo gr. *aionios* no denota en primer plano la duración, sino la calidad. El castigo definitivo es la muerte para siempre⁴².

3. La percepción mateana es cristológica y cristocéntrica

En esta última instrucción extensa recibida por los discípulos, que aparece en el evangelio de san Mateo, late con palabras sencillas, hondas y eternas, su percepción cristológica y cristocéntrica, en la serie de títulos que acumula Jesús.

Estos títulos, que son expresados en su vertiente ética-escatológica, nos permiten afirmar que de cara a Jesús «maduran todas las decisiones humanas y todo lo que sucede se refiere a él»⁴³.

En primer lugar, hay que destacar que a Jesús de Nazaret, **o' uiou tou anqrwpou** (*el Hijo del hombre*) (cf. v. 31), lo encontramos revestido de poder⁴⁴. En el evangelio hemos leído que se dijo que tenía que ser entregado y muerto, y al tercer día resucitaría (cf.

42. J. Mateos – F. Camacho, *El Evangelio...*, 245.

43. C. M. Martini, *El Evangelio...*, 25-26.

44. Puntualiza M. Galizzi, *Evangelio según Mateo...*, 469, que: «Jesús habla de sí mismo como ‘Hijo del hombre’, pero ya no del Hijo del hombre que tiene que sufrir (17, 12.22; 20, 18-19), sino del Hijo del hombre que vuelve en su gloria, después de haber recibido todo poder y de haberse sentado en el trono».

17, 22-23; 20, 18). Ahora viene en su gloria con todos los ángeles y se sienta en el trono, como juez universal (cf. vv. 31-32). El se identifica con todos los pobres y necesitados⁴⁵.

Enseguida aparece como **ο` ποιμν** (*el pastor*) (cf. v. 33). Si bien, no es ya el buscador humilde que sigue, incansable, a la oveja perdida, hasta que la ponga a salvo, el que se hace cargo de los pecadores, de los pobres y de los que gimen bajo el peso de la vida. Ahora es el pastor regio, rebosante de poder (cf. Ap 12, 5). El divide el rebaño en cabritos y ovejas.

El hecho de que venga en *su gloria* y sea descrito como *un pastor* sugiere a los lectores la idea del juicio final, pero como juicio salvífico. Ante la imagen del pastor que separa las *ovejas* de los *cabritos*, los lectores versados en la Biblia pensarán en Ez 34, 2-31, donde Dios, como un pastor, procura el derecho entre las ovejas (Ez 34, 22), de manera que se hace justicia tanto a las que son gordas como a las flacas y a ambas se les da lo que necesitan (Ez 34, 16)⁴⁶.

La cuarta imagen es la de **ο` Βασιλευ** (*el Rey*) (v. 34.40)⁴⁷. La palabra el rey «viene a subrayar la majestad del juez universal y prepara a la vez con eficacia el contraste con la epifanía del ‘rey’ en los más pequeños»⁴⁸. Jesús respondería afirmativamente a Pi-

45. Cf. J. A. Pagola, *El camino...*, 282.

46. M. Grilli – C. Langner, *Comentario...*, 665. Las cursivas son de los autores.

47. Precisa J. P. Meier, *Matthew...*, 303, que: «El Rey (no es la más usual designación para Jesús en Mt, aunque 2, 2 y 21, 5) da la bienvenida a aquellos benditos (es decir, Predestinados) por su Padre para entrar en su Reino».

48. U. Luz, *El Evangelio...*, 684.

lato, el procurador romano, a su pregunta de si era el rey de los judíos (cf. 27, 11). Pero este reino permanecía oculto. Sólo sería dado a conocer públicamente por medio de la inscripción de la cruz (cf. 27, 37).

Jesús de Nazaret, **ο` υιο** **του ανθρωπου** (*el Hijo del hombre*) (v. 31), el juez universal (cf. vv. 31.32) –este título aparece de modo implícito–, **ο` ποιμν** (*el pastor*) (v. 33) y **ο` Βασιλευ** (*el Rey*) (v. 34.40), tiene una relación singular, única e inextinguible, por ser promesa de eternidad, con todas las personas más pequeñas. Al grado que en el juicio es reconocido como: “*kyrie* (Señor)”, tanto por los justos que están a su derecha (cf. v. 37), como quienes están a su izquierda (cf. v. 44).

La cristología de este pasaje es intrigante (*intriguing*) –anota John P. Meier–. Dentro de la escena encontramos el título de Rey, Señor, implícitamente el Pastor-Mesías, e implícitamente el de Hijo (“mi Padre”). “Hijo de David” no aparece, probablemente porque el juicio es universal y no sólo para Israel. Pero la cristología que domina es la del Hijo del hombre⁴⁹.

La presentación del Hijo del hombre, que viene **en th/doxh|autou** (*en la gloria de él*), acompañado de todos sus ángeles, y se sienta **epi. qronou doxhj avtoū** (*en el trono de gloria de él*), contrasta en el hilo del evangelio mateano con 16, 27, cuando se refiere a las condiciones que implica el seguirlo, cuando habla **de th/doxh| tou patroj avrou** (la gloria **del Padre de él**). En nuestro texto, contemplado en el amplio horizonte del primer evángelio: «El Hijo del hombre como pastor regio ejerce este cargo que Dios le

49. J. P. Meier, *Matthew...*, 302.

transmitió. Porque el Padre le ha 'dado todo poder en el cielo y en la tierra' (28, 18)»⁵⁰.

¡El texto es cristológico y cristocéntrico!

El criterio ético-escatológico que sustancia el juicio, son las obras corporales de misericordia con los marginados, los pobres, los que sufren en el mundo, ofreciendo a cada ser humano lo que es correcto y justo por su naturaleza de ser humano⁵¹. Jesús enseña que la presencia de Dios puede ser experimentada incluso en este mundo «si la gente viviera con misericordia y compasión (*mercy and compassion*), si ellos aprendieran realmente a depender de la bondad de Dios en vez de los sistemas humanos de poder»⁵².

En esta interpretación es fundamental el tema del desconocimiento⁵³. No sabían antes del juicio final que hicieron una buena obra al **kurie** (*Señor*), y que en esos hermanos: **twñ eřacistwn** (*de los más pequeños*), estaba presente en el mundo el propio juez universal.

50. W. Trilling, *El Evangelio según San Mateo*..., 291.

51. Precisa M. Galizzi, *Evangelio según Mateo*..., 471, que: «Al hacerlas o no hacerlas, han vivido o no una verdadera relación humana de comunión, caridad, bondad y misericordia respecto a los más necesitados. Han vivido el 'Dichosos los misericordiosos' y ahora experimentan que se cumple la promesa: 'porque encuentran misericordia'».

52. P. Perkins, *Jesus as Teacher*..., 85.

53. Así T. Halík, *Quiero que seas. Sobre el Dios del amor*, Herder, Barcelona 2018, 34 y, comenta: «Y, cuando el Jesús resucitado se encuentra con Pedro, la pregunta sobre el amor: "¿Me amas más que estos?"».

La explicación teológica de Jesús tiene profundas consecuencias – destaca maravillosamente la teóloga Megan McKenna–, dado que los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los desnudos, los prisioneros son la Encarnación. Porque Dios ha asumido carne y sangre humana en Jesús, ahora, como hijos de Dios, reconciliados con su Padre, lo que hagamos, en especial con los más insignificantes de nuestros hermanos y hermanas, nosotros lo hacemos a Dios, quien lo toma personalmente, que al hacerlo por el otro lo hemos hecho por él⁵⁴.

Karl Rahner considera, por tanto, que: «Se deja encontrar de modo anónimo»⁵⁵. Esto nos permite entrever que:

La venida de Jesús al final de los tiempos será, ante todo, un acto de discernimiento. Entonces parecerá con claridad la distinción entre el trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30), entre los peces buenos y los malos (Mt 13, 47-50), entre el criado fiel y el malo (Mt 24, 45-51), entre las jóvenes previsoras y las descuidadas (Mt 25, 1-13) y entre los criados trabajadores y el holgazán (Mt 25, 14-30). Lo que resulta más sorprendente y llamativo es la medida que se utiliza en este juicio. En él lo decisivo será la actitud del amor o indiferencia hacia los necesitados, representados aquí en seis casos (hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos y encarcelados), que pueden ampliarse. La razón última está en la íntima solidaridad

54. M. McKenna, *Matthew*..., 158.

55. Citado por U. Luz, *El Evangelio según San Mateo* ..., n. 65, 671; y Ulrich Luz puntualiza: «Esta interpretación de Mt 25, 31-46, hoy la más difundida y patrimonio general, que tiene su punto nuclear en la identificación de los 'hermanos más pequeños' con *todos* los humanos necesitados, no es antigua. Sólo adquirió importancia en el siglo XIX» (671-672).

que existe entre éstos y Jesús: lo que se hace con ellos se hace con Jesús⁵⁶.

A guisa de conclusión

Conforme a lo acordado, buscando iluminar con la Sagrada Escritura uno de los desafíos sociales más intensos en nuestro mundo moderno, —en que cada vez hay más personas que se quedan desenganchados del rápido ascenso de otros hacia las esferas del tener, el poder o el saber, y todo se justifica desde la necesidad de competitividad o desde las exigencias del mercado—⁵⁷, he escogido el último texto mateano. Este abraza una amplia enseñanza de Jesús dada a sus seguidores, donde el evangelista exploya de manera sorprendente su percepción cristológica y cristocéntrica, sobresaliendo primordialmente la imagen del ser humano, ya que al ser congregados como vemos en este texto, exclusivo del primer evangelio, llegan a conocer «la verdad auténtica sobre sí mismos»⁵⁸.

Esto evoca aquella bellísima pregunta: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él te cuides?» (Sal 8, 5)⁵⁹. Termino compartiendo unas palabras del cardenal Carlo M. Martini —a quien no me cansaré de presentar como un padre de la Iglesia contemporánea (1927-2012)—, porque considero entrañan un preciso y precioso matiz, el cual nos ayudará a interpretar certeramente, a la luz del momento que vivimos:

De esta página se podría sacar un *docetismo a la inversa*, es decir, lo que importa es la relación con Cristo, el prójimo es solamente un medio, una transparencia.

Razonando así, caería el valor irreductible de la *persona humana*, que no puede convertirse nunca en medio. Así también aquí nos saldríamos totalmente del camino, porque el Evangelio tiene un respeto fundamental por la persona humana, que no sólo es una “plataforma” para ir a Dios, sino que en sí mismo es un ser digno de ser servido y amado⁶⁰.

56. S. Guijarro, *Evangelio según san Mateo...*, 198. Las cursivas son mías.

57. Cf. D. Aleixandre, *Relatos desde la mesa compartida. Aproximación bíblica y catequética a la Eucaristía*, Buena Prensa, México 2018, 108.

58. W. Trilling, *El Evangelio...*, 290.

59. Comenta U. Luz, *El Evangelio...*, 668, que en esta línea de tipo hermenéutico universal: «Es un texto ejemplar para un *crístianismo no dogmático y práctico*. Sólo importa el amor al prójimo, no la confesión religiosa ni la fe». Las cursivas son del autor.

60. C. M. Martini, *El Evangelio...*, 27. Las cursivas son del autor.

CAPÍTULO SEXTO

Teología bíblica en las homilias de Monseñor Romero

Héctor Fernando Martínez

La reflexión teológica realizada a partir de la realidad influye en la cultura de un pueblo y no solo como productora de opiniones, en América Latina en general, en donde la fe pertenece siempre a la idiosincrasia de los pueblos, este pensamiento se recibe como una sentencia profética que tiene el poder de transfigurar las contingencias humanas. Desde esta perspectiva, la emisión de un discurso simbólico que tenga por objeto la realidad social con la intención de trasformarla, será creadora de una opinión liberadora de la historia para llegar a fundamentar una ética diferente de la propuesta por el discurso ideológico dominante. Por otra parte, esta práctica pastoral realizada dentro del horizonte teológico está definida por la promoción de los valores correspondientes al Reino de Dios. Por ello la calificamos de “reinocéntrica”¹. Como observaremos a lo largo de esta exposición. Óscar Arnulfo Romero consagró su práctica y su discurso a este fin².

1. Cfr. J. Sobrino, «Jesucristo el mediador absoluto del Reino de Dios», en I. Ellacuría – J. Sobrino, *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, t. I, Trotta, Valladolid 1990, 575-599.

2. Cfr. I. Carrier, «Hacia una Teología práctica de la Liberación: el ejemplo de las homilias de Monseñor Romero», en J. J. Tamayo *et al*, *San Romero de América, Mártir de la Justicia*, Tirant Humanidades, Valencia, 2015, 99-114 (e-book). El autor es profesor de la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas en la Universidad Laval en Quebec, Canadá. Hago una síntesis de su ensayo pero enfatizando la Teología Bíblica presente

Trataremos cuatro grandes temas presentes en la parte hermenéutica de las homilias de Monseñor Óscar Romero durante el periodo de 1977 a 1980³:

- La Iglesia, Pueblo de Dios.
- La Historia de la Salvación.
- El Jesús Histórico.
- La actualización de la función profética

Se abordan las homilias de Monseñor Romero como un ejemplo de un discurso religioso inserto en una práctica pastoral. Para ello, resulta necesaria una breve presentación del contexto de la elaboración y emisión de dicho discurso.

en las homilias complementada con aportes propios luego de años de experiencia pastoral en la Tarahumara y de estudiar el pensamiento romeriano en sus fuentes además de contar con muchos libros de diversos autores que fascinados por la figura de Monseñor Romero han escrito sobre su vida y obra.

3. Cfr. Monseñor Óscar A. Romero, *Homilias*, T. I-VI, UCA editores, San Salvador, 2006. Esta edición la dirigió Miguel Cavada Diez y un consejo asesor de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de los jesuitas. Un trabajo paciente y de muchos años, en la cita de las homilias referidas pongo el tema conductor señalado en esta edición así como la fecha, el domingo litúrgico correspondiente y las citas bíblicas.

Inserción en la realidad orientada a una práctica pastoral liberadora

Óscar Romero adquirió renombre internacional como defensor de los derechos humanos en el momento en que se desempeñaba como arzobispo de San Salvador. Fiel a esta opción por las víctimas de la historia, se rodeó de un equipo de profesionales para juzgar de manera crítica y objetiva las dimensiones conflictivas de la realidad social: derechos humanos y asociativos, educación, reforma agraria, mortalidad infantil, índice de desnutrición, analfabetismo, condiciones de trabajo, etc.⁴

Supo igualmente escuchar los conmovedores testimonios de su pueblo, víctimas de tremendos abusos por parte de las fuerzas del orden. De ahí extrae los materiales que van a dar poder y relieve a su predicación. Así se propone situarse de forma consciente ante la historia a fin de juzgarla como un proyecto, según los criterios del Reino de Dios. Su correspondencia, dirigida a distintas instancias oficiales y eclesiásticas dentro y fuera del país y sus cartas pastorales, se convierten en un recurso inestimable ante las situaciones desesperadas que engendran la miseria y la opresión.

La fuerza de su argumentación reside principalmente por una parte, en el vínculo que llega a establecer entre los conceptos claves de la Teología de la Liberación y las antiguas formas de piedad popular y por otra parte, entre los relatos bíblicos y la realidad sociopolítica. Él sabe inspirarse en los mitos veterotestamentarios

4. Los teólogos jesuitas Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino además de jóvenes abogados que fundaron *Defensa Legal* a instancias de Monseñor Romero, un órgano del arzobispado para la atención de las víctimas.

y en el mensaje evangélico para revelar el carácter permanente de las luchas entre el bien y el mal, la virtud y el vicio, la gracia y el pecado, la vida y la muerte, en el interior de esa búsqueda inacabada que representa la construcción del hombre nuevo y de la sociedad humana.

Todo esto hace emerger la autenticidad de su persona que transmite un mensaje único en esa época de la historia de El Salvador y del resto de América Latina. En efecto, debe suplir el silencio de los medios de comunicación que se ven sometidos por la censura del régimen militar. Él es, pues, el único que pronuncia una palabra de verdad en ese nivel mediático, **verdad histórica** que se basa en los hechos en lo que concierne a la situación de los derechos humanos y **verdad evangélica** en lo que se refiere a la voluntad divina que es constantemente burlada por la injusticia y los atentados contra la vida.

Sus homilías narran los acontecimientos trágicos, igual que los destellos de esperanza respecto a una eventual resolución pacífica del conflicto. Por un lado, él denuncia y pone en guardia a los poderosos contra su ceguera que empuja al pueblo a la insurrección armada, por otro, llama a la gente a permanecer paciente y a organizarse para hacer valer sus reivindicaciones con una sola voz (consciente de la división de las bases y sus distintas visiones).

Sus intervenciones se construyen en torno a dos ejes principales:

- El primero se concentra sobre el aspecto teológico de las lecturas del día.
- Mientras que el segundo constituye un verdadero diario de los acontecimientos eclesiales y políticos de la semana en lo que se refiere a los derechos humanos, a los derechos

de asociación y a la persecución de las que son víctimas los miembros de las organizaciones sindicales, estudiantiles, populares, campesinas y eclesiales. Estos comentarios son siempre presentados desde la perspectiva de la Palabra de Dios⁵.

1. La iglesia, pueblo de Dios

La definición misma de la institución eclesial que Monseñor Óscar Romero coloca por delante en su pastoral de unidad, según los criterios promulgados por el Concilio Vaticano II de una Iglesia Pueblo de Dios influye de manera determinante en su toma de postura. En un país de mayoría católica como El Salvador, violentar al pueblo y atentar contra sus derechos fundamentales es atacar a la Iglesia misma. Así la Iglesia, bajo el impulso de su pastor, no se define ya como una institución que busca defender sus privilegios, sino más bien como el conjunto del pueblo de creyentes. Mediante su discurso, logra establecer una correspondencia perfecta en el espíritu de la gente entre la pertenencia a la Iglesia como pueblo de bautizados y el compromiso en el seguimiento de Cristo para concretar los signos manifiestos de su Reino. Definiendo las exigencias propias de ese estado, él convoca al conjunto de la nación a un renacimiento social, político y cultural, pero, sobre todo, espiritual.

5. Cfr. A. Marquez, *La Palabra no está encadenada, La Palabra de Dios en la vida y catequesis de Monseñor Romero*, Fundahmer, San Salvador, 2010 y *No basta la justicia, es necesario el amor, Compendio de la catequesis social de Monseñor Romero*, CEBES, San Salvador, 2007.

La implicación de los agentes de pastoral: el arzobispo, presbíteros, religiosas, catequistas, etc. que conformaron la Iglesia de San Salvador en solidaridad con los pobres, incluso hasta su martirio, fue un nuevo modelo de coraje eclesial para la Iglesia universal. Romero da testimonio de una confianza en el Espíritu que guía a su pueblo, no desea apagar sus ardores sino orientarlos hacia la construcción del Reino de Dios. No comprende el papel de la Iglesia como el de un grupo separado de la sociedad donde está implantada. A sus ojos, cada Iglesia nacional debe poseer su propia identidad y ésta sólo puede desarrollarse a partir de su arraigo en la cultura y el conocimiento de las necesidades del pueblo del que procede⁶.

Dentro de esa práctica pastoral y teológica, los pobres deben volver a ser el epicentro a partir del cual se realiza la edificación y la expansión del Pueblo de Dios, en ellos se manifiesta el obrar del Jesús histórico, en la fraternidad de la gente simple y en su fe a toda prueba. Por eso, inspirándose en la *kénosis* y en el ejemplo de humildad de la vida y predicación de Jesús de Nazaret, la Iglesia jerárquica debe desprenderse de lo que constituye toda ostentación inútil que debe defender a cambio de pesados compromisos en favor de los que la financian. Esta perspectiva eclesial nueva emerge a partir del Concilio, le permite redescubrir su primera razón de ser que es el anuncio de la Buena Noticia de la Li-

6. Cfr. «Homilía del 15 de enero de 1978, “Dios salva a todos los hombres como pueblo”, Segundo domingo del Tiempo Ordinario (Is 49, 3.5-6; 1Cor 1, 1-3; Jn 1, 29-34) El Bautismo del Señor», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo II, 203-215.

beración. Este nuevo *kerigma* implica la condición de resucitado, la realidad mesiánica de los que viven en Jesucristo.

Como Monseñor Romero no deja de repetir, esta solidaridad con la causa del pueblo pobre es lo que ha conducido a su Iglesia a denunciar las estructuras de injusticia y a ser perseguida como subversiva del orden establecido. Esta identificación de Cristo con el hombre de la calle le hace sufrir la misma suerte que los no ciudadanos de los que se puede disponer haciéndolos desaparecer.

Este cuerpo glorioso de Cristo en la historia constituido por el mundo de los pobres también ha llevado a la Iglesia a conocer los efectos perversos del pecado estructural que mantiene en la miseria a la gran mayoría de la humanidad⁷. Esta apertura al mundo real ha proyectado a la Iglesia dentro de un dinamismo permanente de renovación, dejando de refugiarse en las verdades inmutables de sus dogmas y entra, en el esfuerzo dialógico de comprensión de las fuerzas que agitan al mundo moderno.

Una cierta percepción de una Iglesia ingenua, demasiado pura para mezclarse en los auténticos empeños que conciernen a la suerte de millones de personas, se ha desvanecido por el carácter decidido de todo un pueblo y toda una Iglesia detrás de su pastor. En efecto, Romero no suscitó un conflicto social, como algunos detractores le han imputado, sino que reveló la naturaleza profunda que permanece asociada a una estructura de pecados, a un sistema de representaciones idolátricas y a un egoísmo de las

7. Cfr. Mons. O. A. Romero, «La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres». Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina, 2 de febrero de 1980», en *La voz de los sin voz*, UCA editores, San Salvador, 2014, 181-193

clases oligárquicas como amenaza real a la verdadera salvación de seres humanos.

En El Salvador, como en otras partes de América Latina, la Iglesia Pueblo de Dios se fue construyendo a partir de la base, es decir, de los laicos conscientes de su misión de bautizados que eligen abandonar una cierta pasividad social. Esta concepción de Iglesia proviene de un modelo igualitario donde se exige que el poder eclesial esté al servicio de las necesidades fundamentales de las comunidades, pero este nuevo paradigma entra en confrontación con el antiguo modelo donde cada uno ocupa su rango, en la Iglesia y en la sociedad. El arzobispo participa de esa nueva ecle-siología poniéndose a la escucha de su pueblo, reunido alrededor de la Palabra⁸.

En América Latina, la palabra “pueblo” hace referencia a las mayorías pobres y oprimidas, en oposición a la aristocracia dominante de la clase oligárquica. Es una palabra situada socialmente y que posee un fuerte contenido polémico. La Iglesia pueblo de Dios corresponde semánticamente a la expresión Iglesia de los pobres. La famosa opción preferencial de Puebla a favor de los “pobres” se

8. Como se expresa en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: «Aunque la interpretación de la Biblia sea tarea particular de los exegetas, no les pertenece, sin embargo, como monopolio, ya que comporta, en la Iglesia, aspectos que van más allá del análisis científico de los textos. La Iglesia, en efecto, no considera la Biblia simplemente como un conjunto de documentos históricos concernientes a sus orígenes. Ella la acoge como Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero, en el tiempo presente», en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Dabar, México, 1996, 106.

convierte para Romero en la “opción preferencial” para el pueblo que desea ver organizarse. Él asocia esta palabra a la consciencia de un destino común frente a la masa manipulada sin fin por los poderosos⁹.

Como todos saben, la Iglesia es el fermento del Reino que busca establecerse en el mundo. La convicción profunda de este pastor es que Dios quiere salvar a su pueblo y a todos los pueblos haciéndolos conscientes de su vocación trascendente en el corazón de la historia¹⁰. Para llegar a este nuevo estado, la Salvación-Liberación a la que da acceso la conversión a Jesucristo, debe llevar al trabajo de evangelización y de promoción humana. Se trata aquí de un elemento clave de la hermenéutica de Romero, a saber, que los esfuerzos de evangelización y liberación no pueden estar disociados y, mucho menos, en contradicción. De manera que la evangelización realizada a partir de las tres mediaciones: socio-analítica, hermenéutica y práctica será creadora de un significado liberador de la historia y de las Escrituras (Ver-Juzgar-Actuar).

Comprometido en el camino trazado por su antecesor en el arzobispado Mons. Luis Chávez y con el especial testimonio del padre Rutilio Grande, Monseñor Romero siente que la Iglesia, percibida como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo en la historia, es víctima

de la persecución. Ésta no se dirige sólo a la parte de sus ministros, sino que alcanza al conjunto de los miembros que forman al pueblo de bautizados. Recíprocamente, su mirada de fe le revela que es la persona misma de Cristo quien es maltratada en el cuerpo de los que son víctimas de la represión¹¹, «Sois la imagen del divino traspasado», les dirá a los ciudadanos de Aguilares después de un mes de ocupación militar y malos tratos. De igual forma, una lectura histórica y política de la cruz de Jesús nos revela la naturaleza intrínseca del poder corrupto que se mantiene sobre la mentira y la violencia del estado¹².

2. Historia de la salvación

La hermenéutica de la Salvación es orientada por la perspectiva de la liberación de los pobres en vistas a la formación de un pueblo estructurado sobre la base de nuevos criterios de pertenencia como la fe monoteísta, la ley mosaica y la exclusión de relaciones de dominación¹³.

El Antiguo Testamento, según esta visión, constituye el testimonio popular de esta experiencia. Dicho de otra manera, representa la Presencia bienhechora de lo divino en medio de las vicisitudes de

9. Cfr. «Homilía del 19 de febrero de 1978, “*La Iglesia, Israel espiritual*”, Segundo domingo de Cuaresma (Gen 12, 1-4^a; 2Tm 1,8b-10; Mt 17, 1-9)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo II, 275-287.

10. Cfr. «Homilía del 16 de julio de 1978, “*La siembra de la palabra del reino*”, Decimoquinto domingo del Tiempo Ordinario (Is 55, 10-11; Rom 8, 18-23; Mt 13,1-23)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo III, 91-109.

11. Cfr. «Homilía del 19 de junio de 1977, “*Una antorcha puesta en alto*”, Duodécimo domingo del Tiempo Ordinario (Zac 12,10-11; Gal 3,26-29; Lc 9, 18-24)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo I, 149-155.

12. Cfr. C. Bravo, *Galilea año 30, Historia de un conflicto* (Para leer el relato de Marcos), CRT, México, 1994.

13. Cfr. I. Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, en I. Ellacuría – J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, 321-372.

la vida humana, pero también en el corazón de lo cotidiano¹⁴. Es un Dios que salva dentro de la historia, acompañando la marcha vacilante de la existencia humana. Él anima y devuelve el coraje a los afligidos mediante la voz de los profetas.

Evidentemente, el proyecto de salvación se inscribe en una perspectiva colectiva, única capaz de influir eficazmente en el curso de la historia. La condenación eterna representa el encierro en uno mismo y sus intereses privados. Asimismo, persistir en una fe privatizada es obligar a la gracia a permanecer evanescente y no ofrecer a los excluidos del banquete terrenal más que un escaso consuelo en la eternidad. Idealmente, la historia debe ser asumida de forma consciente por el Pueblo de Dios, el cual, generación tras generación, es invitado a volverle a descubrir el sentido.

Asimismo, Romero reinterpreta las Escrituras a partir de la realidad de su país. Escrutando el efecto disolvente que su verdad posee sobre las proyecciones idolátricas que los poderosos perpetúan para mantener al pueblo en un estado semiletárgico, construye así asombrosos paralelismos entre las narraciones del Éxodo o la cautividad en Babilonia, y la historia contemporánea de su pueblo¹⁵. Gracias a la recuperación de éstos “relatos épicos”, él evoca el poder de Dios quien, con la ayuda de hombres y mujeres

14. Cfr. «Homilía del 18 de marzo de 1979, “Cuaresma, retorno a la ley de Dios”, Tercer domingo de Cuaresma (Ex 20, 1-17; 1Cor 1,22-25; Jn 2,13-25)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo IV, 285-307.

15. Cfr. «Homilía del 25 de marzo de 1979, “Cuaresma, llamamiento a la verdadera reconciliación”, Cuarto domingo de Cuaresma (2Cro 36,14-16.19-23; Ef 2, 4-10; Jn 3.14-21)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo IV, 309-329.

de buena voluntad, permanece en constante lucha contra las fuerzas de corrupción y decadencia.

Suscitando la toma de posición ante las coordinadas históricas, Monseñor Romero establece una dinámica de unidad y de esperanza allí donde la población experimenta persecución. Anima a los salvadoreños a perseverar ante las pruebas, recordándoles que Dios oye sus clamores y que vendrá más temprano que tarde a socorrerles y a castigar a los verdugos y a sus amos. Incluso si la liberación definitiva no acontece en la historia presente, Romero nos recuerda, a la manera de los libros de los Macabeos, que al final Dios vendrá a juzgar a vivos y muertos¹⁶. Incorpora la tragedia humana a la intemporalidad del juicio escatológico, delimita la duración efímera de la vida terrestre en relación con la eternidad y desarma simbólicamente a los que creen triunfar para siempre.

El arzobispo de San Salvador desea también suscitar la responsabilidad subyacente hacia el despertar de la conciencia y a la certeza de la fe. La Salvación-Liberación aparece a sus ojos como un proyecto histórico que nos relata la predilección de Yahvé en favor de los pequeños y de los débiles, de las víctimas y de los oprimidos, de aquellos que no tienen más que la fe para consolarse. Al contrario de la historia oficial que nos relatan asépticamente los hechos de los imperios victoriosos, la Historia Sagrada otorga un lugar determinante a la derrota y a la experiencia de fe de la gente común. Tiene en cuenta lo que algunos han llamado **el reverso**

16. Cfr. «Homilía del 25 de noviembre de 1979, “Cristo Rey, clave y orientación de nuestra historia”, Trigesimocuarto domingo del Tiempo Ordinario (Dn 7,13-14; Ap 1,5-8; Jn 18,33-37)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo V, 569-594.

de la historia como lugar de revelación de la Presencia de Dios en la obra de la salvación. Esta dimensión viene a cuestionar la legitimidad de la opresión y la afirma como contraria a la justicia divina.

La perspectiva de Monseñor Romero restablece el sentido de lo sagrado revelado en Jesucristo, no como respaldo del poder, sino como reorientación definitiva de la historia a partir del oprimido. Así, frente a los imperios y los reinos que siempre se han adjudicado el poder absoluto y la representación de lo sagrado, la postura teológica de Romero establece precisamente la puesta en duda de la sacralización del poder manifestado en la profanación de la imagen divina inscrita en cada ser humano. En este sentido, desde que excede cierto límite y olvida el carácter inalienable de la dignidad humana, el poder político o económico se entronca con una forma de idolatría y exige víctimas para mantenerse y afirmar su poder. Romero interpreta las Escrituras desde este ángulo, no quitándole la magia de su poder evocador, sino recuperando la carga simbólica y enlazándolas a la realidad de muerte que vive su pueblo,

La salvación se realiza en la historia de una nación en la medida en que parecen reunirse ciertas condiciones propicias. Jamás se alcanzan en plenitud y por eso se dice que es mejorable. La salvación en la historia debe preservar su vínculo con lo trascendente, que le mantiene a distancia en su actuar si no quiere perderse en los meandros de la inmanencia. Esta salvación solo será auténtica si se niega a transigir con las estructuras del pecado fundadas en la mentira, la corrupción y la injusticia. Recordemos que la trascendencia no significa necesariamente separación de la historia, sino

más bien la manifestación de lo que esta última conlleva más allá de sus límites y de los condicionamientos humanos.

Desde esta óptica, la trascendencia se revela presente en el interior de las liberaciones parciales que reflejan un cambio de actitud relativa a ciertas situaciones de injusticia y opresión. Frecuentemente mal interpretada, como Romero mismo reconoce, la Salvación en Jesucristo se ha tornado con el transcurso de los siglos en instrumento moral del poder establecido que permite la preservación del orden mediante el rígido control de las costumbres y de las conciencias. Para esta corriente de la teología práctica, la Nueva Alianza implica el anuncio de la Buena Noticia. En lo sucesivo, la Salvación se ofrece a todos y toda carne verá a Dios.

Con la Resurrección de Jesucristo, en cuerpo y en espíritu, la Salvación de alguna manera ha estallado en todos los sentidos y se nos revela en toda su plenitud. Jesucristo, con su mensaje, también ha transmitido una jerarquía de valores universales, la exhortación ética, que sitúa al ser humano en el centro del actuar moral de los cristianos. Por eso, según el arzobispo, la concepción de la Historia de la salvación se inscribe inevitablemente en la construcción de la salvación histórica. Para él, la salvación aparece como una experiencia de carácter colectivo mientras que la condenación corresponde esencialmente a un destino individual que, cuando se trata de un hecho de un gran número de personas, no reside sino en los individuos separados los unos de los otros, porque se apartan de la verdad de Cristo que pretende edificar pueblos y comunidades de vida.

3. El Jesús histórico

Inevitablemente, la definición de la identidad de los cristianos pasa por la del Dios en quien pretendemos creer. Desde esta perspectiva, el conocimiento y la interpretación de la vida de Jesús de Nazaret poseen una importancia primordial en lo que se trata de la veracidad de la fe y su eficacia histórica, incluso su impotencia aparente al pie de la cruz. Como recuerda John P. Meier, aunque es imposible tener un acceso directo al Jesús histórico, los relatos evangélicos permiten situar al Cristo socialmente¹⁷. En efecto, en un mundo sacralizado en torno a las nociones de templo y de poder imperial. Jesús expresa una voz discordante, aquella de la predilección de Dios en favor de los excluidos. Asimismo, la dimensión política de la vida y predicación del Jesús histórico debe ser tenida en cuenta para captar toda la riqueza del sentido revelado en las narraciones evangélicas y las interpretaciones que de ellas hicieron las primeras comunidades cristianas¹⁸.

La manipulación ideológica de la religión como medio de legitimación de las injusticias sociales y de la opresión estructural fue igualmente denunciada por Jesús de Nazaret. Él no sólo choca con las fuerzas demoníacas presentes en la historia, sino también

17. Autor de la investigación más documentada y extensa sobre la vida de Jesús de Nazareth, una obra enciclopédica escrita de forma clara, atractiva y apasionada que constituye, posiblemente el mejor trabajo histórico actual. Cfr. J. P. Meier, *Un judío marginal, Nueva visión del Jesús histórico*, T I-V, Verbo Divino, Estella 1997-2017.

18. Cfr. R. Aguirre R., *La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús y el surgimiento de los evangelios*, en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2011, 195-254.

con sus mediaciones históricas encarnadas en los poderes de su tiempo. Para Romero, esta vuelta al Jesús histórico conlleva una recuperación de su mensaje en tanto que anuncio del Reino de Dios y denuncia del Anti-reino encarnado en las estructuras¹⁹.

De facto, la crucifixión viene a establecer una separación en el corazón de la historia. La fe en Jesucristo implica una decisión ética que concierne a la opción fundamental de cada cristiano, Si una comunidad de cristianos desea seguir su ejemplo, es obligado constatar que Jesús no permanece impassible ante la injusticia y la miseria, esto es lo que constituye la vertiente conflictiva de la fe. Mientras ésta se sitúa en una posición crítica frente a los dirigentes y encarnada en las estructuras y en los espíritus que lo sirven, provoca una gran controversia que remueve los fundamentos del orden establecido²⁰. Como la religión cristiana pertenece a un círculo cerrado de representaciones sagradas del orden y del poder, recuperar el testimonio del Nazareno implica una oposición a la negación de los pobres.

Para monseñor, la recuperación del Jesús histórico y de su contexto sociopolítico atendiendo a su opción en favor de los pobres nos lleva a reconsiderar la figura de la Virgen de Guadalupe. Ésta aparece a partir de ahora, como una mujer del pueblo que comparte sus penas y sus esperanzas. Igual que su Hijo, María asume

19. Cfr. «Homilía del 20 de noviembre de 1977, “Cristo profeta, sacerdote y rey”, Solemnidad de Cristo Rey (2Sm 5,1-3; Col 1,12-20; Lc 23,35-43)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo I, 467-480.

20. Cfr. «Homilía del 19 de marzo de 1978, “La entrada de Cristo a Jerusalén, alegría y pasión”, Domingo de Ramos (Is 50,4,7; Fil 2,6-11; Mt 26, 14-27,66)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo II, 327-336.

la función de arquetipo humano, de modelo ejemplar de la mujer de Dios, comprometida con la historia para permitir la llegada del Reino mesiánico y el derrocamiento de los potentados. Ella misma conoce la marginalidad y la exclusión, subraya Monseñor Romero²¹, dando a luz casi al borde del camino.

Una vez más, para esta aproximación teológica, el valor de los relatos evangélicos no reside en la historicidad de todos los hechos narrados, sino en su poder de evocación para un pueblo que conoce las condiciones de vida extremadamente precarias.

Romero reconoce en esta mujer que es María, la imagen de una persona comprometida con la liberación de su pueblo que se hace colaboradora de Dios en su obra de salvación y liberación²². Él reubica rápidamente la imagen de la Virgen del lado de los perseguidos recordando que la *aparición* de la Virgen de Guadalupe se manifestó a un hombre perteneciente a un grupo social pobre y menospreciado. María representa el ideal de una Iglesia comprometida con su pueblo, ni desencarnada, ni sumisa. En sus homilias ella adquiere la personalidad de aquella que sufre las angustias de su patria y que espera la venida del Liberador. Esta nueva percepción de María como militante de los derechos humanos acompaña el desarrollo de la identidad feminista en Latinoamérica, en el sentido de una concepción diferente del papel de la mujer en la

21. Cfr. «Homilía del 23 de diciembre de 1979, “*Por María quiere Dios salvar en la historia*”, Cuarto domingo de Adviento (Mq 5,1-4^a; Hb 10,5-10; Lc 1,39-45)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo VI, 81-102.

22. Cfr. «Homilía del 1 de enero de 1978, “*La Virgen, Madre de Dios*”, Solemnidad de Santa María, Madre de Dios (Nm 6, 22-27; Gal 4,4-7; Lc 2,16-21)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo II, 171-184.

familia y en la sociedad. Esta redefinición cuestiona igualmente la imagen patriarcal transmitida en las Escrituras y en la Iglesia tradicional.

Romero presenta el Cristo de la *kénosis*, el Dios hecho ser humano, semejante al último de los campesinos que frecuenta su Catedral. El relato de la Navidad, en sus palabras, adquiere otra dimensión porque sitúa a Jesús no sólo en medio de los pobres sino como el último de ellos. De esta manera, restablece la dignidad humana de los más pobres permitiendo identificarse con Cristo. Esta nueva percepción que adquiere la divinidad en el espíritu de los campesinos salvadoreños los hace volverse a valorar y les permite acceder a la comprensión del amor incondicional de Dios.

Así, la potencia del mito, emparentada con las realidades de sufrimiento y de exclusión, es preponderante en el universo semántico de Romero²³. Esta *metanoia* popular de la percepción de la persona histórica que fue Jesús de Nazaret como liberador del género humano, constituye una fuente de inspiración para la vida y el compromiso de numerosos cristianos, en cualquier parte de Latinoamérica.

Monseñor Romero enseña que la Encarnación del Verbo implica dos dimensiones específicas: una pedagogía y un conjunto de actitudes humanas que agradan a Dios. Estas dimensiones se manifiestan en Jesús en la relación fraterna que logró establecer con los humildes y en la denuncia profética que hace de los abusos

23. Cfr. «Homilía del 24 de diciembre de 1978, “*María, signo de la plenitud de los tiempos*”. Cuarto domingo de Adviento (2Sm 7,1-5.8b-12.14^a.16; Rom 16,25-27; Lc 1,26-38)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo IV, 85-105,

de los poderosos, de forma que la Liberación propuesta por Jesucristo pasa por un esfuerzo de humildad, de austeridad y de abnegación como camino a la felicidad auténtica de los hijos de Dios. Este acercamiento a los más pequeños no puede llevarse a cabo con una relación condescendiente porque son precisamente las relaciones de igualdad las que liberan el alma humana de sus pretensiones de absoluto y de su sed de dominación.

La Encarnación se revela en medio de los pobres y demuestra la predilección de Dios hacia los débiles y hacia los que dependen unos de otros para su supervivencia. Por eso Cristo ha elegido vivir con los que eran más susceptibles de entender su llamada de liberación y de fraternidad.

Además, la espera del Mesías revela una situación colectiva de opresión, de alienación vivida por un pueblo en la historia. La desilusión que sigue al domingo de Ramos proviene de la desproporción de las expectativas humanas, de la falta de espíritu crítico y de una miopía escatológica que confiere a los hombres lo que es propio de Dios. De la misma manera, si Jesús no atribuye a su misión un carácter político, esto no significa que desprecie las reformas urgentes y necesarias que deben ser puestas en marcha en este ámbito, sino más bien que quiere abarcar la totalidad de lo real, incluyendo las condiciones políticas y económicas²⁴.

24. Cfr. «Homilía del 3 de septiembre de 1978, “*La cruz en la vida*”, Vigésimosegundo domingo del Tiempo Ordinario (Jr 20,7-9; Rom 12,1-2; Mt 16,21-27)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo III, 211-228 y la de «16 de septiembre de 1979, “*Jesús es el verdadero Mesías*”, Vigésimocuarto domingo del Tiempo Ordinario (Is 50,5-10; Sant 2,14-18; Mc 8,27-35)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo V, 315-340.

El arzobispo nos presenta un Mesías que se identifica completamente con los sufrimientos de los salvadoreños. De este modo, reconoce al pueblo que camina a través de la historia con su cruz al hombro, que soporta las penurias de la existencia y que se percibe a sí mismo crucificado por los poderes de la injusticia y de la represión.

En la cruz aparece expresada la suerte reservada a los no ciudadanos del imperio, aquellos a quienes se niega la libertad de expresión y el derecho a la vida. Para Romero la crucifixión sitúa al ser humano ante la opción fundamental de la existencia: en la parte de Historia de la Salvación que nos toca vivir, ¿estamos a favor de las víctimas o de los verdugos?²⁵

En la cruz, Jesús establece un criterio irrevocable de justicia en el corazón de la historia. Instauro un nuevo *ethos* que quiere estar al servicio de los otros en el ejercicio del poder. Desde ahora, las víctimas inocentes encuentran en Él amparo y consuelo, convencidos de su participación en su victoria sobre la muerte. La dimensión trágica de la historia retoma así su carácter escatológico que confiere a cada uno la responsabilidad de ser generador de vida o de muerte. Para la Teología Latinoamericana, la cruz representa en su expresión histórica la afirmación de la fidelidad a Dios asumida como espíritu de solidaridad con las víctimas. Por ello, la fe no puede estar separada de la política entendida como preocupación común de la conducta de un pueblo. Una fe privatizada, subraya, aparece mutilada de su sustancia y de su verdadero poder de re-

25. Cfr. «Homilía del 19 de marzo de 1978, “*La entrada de Cristo a Jerusalén, alegría y pasión*”, Domingo de Ramos (Is 50,4-7; Fil 2. 6-11; Mt 26,14-27.66)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo II, 327-336.

novación del mundo. Querer disociar la vida y la muerte de Jesús de Nazaret de su contexto político es privarle de toda su carga profética²⁶.

La resurrección, en tanto que intervención divina inesperada viene a confirmar la verdad y el origen del mensaje anunciado por Jesucristo. El sepulcro vacío nos deja un eterno cuestionamiento, pero también significa un motivo de esperanza para todos los oprimidos de este mundo. El Dios de la vida se ha manifestado y ha tomado partida en su favor. Lo importante para Romero es que lleguemos a captar el sentido liberador contenido en la Resurrección comprendida como rechazo divino de la injusticia y del mal infligido al inocente. Sin embargo, frente al entusiasmo extraordinario que suscita esa victoria definitiva sobre la muerte, no se debe olvidar su principal significación como confirmación de la presencia del Reino de Dios en la historia. En consecuencia, la salvación no debe convertirse en una huida del mundo y de sus desafíos, sino, al contrario, la Resurrección abre las puertas a la esperanza de los que luchan por el advenimiento de un mundo mejor²⁷.

El anuncio de la Buena Nueva y el esfuerzo multiplicador del trabajo de evangelización corresponde a una práctica de liberación

que persigue resucitar a las víctimas abandonadas al borde del camino. Esta práctica pastoral sigue siendo conflictiva puesto que los que son sacrificados tienen su razón de ser (sirven para perpetuar las relaciones de dominación), pero eso será la prueba de que algo nuevo está naciendo y de que el Reino de Dios se acerca²⁸.

4. La actualización de la función profética

El profeta es aquel que percibe y anuncia la trascendencia de la realidad presente, revelando el sentido subyacente de las cosas y demostrando el verdadero alcance del pecado como elemento “desestructurador” de los seres humanos y de la sociedad.

Reafirma la primacía de Dios en un mundo que se encierra en las perspectivas inmanentes y olvida el sentido último de la historia. Este hombre de Dios que se expresa con la verdad es rechazado por quienes promueven los anti-valores de este mundo y sus seguidores porque invierten simbólicamente el orden establecido y proponen una actitud revolucionaria en el mundo acostumbrado a la indiferencia. Entre otras características del auténtico profeta, observamos que proviene del margen de la sociedad, que no busca el poder, llamando a la conversión de los justos y suscitando la esperanza en el corazón de los afligidos²⁹.

26. Cfr. «Homilía del 9 de septiembre de 1979, “Solo de Cristo puede venirnos la verdadera independencia”, Vigésimotercer domingo del Tiempo Ordinario (Is 35,4-7^a; Sant 2,1-5; Mc 7,31-37)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo V, 287-314.

27. Cfr. «Homilía del 19 de junio de 1977, “El misterio de Cristo”, Duodécimo domingo del Tiempo Ordinario (Zac 12,10-11; Gal 3,26-29; Lc 9,18-24)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo I, 139-147.

28. Cfr. «Homilía del 16 de abril de 1978, “El Buen Pastor”, Cuarto domingo de Pascua (Hch 2,14^a.36-41; 1Pe 20b-25; Jn 10,1-10)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo II, 415-430.

29. Cfr. «Homilía del 19 de febrero de 1978, “La Iglesia, Israel espiritual”, Segundo domingo de Cuaresma (Gn 12,1-4^a; 2Tm 1,8b-10; Mt 17,1-9)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo II, 275-287.

Monseñor Romero generaliza la función profética que exige ser vivida en todo lugar donde la virtud se opone al pecado. Según él, ser una nación santa y un pueblo de profetas responde a una misión permanente que exige la vigilancia de cada momento, sabiendo encarnar el espíritu de libertad. A sus ojos, las comunidades eclesiales de base representan comunidades proféticas porque ellas buscan establecer el espíritu y los valores del Reino de Dios en la sociedad. Ellas producen una conciencia solidaria y forman un cuerpo espiritual de manera que atacar a uno de sus miembros es causar un perjuicio al amor de Dios que los agrupa. El Pueblo Profético constituye, en este sentido, una presencia y una revelación de Dios en el corazón del mundo, hace creíble la Palabra actualizándola en su práctica de liberación.

La evangelización entendida como enseñanza, difusión y encarnación de la Palabra de Dios en la realidad histórica, expresa el principio vital del Pueblo Profético. La virtud y la santidad de las familias y de las comunidades se asocian a su testimonio de vida³⁰.

Para una teología práctica, la función profética debe inspirarse en el Jesús histórico y busca establecer una relación de correspondencia con el espíritu de las Bienaventuranzas. En ellas aprendemos que el Pueblo de Dios se edifica empezando por la base y permanece como el lugar predilecto del liberador, que requiere previa-

30. Cfr. «Homilía del 10 de septiembre de 1978, “*La Iglesia, comunidad profética, sacramental y de amor*”, Vigésimotercer domingo del Tiempo Ordinario (Ez 33,7-9; Rom 13,8-10; Mt 18,15-20)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo III, 229-245.

mente haberse liberado de su conciencia alienada por el sistema idolátrico³¹.

Los profetas creen en el poder transformador de cada acción, reconociendo allí la presencia de la trascendencia y en este sentido utilizan los símbolos susceptibles de cristalizar un nuevo *ethos* colectivo.

La Salvación-Liberación emana de la implicación social y religiosa de todos porque es en conjunto como se salva el Pueblo de Dios. En este sentido, algunas organizaciones populares asumen una función profética en el seno de la sociedad cuando denuncian lo que perjudica a los más desfavorecidos y reclaman las reformas estructurales necesarias. La Iglesia y los cristianos comprometidos pertenecen también a esa fracción de seres humanos que intervienen en el mundo para sacudir su apatía o para oponerse a leyes que no benefician más que a los bien instalados.

La especificidad de la función profética consiste también en elevar el carácter inmediato de aquellas reivindicaciones dentro de una relación de correspondencia con la voluntad divina. Esta actúa en una perspectiva sagrada, reafirmando los valores inalienables y el lugar que ocupan el Creador, la criatura y la creación, respectivamente. Este sentido profético permite recuperar la identidad real de Jesucristo, liberándolo del secuestro ideológico de que es objeto por parte de los poderosos³².

31. Cfr. «Homilía del 2 de marzo de 1980, “*La Cuaresma, plan de Dios para transfigurar a los pueblos desde Cristo*”, Segundo domingo de Cuaresma (Gn 15,5-12.17-18; Fil 3,17-4,1; Lc 9,28-36)», en Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo VI, 337-362.

32. Cfr. «Homilía del 23 de marzo de 1980, “*La Iglesia, un servicio de*

El arzobispo afirma que las dimensiones de la política y de la fe no deben ser dissociadas. En efecto, el punto de vista teológico, dentro de una sociedad pluralista, permite la afirmación de una opinión crítica de orden simbólico en relación con la dirección temporal de los asuntos del mundo. Asumir la dimensión política de la fe es asentarse en lo real desde la afirmación de la voluntad divina, subrayando en la dimensión sagrada presente, por un lado, la realidad como vía de acceso a la Salvación-Liberación y por otro la preservación de lo que hay en los seres humanos de auténticamente humano.

Para la exégesis bíblica, eso significa que debemos tener en cuenta los aspectos históricos, geopolíticos, sociales y culturales que aparecen implícitos en el período de referencia de una perícopa. De este modo, la dimensión política guía el esfuerzo de interpretación hermenéutica de los relatos bíblicos, esforzándose por descubrir el rastro de los intereses que entran en juego en la redacción de los textos. Como el análisis social, el método exegético no es imparcial ante las estructuras y los discursos que pretenden mantener el *statu quo*.

Las mediaciones concretas de la historia son los lugares donde Cristo ha elegido llevar a cabo su existencia. Para Monseñor Romero es la presencia efectiva al lado de los pobres lo que permite oír la llamada de justicia que brota de este mundo. No se trata de un lugar entre otros, sino que es el centro de interpretación que revela a los profetas las luchas de interés en favor de la vida o de

liberación personal, comunitaria, trascendente”, Quinto domingo de Cuaresma (Is 43,16-21; Fil 3,8-14; Jn 8,1-11)», en Mons. O. A. Romero, *Homilias*, Tomo VI, 423-453.

la muerte. Desde esta óptica, debemos aprender a descifrar las contiendas políticas como opuestas o propicias al advenimiento del Reino de Dios a partir de los *sin voz*.

No obstante, esta lectura de la realidad hecha a partir del ángulo político jamás debe hacer olvidar a los profetas la relación que mantienen con la trascendencia. Evitando una interpretación unívoca y exclusivamente materialista de la realidad, no debe cometer el mismo error que los sistemas idolátricos que pretenden poseer la totalidad de la verdad, secuestrando las posibilidades de lo real y su potencial engendrador de un futuro diferente³³.

Las libertades de organización, de asociación y de expresión aparecen esenciales a los ojos de Monseñor para permitir una participación auténtica del pueblo en los debates democráticos relativos a su porvenir. Bajo una dictadura, defender estas prerrogativas de la sociedad civil se revela como función crucial de la dimensión política de la fe. Así, el arzobispo entronca el ejercicio de las libertades fundamentales con la necesidad vital de las clases trabajadoras de aprender a hacer valer sus intereses en la demanda de una mejor repartición de la riqueza en el seno de la sociedad. Jesucristo, constituye auténtico fermento de la unidad, de la perseverancia y de la fidelidad a la causa común³⁴.

33. Cfr. en Mons. O. A. Romero, «*La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres*”. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina, 2 de febrero de 1980», en *La voz de lossin voz*, UCA editores, San Salvador 2014, 181-193.

34. Cfr. Mons. O. A. Romero, «La Iglesia y las organizaciones políticas populares», en *Cartas Pastorales*, Publicaciones del Arzobispado, San Salvador, 2015, 49-75.

La misión de la Iglesia no es de orden político, subraya Monseñor Romero, pero no puede permanecer indiferente ante la suerte reservada a sus miembros y al pueblo en general. El compromiso político realizado en nombre del amor al prójimo es de orden vocacional. Sin embargo, los cristianos permanecen libres en sus opciones políticas y sus acciones no comprometen a la Iglesia como institución. Incluso considerando que existe un vínculo entre fe y política, sus expresiones son distintas y jamás la dimensión política de la fe debe ser entendida en la acepción partidaria.

Conclusiones

1. Tras la muerte de su amigo Rutilio Grande, Monseñor Romero tomó resueltamente el giro conciliar de una Iglesia Pueblo de Dios. Su actuación se inspira en los actos del Concilio, en las conclusiones de los encuentros de Medellín y Puebla, en la opción preferencial por los pobres, en la práctica de las comunidades eclesiales de base y en las nuevas ideas que provienen de la teología de la liberación, sobre todo de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, inspiración que él confronta con sus propias concepciones de fe.
2. El arzobispo no es un academicista o un teórico, sino que se distingue por su perfil pastoral innovador en el corazón de una situación de crisis. Se enriquece con el contacto con la gente humilde de su pueblo que él se esfuerza en defender contra los excesos gubernamentales, y con una profunda espiritualidad a la que se consagra dos o tres horas al día³⁵.

35. Cfr. M. Maier, *Monseñor Romero, Maestro de espiritualidad*, Her-

3. Como la práctica pastoral liberadora, la predicación de Romero se opone al pecado presente en toda sociedad y la importancia de tener una idea clara de la Historia de la salvación como salvación en la historia. El Antiguo Testamento le sirve de meta-ejemplo para explicar la intención de Dios de formar un pueblo para que participe de manera colectiva en la construcción de un Reino de justicia y de paz.
4. Insiste en la importancia de tener una visión determinada de la persona y de la misión del Jesús histórico y del Cristo resucitado que continúa su obra a lo largo de la historia, aprecia todo el misterio de Jesucristo como redentor no sólo su pasión y muerte³⁶.
5. La redefinición de la intención divina en la Historia de la Salvación implica una restauración de la vivencia eclesial concebida en lo sucesivo como una presencia orgánica y mística de Cristo en la historia. Entonces los cristianos y el pueblo, conscientes de esta misión, pueden convertirse en los heraldos de Dios por sus actitudes y su palabra profética.

der-UCA editores, San Salvador 2010, 87-149.

36. Conferencia del Episcopado Mexicano, *Proyecto Global de Pastoral 2031-2033, Hacia el encuentro de Jesucristo Redentor bajo la mirada amorosa de Santa María de Guadalupe*, México 2018. Los números 87-150 presentan una visión muy integral de Teología de la Redención ante la crisis antropológica-cultural actual. Monseñor Romero presentaba ya esta visión, luego de su canonización en octubre 2018 en Roma, se pidió al Papa Francisco se le declare Doctor de la Iglesia.

6. La trascendencia de la libertad responde a la actitud del cristiano que decide asumir hasta el fin las exigencias de la función profética integrando la dimensión política de la fe en la escatología de la historia. Por eso Romero no sólo ha hablado de la libertad y del trabajo de liberación. Él mismo se convierte en símbolo mediante el *sobrevalor* que ha sabido aportar a su existencia. Nos enseña que la libertad no es un camino de facilidades y de absentismo político, sino que requiere fe en Dios y coraje de vivir su opción existencial hasta el final. Para el arzobispo, sólo son libres los hombres y las mujeres que logran salir de sí mismos para encontrarse en Dios que les revela toda la trascendencia de la vocación cristiana.

Las homilias de Monseñor Romero se convirtieron en voz de los silenciados y revelan el contenido de su trayectoria pastoral, con su evolución entre una concepción tradicional de su ministerio episcopal hasta su compromiso social progresivamente radical frente a las injusticias de su país. Se siente paso a paso el dolor del pastor que descubre el sufrimiento de su pueblo y se identifica con él hasta su muerte. Una profunda emoción invade aún al que escucha o lee sus homilias al descubrir al mismo tiempo el horror de un sistema económico y político de opresión y la acción pastoral de un obispo preocupado por conjugar el Evangelio de Jesucristo, su pertenencia a la Iglesia y su identificación con los oprimidos. Se observa a través de una intensa vida la conciliación difícil de estos tres elementos³⁷.

Es notable que Monseñor Romero haya ilustrado pertinentemente el mensaje positivo del Evangelio. Nunca perdió la confianza en

el ser humano que Dios habita a pesar de haber vivido los peores horrores, de haber descrito semana tras semana torturas, asesinatos y encarcelamiento perpetrado por un ejército al servicio de la oligarquía deseosa de conservar y aumentar su poder político y económico. No tenía una visión pesimista de los seres humanos creía en la fuerza de la conversión y del perdón, era consciente de la existencia del mal y del pecado y esto le impedía caer en un optimismo barato e ingenuo pero siempre recalca que el ser humano no puede reducirse a este aspecto. Por eso interpeló siempre las conciencias de todos los actores de este drama social que él vivía profundamente. Su rechazo de la violencia era el fruto de la convicción profunda de la dignidad del ser humano aún del que ha cometido un crimen. Esta actitud lo llevó constantemente a establecer un diálogo con todos los actores del drama pero al mismo tiempo era claro cuando condenaba la injusticia y la represión. Se entiende que la oligarquía lo odiara y que la mayoría de sus colegas en el episcopado renegaran de él.

Las homilias de Monseñor Romero son un verdadero tratado sobre la Iglesia que se construye alrededor del discurso y de la práctica. Es la aplicación de la definición del Vaticano II que invierte la imagen piramidal de una institución definida por su institución jerárquica. En sus homilias se revela la vida del pueblo creyente con su reserva extraordinaria de fe y con la traducción social de la misma. Como pastor acompaña a este pueblo, recordándole constantemente que el amor al prójimo debe prevalecer sobre los intereses de los más fuertes y que la esperanza debe inspirar los momentos más oscuros de la existencia³⁸. Para Monseñor Romero

37. Cfr. F. Houtart, *Las Homilias de Monseñor Romero: Voz de los silenciados*, en J. J. Tamayo et al, *San Romero de América...*, 96-98 (e-book).

38. Cfr. «*La última homilía de Monseñor*», Misa de aniversario luctuoso

es imposible concebir una Iglesia abstracta y reivindicar la unidad artificial de la institución puesto que en su seno existen verdaderas contradicciones.

El conjunto de sus homilías es también un tratado de espiritualidad forjada en situaciones extremas y permite superar todo deseo de venganza y pesimismo así como evitar lo que podría convertirse

en vanidad ante la admiración de los que se inspiraban en la firmeza de sus convicciones y en el valor de sus actitudes. Es altamente edificador ver y escuchar las entrevistas que le hicieron o leer sus últimas notas sobre la muerte que veía acercarse inexorablemente, ya que era consciente del destino que le reservaban aquellos que reprimían al pueblo³⁹.

de Sara Meardi de Pinto, Capilla del Hospital de la Divina Providencia, 24 de marzo de 1980, día de su martirio (Cor 15,20-28; Sal 23, 1-4; Jn 12, 23-26)», Mons. O. A. Romero, *Homilías*, Tomo VI, 455-458.

39. Audiovisuales UCA, «*El corazón de Romero*», CD, 17 minutos, San Salvador, 2015. Producido por el Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”,

CAPÍTULO SÉPTIMO

La sociedad exílica y la Apocalíptica

Raúl Duarte Castillo

Voy a tratar un aspecto de la realidad bíblica. Nuestra reflexión será sobre lo que intenta la Biblia: hablar a una realidad. Pero no solo esto, la Biblia se formó interpretando una realidad, llevándolo a cabo a través de varios siglos, hasta adquirir cierta fijeza, que nosotros hemos llamado canonicidad. Con la canonicidad esta realidad siguió su camino empujando e interpretando otras realidades, convirtiéndose, podríamos decir, en el *princeps analogatum* para comprender nuestra realidad actual.

Dejando el periodo anterior a la instalación de los hebreos en Canaán y al que siguió al arribo de Pompeyo a Jerusalén el año 63 a.C., podemos decir que detrás de la Biblia se encuentran tres sociedades a las que responden los textos. Una primera, la representada por el así llamado el período de los Jueces; otra, la época de los reyes y una tercera la sociedad del postexilio, llamada la del Segundo Templo. Me voy a referir en mi trabajo a la época que siguió a la destrucción del pueblo de Judá. Así como la destrucción de Samaria y la aniquilación de su capital fue el final de Israel, lo mismo pasó con la destrucción de Jerusalén y la aniquilación de la dinastía davídica. La casa reinante davídica y la *Inteligenza* fue a dar respectivamente a Babilonia y al río Kebar. El reino de Judá quedó convertido en una pequeña provincia, llamada Yehud, parte de la gran provincia de Allende el río.

Desde luego, la relación entre el pueblo hebreo y Dios, era el centro de la religión de Israel. Pero este tipo de relación se había ma-

nifestado y expresado de distintas maneras. La primera forma expresó esta relación con Dios, en la creencia firme de su presencia en el templo de Jerusalén, desde donde acompañaba al pueblo.

Mas el templo se terminaría, como fue el caso en la invasión babilónica. Entonces, como lo afirmó el Señor en la promesa a David y su dinastía (2 Sam 7) y lo repitió Salomón en ese largo discurso que tuvo en la consagración del templo (1 Re 8), la relación del pueblo con su Dios estaba fundada en la permanencia de la dinastía davídica.

Pero ahora los dos fundamentos se habían terminado. No obstante, lo anterior, la *inteligenza*, desterrada en el canal Kebar, la aristocracia real recluida en Babilonia y el pobre pueblo que se había quedado en el antiguo reino de Judá, cultivando los campos, quedaba una pregunta: ¿había conservado el pueblo de Dios algo de su identidad nacional? ¿Cómo?

Vendría un nuevo paso, una nueva revelación divina.

JEHUD

Me viene a la mente empezar con las palabras con que inicia el libro de las Lamentaciones:

*¡Qué solitaria está la ciudad populosa!
...Judá marchó al desierto, humillada y esclava
hoy habita entre gentiles, sin encontrar reposo! (Lam 1,1^a.3ab)*

No es sino una manera poética de decir que el antiguo reino de Judá había terminado sus días. Se unía a la serie de naciones que a través de milenios habían sido destruidas, yendo sus habitantes a injertarse en otras entidades o terminando muchos de sus miembros vendidos en los emporios de la venta de esclavos.

Al morir el rey Jeconías, no hubo más sucesión. La línea davídica se perdió en el olvido. El templo, centro que aglutinaba al reino de Judá, había sido convertido en ruinas. Había terminado Judá. Ahora era una provincia pequeña, tomando el nombre de *Yehud*, con un gobernador, *Peqah*, a la cabeza.

Hacia el año 520 a. C. subió al trono de Persia Darío I, pariente del gran rey Ciro II. Hay noticias de que en el año 521 a.C. una gran caravana de exiliados del canal Kebar, guiados por Zorobabel, descendiente de David, y Josué, sumo sacerdote, regresaron a Jerusalén¹.

Los persas acostumbraban dejar en sus puestos de dirección en los territorios conquistados, a personas emparentadas con los antiguos reyes o soberanos derrocados, pero los quitaban en cuanto les notaban intentos de rebelión. Fue lo que pasó probablemente con Zorobabel, pues después ya no se oye hablar más de descendientes davídicos. Con esto se terminó la esperanza del pueblo en vivir bajo un posible regente del reino, que fuera descendiente de David.

1. André Lamaire, « Histoire et administration de la Palestine á l' époque Perse », en E. M. Laperrousaz (ed.), *La Palestine á l' époque Perse*, París 1994, 11-54.

Los deportados que vivían a un lado del río Kebar representaban la parte dirigente del pueblo. Unos habían sido los sacerdotes principales del antiguo templo de Jerusalén y otros eran los terratenientes, cuyos bienes habían sido repartidos entre los pobres que se habían quedado en el derruido reino de Judá (Jer 39,20; 2 Re 25,12; Ez 33,21-27). Estos deportados no eran súbditos de Jeconías, ni eran ciudadanos de Judá. Nehemías convocó en asamblea popular solo a los descendientes de los exiliados: «Entonces mi Dios me inspiró reunir a los notables, a las autoridades, y al pueblo para hacer el registro» (Neh 7,5), y excluyó del sacerdocio a los que no pudieron probar tener parientes deportados en Babilonia: «Buscaron su registro genealógico, pero no lo encontraron y se les excluyó del sacerdocio» (Neh 7,64). La autoridad babilónica no los quería en Judá y los de Judá, tampoco, porque les quitarían sus tierras y casas: «Hijo de Adán, los habitantes de Jerusalén dicen de tus hermanos, compañeros tuyos del exilio y de la casa de Israel toda entera: Ellos se han alejado del Señor, a nosotros nos toca poseer la tierra» (Ez 11,15).

Los ministros y servidores del rey judío que formaban la corte se encontraban en Babilonia bajo la directa vigilancia real. El hecho de que el viejo rey Jeconías haya sido invitado a comer a la mesa real por Evil Merodac es una velada forma de vigilancia (2 Re 25,29-30).

Los dos grupos prosperaron en Babilonia y pronto el regreso a la madre patria quedó en una hermosa quimera. Con todo, a los funcionarios que proveían al rey judío, les iba bien².

2. Paolo Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. . .*, Turín 1994, 27-29; se sabe de la riqueza de un tal Egisti, L. Cagni, *Le fonti*

Las diferencias entre los tres grupos

Los dos grupos de exiliados tenían sus diferencias en lo espiritual y lo estructural. Dada su estancia en una sociedad financiera y culturalmente más adelantada, pensaron su relación ante Dios con variaciones entre ellos. La influencia de Babilonia se dejó sentir inmediatamente.

Los deportados de Kebar representaban la parte intelectual. Su relación con la corte judía exiliada no fue muy amable. Para ellos, la corte real había sido la causante de la desgracia (Ex 34,1-2), «Esto dice el Señor: ¡Basta ya príncipes de Israel! Apartad la violencia y la rapiña y practicad el derecho y la justicia. Dejad de atropellar a mi pueblo» (Ez 45,9). Sin embargo, la situación en la poderosa Babilonia, capital de la provincia de allende el río, seguía siendo favorable para hacer negocios, como lo indiqué antes.

Algunos judíos, no sabemos su número, se quedaron en su tierra. Como sucedió un siglo antes con el mismo fenómeno en Israel del norte, la parte no exiliada fue considerada el “Israel santo”, así ahora se empezó a opinar que los que se habían quedado en Judá eran el “resto santo”. «Hijo de Adán, los habitantes de Jerusalén dicen de tus hermanos, compañeros tuyos de exilio y de la casa de Israel toda entera: Ellos se han alejado del Señor, a nosotros nos toca poseer la tierra» (Ez 11,15). Ezequiel les tuvo que explicar que: «YHWH había abandonado Jerusalén y, por lo mismo, Israel estaba representado por los desterrados».

mesopotamische dei periodo neobabilonense, achemenide e seleucide (VI. III a.C., *RivB* 34 (1986), 11-53.

Desde antes del destierro, David era para Judá el modelo de gran rey para todos los tiempos. Ahora poco a poco se irá retirando esta figura histórica engrandecida del David del pasado, para dar paso al David del futuro. David será un rey salvador (Ez 34,23-24). Está por venir. Ya no se insiste en que David es el ungido prometido, el Mesías. Es el rey del futuro (Ez 37,24-26). Con esto sufrió una gran pérdida la dinastía davídica. Ahora se esperaba un nuevo David, no una réplica más bien lograda, pero al fin réplica.

A los deportados se les prometió que cuando regresaran a Judá se tendría una estructura justa, donde las poderes del rey estarían muy limitadas: «Mis reyes no oprimirán más a mi pueblo» (Ez 45,8). Por otra parte, ya no habrá dos pueblos, sino uno solo (Ez 37,22).

La salvación no se obtendrá por un Mesías, sino por la observación de los mandamientos. Cada uno será responsable de su actuar. No les saldrán denteras por culpa de sus padres (Ez 18 y 33). Habrá un comportamiento responsable ante la Ley.

La Torah

Es cada vez más aceptada la hipótesis de que durante el exilio, aprovechándose de la ciencia e imaginación babilónica, las distintas corrientes religiosas que existían entre los desterrados concurren para fijar lo que les dio como resultado final la composición de la Torá. Evidentemente, detrás de esta Torá se encuentran amalgamadas entre sí tradiciones de Israel y Judá que, durante mucho tiempo, ya eran herencia de ambos pueblos y se conocían. No se puede descartar tampoco que, para entonces, ya hayan existido rollos escritos de narraciones y legislaciones.

Estando entonces en la capital del imperio miembros importantes del pueblo de Dios, tuvieron éstos la oportunidad de confrontar sus tradiciones con las imágenes, relatos y tradiciones del mundo caldeo y, sirviéndose de éstas, ofrecer una visión de ellos ante el mundo. Desde luego, buscarían una o varias ideas centrales que ordenaran todo el material: ¿Cuál era la identidad del pueblo de Dios ante el mundo?

Todavía no sabemos los pormenores de ese gran proceso que llevaron a cabo estos desterrados para lograr su objetivo. Se supone que se necesitó mucho tiempo, entre la puesta por escrito de varias partes del cuerpo bíblico, para llegar a un acuerdo entre las diferencias de opiniones y tradiciones que existían en muchos de ellos.

El pacto de Dios con David era el hilo conductor que había alimentado las glorias y desgracias del pueblo. Antes del exilio, ese pacto con el rey David era la esperanza del pueblo: «Te he tomado de la mano, te he formado y te he hecho alianza de un pueblo, luz de los pueblos paganos» (Is 42,6). Pero este pacto se había roto. Esta teología de la corte donde la promesa de salvación aparece incondicionada va a dar lugar a otra teología.

Recordemos que en cien años se pasó del principio de la tragedia ática, al tiempo de Herodoto. Dentro de otra centuria, los grandes filósofos y la historiografía griega llegaron a ser realidad y prosperaron. No es, pues, inconcebible pensar que el bloque de la Biblia hebrea tuviera lugar dentro del espacio de dos siglos. En el mundo griego libros como el de Herodoto se hicieron “canónicos” rápidamente. Luego, no es irracional pensar que lo mismo pudo pasar en el Yehud del periodo persa. También la Torá y la obra

deuteronomística en su parte nuclear se forjaron en este tiempo y la Torá formó la identidad de este pueblo y se convirtió en un pilar de la civilización occidental. Esto tendría lugar al finalizar la época persa.

El templo destruido

Del templo del tiempo de los Reyes no sabemos qué restos hayan quedado. Del destruido por Tito, sabemos más. La base del templo de Herodes fue tal vez el templo construido en tiempo persa y algunas excavaciones ofrecen restos de algunas estructuras. Lo de la madera del Líbano no es posible (Esd 3,7). Se emplearía en la reconstrucción material local (Ag 1,8). Sería un edificio más modesto (Ag 2,3). El tabernáculo, descrito en el Éxodo y Levítico, sería el construido en la época persa. El Santo y el Santo de los Santos, descritos en la fuente sacerdotal (Ex 40), no ofrecen ninguna contradicción. El Santuario estaba abierto a los sacerdotes; el Santo de los Santos, abierto al Sumo Sacerdote solo una vez al año. El altar principal estaba a la vista de todos los israelitas. El templo exigía la pureza, la ausencia de polución, de aquí que hombres y mujeres, al acercarse al templo, tuvieran que guardar pureza ritual. El Arca de la alianza se quemó. No existía más; la leyenda de que Jeremías la habría escondido no es más que una leyenda (BJ 1,7.6; Ant 14,4.4; Tito Livio *Apud Scholia in Lucanum* 2.593; Tácito, *Historia* 5,4; Dio Cassius 37.172-3). Va contra lo dicho por Esdras que los vasos sagrados existían todavía en el periodo persa (Esdras 1,7-11:5,13-16). Con todo, no nombra al Arca.

Existían varios santuarios. Se sabe también de varios santuarios pequeños en Idumea³.

El Sumo Sacerdote existió en este periodo. Se habla de contactos del Sumo Sacerdote con otros sacerdotes, consultando en asuntos graves. Además, el encargado del templo de Elefantina habla en su carta, del Sumo Sacerdote⁴. También se supone la existencia del Sanedrín, pues varias veces se habla de la gente que estaba con el Sumo Sacerdote. Pero no hay una prueba contundente de que haya existido este órgano de consejo o gobierno. Habrá que esperar nuevas pruebas.

La región palestina estaba muy subdesarrollada comparándola con la de Babilonia, donde existía una organización política, económica y social que exigía gente preparada. Los Zigurat eran medios con los que el ser humano intentaba descubrir la estructura y componentes que sostenían el mundo. Había estudios sobre el origen del mundo, aunque fuera por medio de mitos. Además, estudiando el firmamento, intentaron descubrir sus leyes.

Los hebreos deportados, con todo, no perdieron su identidad. Como apunté antes, para el año 521 llegaron los primeros deportados a Jerusalén, guiados por Zorobabel, descendiente de David, y Josué, Sumo Sacerdote. No sabemos las circunstancias ni los porqués, pero después de buen tiempo desapareció Zorobabel y no apareció más. Desde entonces el Sumo Sacerdote tomó la primacía entre los judíos.

3. André Lemaire, *Les religions du Sud de la Palestine*.

4. L.S Fried, *A Silver Coin*, 2003

Teología del pacto

Hubo un cambio axial en el siglo V a.C. en cuanto a las esperanzas de liberación y bienestar de los exiliados. En lugar de estar esperando la llegada al trono de un descendiente de David, se volcó, como apunté antes, esta esperanza hacia el futuro. Es decir, no el pasado, la sangre davídica, fundaba la esperanza, sino un nuevo David vendría con rasgos muy distintos (cfr. Ez 34,23-24; 37,24-26). Ezequiel no va a hablar más de dinastía davídica. La salvación es fruto de la justicia del hombre en cuanto guarde los mandamientos divinos. Ya lo había dicho Amós. Estábamos en una especie de teología del pacto. De alguna forma todo esto era antiguo, lo que supone la existencia del núcleo de la revelación sinaítica. Ezequiel no hace más que poner todo eso en claro y en orden.

Ezequiel, influenciado por el ambiente babilónico, va a tener una nueva comprensión de Dios y del mundo⁵. El actual libro de Ezequiel se abre con la visión de un mundo nuevo. En su visión, Ezequiel ve que el firmamento se abrió y en lugar de las aguas torrenciales que se creía estaban allí, vio un mundo extraordinario, distinto de nuevo mundo. Vio un mundo poblado de seres distintos de los hombres y de los seres vivientes de nuestro mundo. Las leyes que gobernaban los movimientos de estos seres, eran distintas (Ez 1,19). Más arriba de este cielo que vio, había otro firmamento transparente. Aquí vio la gloria de Dios (Ez 1,22-28). Este mundo distinto le estaba indicando al profeta un mundo trascendente. Era el mundo del Espíritu, en cuya sima estaba Dios.

5. Paolo Sacchi, « Le correnti culturali e religiose del giudaismo antico e medio », en *RSB XXV* (2019) 230s.

Dios es dueño del espacio, pero también del tiempo. De aquí va a venir lo que llamamos tipo y antitipo. Dios deja en ciertos acontecimientos signos valederos para el futuro, porque es dueño del futuro como lo es del pasado.

Según la creencia babilónica, *Shamash* dejó en las estrellas y en ciertos lugares de los anales, lo que los dioses habían decidido y algunos hombres tenían el poder de descifrar esto y cambiarlo. Entre el pueblo del Dios de Israel esto no podía pasar. De aquí la ley contra los magos y hechiceros. Lo que Dios quiere comunicar lo hace por medio de sus profetas. Con todo, la anterior concepción va a influir.

Quedaba que en el pasado se podrán recoger elementos que eran el tipo, la figura de lo que vendría en el futuro. Así David no era el fundador del Mesías, como lo había sido para Isaías y Jeremías, sino la figura o antitipo. El David histórico era el tipo de otro David que nacerá y nacerá porque ya el tipo existió. Así se entiende lo dicho por Ez 37,25: «Y mi siervo David será su rey /*Nasi*’/ para siempre. Haré con ellos un pacto de paz, que será para ellos un pacto eterno». Desaparecen las ideas de una unión de sangre entre David y el Mesías futuro. El pasado es signo de la realidad futura. El valor de algunos acontecimientos trasciende la historia. Los sucesos tienen un sentido en sí, pero hay algo en ellos que los trasciende, porque de algún modo ya estaban predispuestos por Dios. Pasado y futuro forman una unidad, porque Dios controla todo el espacio y el tiempo. La historia tiene un sentido, que aparecerá en el futuro. Un futuro será dominado por Dios, pero que ha ido dejando huellas en el pasado. De aquí la diferencia entre el pensamiento hebreo y griego.

La historia de Israel tiene un sentido si se reflexiona y considera en los tiempos largos. Dios no obra en la historia solo para retribuir al hombre. Sería una historia insulsa, repetitiva, fácil de interpretar, abreviada. No. Dios tiene sus planes, que incluyen derogaciones del principio de retribución, que resta válido en sus principios (Ez 20). El hombre vive bien, observando la ley. Dios ha dado mandatos no buenos a Israel: «Yo les di aun estatutos no buenos, leyes por las cuales no podían vivir: hice que se contaminaran en sus ofensas, haciendo pasar por el fuego [—es el sacrificio Molok—] a cada uno de sus primogénitos» (Ez 20,25). Esta ley está en Ex 22,29, corregida en Ex 13,12-13 con el rescate del primogénito. Esto lo hizo el Señor para apresurar la ruina. Esta ruina no es culpa divina, sino es el resultado de vicisitudes históricas, guiadas indirectamente por Dios. Israel hace el mal, lo multiplica, mientras más lo hace, se apresura el castigo porque está ligado a las vicisitudes de la historia. El castigo está ligado al conjunto de los acontecimientos. El mal cometido trae castigo, pero siempre en vistas de la redención de Israel. Aquí ya está in *nuce* el famoso dicho paulino: *Oh felix culpa*. Israel se recuperará (Ex 37).

Todo esto viene del fundamento de que Dios es dueño del espacio y del tiempo. Hay espacio sacro y profano; igual en el tiempo. Hay un tiempo especial en el que Dios interviene. Así se insiste en el *Shabat*, que era el día de la luna plena, ahora es el día del descanso de Dios y, por lo mismo, del hombre.

Teología de la promesa

En la corte babilónica estuvo instalada la gente importante de la corte real de Judá. De Babilonia sin duda tomaron estos desterrados varias costumbres e ideas que, al crisol de la revelación divina,

pasaron a formar parte del credo de Israel. Varios datos y cifras que nos ofrecen los libros así llamados históricos o deuteronomísticos, están de acuerdo con datos emanados de archivos babilónicos. No es nada raro pensar, como apunté antes, que autores hebreos se hayan apropiado material mesopotámico y lo hayan adaptado a una narración que quisieron ofrecer de sus reyes, terminando con la llegada al poder de Awil Marduk que libera al rey Jeconías.

Desde luego, se trata de un autor que hace a su manera y de acuerdo a su tiempo, una narración de los hechos para él más significativos. Debajo está la promesa hecha por Dios a Natán, de una dinastía eterna de David. Esta promesa tenía relevancia política, pues independientemente del comportamiento de los reyes, la salvación de Israel estaba pegada a la casa reinante.

Podríamos decir que esta gente que había ido al exilio a Babilonia y estaban cercanos a la corte, pensaban en una especie de teología de la promesa davídica. No era la observancia de los mandamientos lo que salvaría al pueblo, sino la realización del proyecto de Dios, donde el pueblo se salvará por medio del rey davídico. Era una teología del palacio, fundada en una promesa real. La primacía estaba en la voluntad salvífica de Dios, sin tener en cuenta la acción humana.

Principios e influencia para el movimiento apocalíptico

Ya durante el tiempo que la gente principal pasó en el exilio, se empezaron a poner bases sobre las que se desarrollará la apocalíptica.

En primer lugar, está la visión que tuvo Ezequiel al ser llamado al profetismo (Ez 1). Vio Ezequiel un mundo que nadie entonces se

imaginaba. Un mundo que le fue mostrado sobre el firmamento, que el ser humano estaba acostumbrado a observar ordinariamente. En ese mundo dominaban seres diferentes, más fuertes que cualquier hombre y, además, leyes tanto físicas como temporales, distintas a las que regían en la tierra.

De aquí va a venir la influencia imaginativa de esos u otros seres celestiales que, como aparcará en la literatura apocalíptica, van a tener injerencia, bajo el permiso divino, de intervenir en los asuntos humanos. Así aparecen los apocalipsis narrativos, donde van sucediendo acontecimientos humanos en determinados periodos. Se tiene por medio de un enviado divino, un ser humano o angélico, la interpretación de los distintos periodos históricos (ej., Dan 7), dando señales de que está por aparecer el final, donde todo se resolverá de acuerdo a la voluntad divina, que es la que le da el sentido último a la historia. Esto se funda en que Dios es el señor del tiempo. Por aquí se va a imitar lo que durante el destierro ya se veía, el sentido del tipo y antitipo, con el ejemplo de David, quien se había convertido en el antitipo de la salvación.

Además, está el descubrimiento de que hay en algunos elementos y sucesos, mensajes crípticos que solo algunos seres, humanos por lo general y antiquísimos (Unapishtim, Enoc, Noé...) pueden interpretar. Así se abrió el camino para el apocalipsis estático, que no se refiere al correr del tiempo, como los apocalipsis narrativos. Lo mismo pasará con los apocalipsis donde cada una de las imágenes u objetos tienen un significado que a algunas personas Dios les da, por revelación, la capacidad de interpretar⁶.

6. Raúl Duarte Castillo anota, «Dejé de lado la influencia de la religión persa, sobre todo, lo de Zoroastro».

CAPÍTULO OCTAVO

“Lidia” de los Hechos de los Apóstoles (Hch 16)

Rodrigo Santos Sánchez

Introducción

Hace casi veinte años, en 2001 para ser exactos y como parte de la investigación de la licencia en Sagradas Escrituras, escogí el pasaje de Lidia. Con el tiempo, y a medida que ha crecido la investigación bíblica desde una perspectiva femenina, con los avances en los temas relacionados a la presencia de la mujer en la vida social y eclesial, consideré oportuno regresar a este personaje en el contexto actual y aportar algunas novedades.

A diferencia de la primera vez que el método exegético prevalecía en el trabajo, en esta ocasión lo quiero abordar desde puntos nuevos:

- a) El derecho romano y sus leyes hacia la mujer. Si la ley romana establecía para la mujer trabajadora alguna legislación de lo que hoy se llama “derecho laboral” y una mujer podía tener un negocio sin tener la protección o tutela del varón o del esposo.
- b) El trabajo femenino. Cómo se encontraba la situación de la mujer que trabajaba en el siglo I d.C., en las provincias romanas, y sobre todo si el personaje de Lidia refleja un modelo que Hechos de los Apóstoles más que un ideal de vida presenta una realidad que ya era bastante común o frecuente en la época.

- c) La religión. El judaísmo y el cristianismo en ambientes más paganos. ¿Qué quiso decir Lucas al poner este personaje femenino con rasgos muy concretos, como la primera bautizada en Europa?

Para lograr el cometido, además de regresar al escrito del 2001, se buscó en el Derecho Romano, en los estudios sociológicos acerca del trabajo femenino y en la religión del siglo I a.C., la mayor información posible para poder enriquecer el texto que es muy breve pero como suele suceder hay detrás de cada palabra más información de lo que se imagina.

1. La mujer y el derecho romano

Gracias a las investigaciones realizadas especialmente por mujeres, ha sido posible encontrar un proceso en los llamados “derechos de las mujeres” en la época romana¹.

1. Entre otros que han investigado este tema: L. Avial, «La mujer en el derecho romano: una aproximación», *Libertalia* (2019); M. Quevedo Jaime, «El status jurídico de la mujer en la Antigua Roma», en repositori.iji.es, p. 37.

http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/175810/TFG_2018_Quevedo%20Jaime_Marta.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Al final de la República se comenzó un cambio en la situación jurídica de la mujer con respecto al ideal masculino de matrona o de *mater familias*. A partir del siglo I a.C. hasta finales del Bajo Imperio Romano, la vida pública y privada de la mujer cambió. Se abre un mundo de posibilidades que hasta entonces no había podido acceder.

Hubo quienes ingresaron al mundo de la cultura y de la intelectualidad, abandonando el cuidado del hogar como único deber. Aunque esto fue muchas veces criticado o satirizado, el hecho es que la mujer fue incorporándose y aportando a la vida cultural romana².

Estos cambios se reflejaron en el derecho romano, ya que se promulgaron nuevas leyes, adaptadas a los nuevos tiempos, aunque siempre se mantuvo la concepción de la mujer como *mater familias* pero la tutela a la que se les sometía a las mujeres independientes (*sui iurus*) fue desapareciendo en el siglo I d.C. con la *lex Claudia de tutela mulierum*, como una limitación formal³.

2. En obras de teatro se satirizaba a las mujeres que se "salieran de la imagen familiar hogareña", los casos documentados de Carfania, Maesia y de Hortensia al defender ellas mismas situaciones de injusticia que las ponían en desventaja, las referencias que hace Cicerón con respecto a Clodia, una mujer casada pero que había estudiado y tenía gran capacidad intelectual y política, O. Elejalde Martins, *La mujer en las profesiones jurídicas y la vida pública: de Roma a nuestros días*, 9 – 16.

https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/22634/TFG_ORIANA_MARIA_ELEJALDE.pdf?sequence=1&isAllowed=y

3. Esta ley fue promulgada por el emperador Claudio entre el 44 – 49 d. C., que abolió la tutela sobre las mujeres.

1.1 La ciudadanía romana

Así como el derecho romano al paso del tiempo fue cambiando en relación con la mujer, lo mismo se podría decir acerca de la ciudadanía romana. Con el paso de los siglos, y de acuerdo a los diferentes emperadores y a las circunstancias tan cambiantes, se fue ampliando a tantas posibilidades, hasta que en el 212 d.C., la *constitutio Antoniniana*, de Caracalla, declaró ciudadanos a todos los habitantes del orbe romano.

Cabe recordar lo que la ley romana establecía para tener la ciudadanía⁴. La ciudadanía era la pertenencia de un individuo, hombre o mujer, al grupo social estructurado políticamente y, diríamos hoy, dotado de soberanía. Otorgaba derechos de carácter privado (*connubium*, *comercium*, *testamenti factio* y *ius actiones*) y derechos de índole público (*ius suffragii*, *ius honorum*, *ius legionis*, *ius sacrorum* y el *ius possidendi*).

1.1.1 Derechos de carácter privado

- a) *ius connubii* o *connubium* era el derecho de casarse en *ius-tae nuptiae*, con todas las consecuencias del *ius civile*, entre las que figura la extensa patria potestad sobre los descendientes. Este privilegio fue concedido frecuentemente a grupos no romanos, pero no incluía la patria potestad romana, en tal caso.

4. En la República (siglo III a.C.) se establecen los derechos de los ciudadanos, A. Fernández Fernández, *Derechos y deberes de los ciudadanos*, 424 – 426.

<http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/dc17b-8d432855d9325b33450bac8a570.pdf>

- b) *Ius commercii* o *commercium* era el derecho de realizar negocios jurídicos (*inter vivos* o *mortis causa*), con efectos previstos por el *Ius civile*. Sin este *commercium*, por tanto, no podía hacerse un testamento que tuviera las consecuencias jurídicas de un testamento romano, o celebrarse válidamente una *mancipatio*.
- c) *Ius testamenti factio*: capacidad para otorgar testamento o para ser heredero.
- d) *Ius actiones*: era el derecho a actuar en juicio civil con posibilidad de demandar.

1.1.2 Derechos de índole público

- a) *Ius suffragii*: derecho a votar y a elegir magistrados.
- b) *Ius honorum*: derecho a ser elegido para ser magistrado.
- c) *Ius legionis*: derecho a formar parte del ejército.
- d) *Ius sacrorum*: derecho a participar en el culto de la ciudad y de desempeñar los cargos religiosos.
- e) *Ius possidendi del ager publicus*: derecho a participar en los repartos de la tierra (conquistada en las guerras) para disfrutar de ella con el pago de una renta o canon.

1.1.3 Obtención de la ciudadanía

La ciudadanía se obtenía principalmente por los siguientes motivos:

- a) Nacimiento.
- b) Por concepto legal se adquiría en determinados casos, la condición de ciudadano. Se acostumbraba citar como ejemplo una disposición de la ley *Acilia repetundarum* (123 ó 122 a.C.), en virtud de la cual se concedía la ciu-

dadanía al provincial que hubiese salido victorioso en un proceso de concusión contra un magistrado romano.

- c) La ciudadanía se otorgó también por el poder público, esto es, por el pueblo o sus delegados durante la República, y posteriormente por los emperadores. La concesión se hacía tanto a personas singulares, cuanto a los habitantes de una ciudad o de una región entera. Circunstancias diversas determinaron que unas veces la ciudadanía fuese completa, mientras en otras venía limitada a algunos de sus elementos constitutivos. Por ejemplo, hay ciudades que no participan del derecho de voto (*civitatis sine suffragio*).
- d) Como compensación por la prestación de servicios considerados de especial relevancia en el ámbito social o castrense.
- e) Por concesión discrecional (libremente) del poder público.
- f) Por concesión de la libertad.
- g) Por parte del *dominus* de la persona sometida a esclavitud, siempre que el otorgamiento se realice de forma solemne, es decir, ante la autoridad judicial.
- h) Por inscripción en el censo.
- i) Por inscripción testamentaria.

1.1.4 Tipos de ciudadanía

- a) *Cives Romani*: ciudadanos romanos plenos.
- b) *Cives Latini*: este grupo estaba constituido por aquellos que eran habitantes de la "Liga Latina", quienes estaban regidos por el "derecho latino" (*Ius latii*). Tenían el derecho a la propiedad, al comercio, el derecho a libre movimiento y

asentamiento en Roma (*jus migrationis*) pero no a casarse con ciudadanos romanos.

- c) *Socii*: *socii* o "asociados" o "federados" eran los ciudadanos de estados que tenían ciertas obligaciones legales con Roma. Ciertos derechos de los habitantes eran reconocidos por la ley romana a cambio de ciertos servicios.
- d) Provinciales: son aquellos que estaban bajo influencia o control romano pero carecían incluso de los derechos de los *socii*. Esencialmente tenían los derechos del *jus Gentium*.
- e) *Peregrini*: un *peregrinus* era el término utilizado para designar a cualquier persona que no era un ciudadano romano, es decir se encontraba en Roma temporalmente. No obstante tener su residencia en una ciudad situada en el territorio romano⁵.

Si antes de la República, sólo se consideraban dos clases: patricios y plebeyos; este breve panorama acerca de la ciudadanía permite observar la complejidad a la que los legisladores se enfrentaron para poder establecer según las circunstancias cada situación a medida que el Imperio Romano fue expandiéndose.

1.2 La mujer y la ciudadanía

Para las ciudadanas, con el paso del tiempo los derechos de carácter privados se fueron obteniendo, pero no se les permitía ejercer los de índole pública. De hecho, la ley no se los permitió.

Al igual que los hombres de las ciudades con el estatuto *civitas sine suffragio*, las mujeres (al menos aquellas con derecho al *conubium*) eran ciudadanas *sine suffragio*. Es decir, no podían votar o participar en puestos públicos como magistraturas, ni se les permitía ser jueces o abogadas (*officia virilia*). Por ejemplo, en la ropa la toga era sólo para los ciudadanos varones, las mujeres no lo podían usar. Sin embargo, la situación jurídica de una madre en tanto ciudadana afectaba a la ciudadanía de sus hijos ya que le pasaba de forma directa ese privilegio.

De este modo, el siglo I d.C., marcó un punto de inflexión en el que la mujer obtuvo ciertas libertades. Para este tiempo, la mujer podía tener los tres *status* que preveía el derecho romano para tener capacidad jurídica: condición de libre (*status libertatis*), ciudadano (*status civitatis*) y no sometido a potestad ajena (*status familiae*). Sin embargo, hay poca información acerca de enmiendas legales o cambios a la ley con respecto a la ciudadanía de las mujeres durante los emperadores Flavianos: Tito (79 – 81 d.C.) y Domiciano (81 – 96 d.C.)

1.3 El nombre de la mujer

Otro derecho que tendrían los ciudadanos varones es usar los *tria nomina* (*praenomen, nomen y cognomen*). El *praenomen* era el nombre propio, el nombre de pila. El *nomen* era el apellido, se trataba del nombre de la gens a la que pertenecía la persona. Y el *cognomen* lo utilizaban las diferentes familias para diferenciarse. Por ejemplo: Cayo Julio César⁶.

5. <https://www.derechoromano.es/2013/04/status-civitatis.html>

6. <https://historicodigital.com/onomastica-romana.html>

Las mujeres no tenían nombre propio, o sea, *praenomen*, sólo tenían nombre gentilicio, *nomen* (*Gaia, Publia, Aula*) y el familiar o apodo cognomen. Por ejemplo, si dos hermanas se llamaban igual el cognomen era agregar una indicación *Julia maior* y *Julia minor*; *Julia prima* y *Julia secunda*.

No se sabe, en realidad, si no lo tenían o si no se quería que éste se pronunciara, ya que en los textos que se conservan prácticamente no se conserva el *praenomen* de ninguna mujer⁷.

1.3.1 El nombre de Lidia

Históricamente hubo un territorio llamado Lidia⁸. Sin embargo, en Hch 16, 14 el escritor introduce un personaje en el texto utilizando una construcción gramatical característica de él: **tij** + **onomati** + nombre propio⁹. De tal modo que Lucas lo utiliza como nombre propio o *nomen*.

7. Se pudiera ahora considerar como una discriminación o una forma de considerar a la mujer como inferior al hombre. Es complicado saber la razón, viendo los progresos que en otras áreas se fueron logrando, no se haya considerado alguna modificación en el derecho romano.

8. El reino de Lidia ocupaba Misia, Caria, Frigia y la costa de Jonia en el oeste de la península de Anatolia en lo que ahora es Asia Menor. Después de los hititas, fue satrapía persa, y posteriormente ocupado por los griegos. En el 133 a.C., Roma lo incorporó como parte de la provincia de Asia.

9. Así lo utiliza en Lc 1,5; 10,38; 16,20; Hch 5,1; 8,9; 9,10.33.36; 10,1; 18,24; 20,9; 21,10. De todas estas referencias la única cita en donde agrega *gunh*. es Lc 10,38. Un paralelo lucano Marta – Lidia.

El nombre de Lidia es romano y es la forma latina del griego **ludh** y corresponde con la provincia de Asia en donde se encontraba Tiatira¹⁰. En el Nuevo Testamento, el nombre de Lidia sólo en Hch 16, 14.40, no aparece en las cartas paulinas.

1.4 Residencia: Filipos, una colonia

Perteneía al primer distrito de la provincia de Macedonia y estaba en una zona estratégica al oriente de la *Via Egnatia* que le comunicaba directamente hasta Italia. La ciudad tenía un estilo de vida y administración principalmente romano y al tener el título de *KOLONIA*¹¹ le daba un *status* privilegiado. Tenía la *IUS ITALICUM*, es decir era un lugar de las provincias considerado con los derechos como si estuviera en Italia, ya que los habitantes eran

10. Lidia en Hch 16, 14.40 es transliteración del latín. Algunos autores han sugerido que Lidia sería un gentilicio e indicaría a una ex-esclava pero hay testimonios como nombre propio en la literatura de Horacio y que podían tener mujeres libres. Lucas lo utiliza como nombre propio. C. K. Barrett, *A Critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, II. ICC, 1998, 782; F. Gillman, *Women who knew Paul*, Collegeville MN 1992, 31.

11. Octavio le dio en el 41 a.C., el rango de colonia (*Colonia Victrix Philippensium*) con derecho italiano. En el 30 a.C., reorganizó la colonia y procedió a un nuevo licenciamiento de veteranos; la ciudad tomó el nombre de *Colonia Iulia Philippensis*, y después en enero del 27 a.C., en *Colonia Augusta Iulia Philippensis*, cuando Octavio recibió el nombre – título de Augusto del Senado.

considerados ciudadanos, teniendo privilegios políticos y económicos¹².

Todos los nacidos en la ciudad adquirían automáticamente la ciudadanía romana y los terrenos de la ciudad estaban exentos de ciertos impuestos. Como ciudadanos de Roma, la gente podía comprar y vender propiedades, estaban exentos del impuesto sobre la tierra (*tributum soli*) y del impuesto de capitación (*tributum capitis*)¹³; y tenían derecho a ser protegidos por la ley romana.

Aunque llevaba el nombre de Filipo II, padre de Alejandro Magno, los romanos conservaron el nombre de la ciudad. La *Via Egnatia* atravesaba la ciudad y la unía con el puerto de Neápolis, que se encontraba a 15 km de distancia aproximadamente.

12. Entre los privilegios que gozaban estaban: un gobierno autónomo, exención del pago de impuestos y eran considerados como ciudadanos de una ciudad italiana, E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 494. Para una mayor información de Filipos, J. Taylor, *Les Acts des deux Apotres, Commentaire historique (Act 9,1-18,22)*, EB 23, Paris 1994, 242-247. Había tres categorías de colonias para las provincias romanas de las cuales Filipos, tenía la primera, T. Watkins, «*Coloniae and Lus Italicum in the Early Empire*», 319.

https://www.jstor.org/stable/3296773?seq=1#metadata_info_tab_contents

13. Este impuesto era para todas las personas, pero los ciudadanos estaban exentos. Dependía mucho el costo de acuerdo a las provincias y variaba año por año según lo dictaminara el senado. Por ejemplo, en Egipto los varones, incluyendo los esclavos entre 14 y 60 años lo deben pagar y las mujeres estaban exentas. En este impuesto el dueño de esclavos paga por ellos y el varón por las mujeres de su casa.

<https://www.tesaurohistoriaymitologia.com/es/25848-olympenoi>

Se calcula que Filipos abarcaba 1813 km² y su población la componían romanos, tracios y de otras nacionalidades como judíos¹⁴.

El texto de He 16, 12 al referirse a la ciudad ha ocasionado dificultades al momento de la traducción: **prwth~~g~~-meridoj thj Makedoniaj polij**.

Históricamente Filipos no fue capital de Macedonia ni de ningún distrito de esa provincia pero su importancia estratégica militar y comercial le permitía a la ciudad ser un lugar destacado al este de Macedonia¹⁵.

Algunos han considerado un error de Lucas su descripción de Filipos. Sin embargo, entre las soluciones que se han presentado se encuentra la que considera que le pone mayor énfasis a *kolonia*: la principal ciudad – colonia¹⁶.

1.4.1 Lidia, ¿ciudadana romana?

14. *Diccionario Bíblico Arqueológico* en <https://www.biblia.work/diccionarios/filipos/>

15. En el 167 a.C. Macedonia se había dividido en cuatro distritos administrativos y Filipos se encontraba en el primero de esos distritos, aunque la capital era *Amphipolis* como aparece en monedas de la época y por la información que se encuentra en Tito-Livio. Cuando en el 146 a.C. Macedonia se convierte en provincia, la capital era Tesalónica junto con los cuatro distritos administrativos con sus respectivas ciudades principales, J. Taylor, *Les Acts des deux Apotres*, 244-245.

16. Lucas estaría poniendo mayor acento en kolwni,a, J. RIUS-CAMPS, *El camino de Pablo a la misión de los paganos*, Lectura del Nuevo Testamento estudios críticos y exegéticos 2, Madrid 1984, 97 n. 203. Así lo traducen: *ciudad importante del distrito de Macedonia* (BA), *la principal colonia de la demarcación de Macedonia* (NBJ),

Si el nombre de Lidia es presentado más romano que griego, aun viniendo de Tiatira ¿qué estaría diciendo Lucas con ese dato? Esto de acuerdo con lo presentado, daría lugar a una interrogante si Lidia al vivir en Filipos que era *kolonia* ya tendría la ciudadanía romana con ciertas restricciones o la tendría como las mujeres ciudadanas con todos sus derechos privados. Si la ciudad daba esa facultad a sus habitantes, ¿ese privilegio lo tendrían también las mujeres que como Lidia ya son residentes, sin que sean romanas de nacimiento?

Como se ha mencionado, la ciudadanía romana fue cambiando al paso del tiempo y en este sentido, la ciudad de Filipos después del 42 a.C. al recibir el honor de ser *kolonia*, daba a los habitantes la posibilidad de ser considerados ciudadanos. Tal vez al inicio esto no incluía a todos. No se podría saber si por el solo hecho de tener su casa o de contribuir a la economía local, se le podría otorgar por parte de la autoridad local o imperial, a cualquier persona la dignidad de ser considerado ciudadano sea varón o mujer. ¿Hubo algún cambio desde el 42 a.C., hasta el siglo I d.C. que impidiera otorgar la ciudadanía a los/las filipenses que merecieran tal dignidad?

Las investigaciones acerca del Derecho Romano apuntan a que en el siglo I d.C., la mujer ya tenía los tres *status* para obtener su reconocimiento jurídico. Ayudaría más si se pudiera encontrar documentación jurídica de la época de los Flavios, tanto para la ciudadanía de la mujer como en el caso de las provincias y en concreto de Filipos. Sería un punto para discutir una posibilidad contraria, que Lidia no tenga la ciudadanía y ser del común de los habitantes. Sin embargo, la situación de la ciudad como *kolonia* da una postura contraria.

Una consideración para el *status civitatis* de Lidia lo pudiera dar Hechos de modo indirecto. En el pasaje de la presencia de Pablo en Filipos es el momento de su encarcelamiento y liberación. Se menciona que el carcelero los llevó a su casa y todos se bautizaron, pero después de las disculpas de los magistrados, Pablo y Silas se fueron con Lidia y no con el carcelero (Hch 16, 40) ¿por qué se fueron ahí en vez de la casa del carcelero?

Otras posibilidades para considerar son los paralelos literarios de Hch 12, 12 y de 10,2; porque en Hch 12, 12, Pedro al salir de la cárcel fue a la casa de la mamá de Marcos. No se menciona a un varón como el dueño de la casa. La figura de Lidia es propicia para recibir después de la cárcel a los misioneros porque tendría el *status* para proteger bajo su techo a Pablo.

La otra consideración es Cornelio, el centurión que por oficio es ciudadano (10, 2) y Lidia que por vivir en Filipos es considerada como ciudadana *sine suffragio*. Dos ciudadanos reciben el bautismo. Si esta posibilidad es viable se podría sugerir que Lidia es la primera mujer ciudadana que recibe el bautismo en el Nuevo Testamento¹⁷.

Sin embargo, los paralelos literarios tan comunes en la obra lucana no son suficiente evidencia para argumentar de modo conclusivo que el autor considere a Lidia como una ciudadana. Es una

17. Podría ser importante para el autor presentar a una ciudadana romana originaria de Tiatira recibiendo en su casa a un ciudadano romano oriundo de Tarso.

posibilidad indirecta que necesitaría mayor respaldo en fuentes directas de la época más cercanas a su escrito¹⁸.

2. La mujer y el trabajo

Con los cambios antes mencionados, la mujer fue también incorporándose a la posibilidad de trabajar y de tener sus propios negocios. Cuando la mujer era considerada *sui iuris*, podía ser dueña de sus propiedades, administrando ella misma sus bienes. Sin embargo, su libertad jurídica no se equiparaba a la del varón, por lo que para realizar ciertos negocios seguía necesitando una autorización de su tutor (*auctoritatis interpositio*). Aunque como ya se mencionó, la *Lex claudia* le permitió una mayor independencia económica, y legal.

Con estas posibilidades, la incorporación de la mujer en el trabajo fue muy amplia y variada: en el hogar (ama de llaves, nodriza); en los textiles (sastrería, teñido de telas, hilandera); la industria de los metales (oro, vidrio); profesiones (medicina, educación, biblioteca, notaría); comercio (pescados, carne, pan); estética (perfumería, cosméticos, masajes); deporte (gladiadoras y atletas); servicios (dueñas de tabernas o de posadas); religión (*sacerdos* y *vestales*); sexo (*meretrix*) y artes (música, artistas de teatro, coristas)¹⁹.

18. Escasa información hay del derecho romano en la época de los Flavios. Una respuesta sería encontrar cómo se consideraba por parte del César en turno o del Senado las referencias acerca de la *Ius Italica* y su aplicación con la ciudad de Filipos y sus habitantes al paso del tiempo, sobre todo en el I d.C.

19. Considerando la fuerza laboral femenina que se describe, una conclusión es que fue muy importante la aportación de la mujer a la economía

Después de la República y a inicios del Imperio hubo un crecimiento urbano a lo largo de las provincias romanas que permitieron la incorporación de la mujer al trabajo y al comercio. El cambio en la ley romana permitió que algunas heredaran patrimonio familiar o que administraran negocios con el esposo, con el padre o incluso solteras como el caso de las viudas o huérfanas.

De este modo cualquier posición social o económica permitía un desempeño laboral. Es decir, no se limitaba a las mujeres de clases altas o a las que tuvieran la ciudadanía, que serían lo que se llama actualmente empresarias al tener negocios lucrativos como minas, villas agrícolas, hasta el comercio marítimo²⁰; sino que también lo podían hacer las libres (*libertas*) y esclavas. Aunque estas últimas no podrían ser propietarias o dueñas de negocios hasta que fueran *libertas* pero su presencia en el trabajo era importante y necesario.

Con esto, podían llegar a tener a sus propios trabajadores o contrataban personal. Ya representaría fuentes de ingresos económicos para el Imperio o para las ciudades. Por lo tanto, la mujer goza de independencia de movimiento en el trabajo.

2.1 Lidia inmigrante y el trabajo

de Roma, y de su vasto imperio. De una manera muy detallada, se ofrece una visión de todos los oficios de la mujer en: R. Rodríguez López, «El trabajo femenino en el imperio romano», Universidad de Almería. Esta investigadora apunta hasta noventa y tres oficios ejercidos por mujeres.

20. La intervención en el comercio marítimo como *negotiatrices* y la propiedad de barcos para arrendarlos a terceros (*navicularios honorarios*) lo podían hacer las mujeres, M. Quevedo Jaime, «El Status jurídico de la mujer en la Antigua Roma», 38.

Un dato que la obra lucana presenta es el desplazamiento de sus personajes. El mismo Jesús se encuentra en movimiento ya que desde antes de nacer va a las montañas de Judea y lo mismo los apóstoles en los Hechos de los Apóstoles. Hay personajes que se encuentran en lugares distintos a su lugar de nacimiento: Cornelio, centurión romano que vive en Cesarea Marítima; Priscila y Aquila que han sido expulsados de Roma, y Pablo los encuentra en Atenas; y Lidia que vive en Filipos. Las razones para migrar eran por comercio, trabajo, guerra o por situaciones políticas o jurídicas.

2.1.1 Tiatira

Lidia procedía de Tiatira²¹. Era una ciudad del Asia Menor a 64 km al sureste de Pérgamo que fue cambiando de una función militar como puesto de vigilancia por el cruce de carreteras (Tiatira se encontraba entre Pérgamo y Sardes), a convertirse en un lugar destacado por su industria y comercio²².

21. Tiatira significa "sacrificio" o "ciudad de la hija".

22. Los arqueólogos han descubierto allí inscripciones que denotan el alto grado de organización de la fuerza de trabajo en Tiatira. Casi todos los oficios eran ejercidos por artesanos que formaban gremios de alfareros, tintoreros, panaderos, traficantes de esclavos, y así sucesivamente. La deidad más adorada era Apolo en su representación como dios del Sol, coronado de rayos. Así aparece en algunas de sus monedas, Diccionario de la Biblia cristiana, <https://www.biblia.work/diccionarios/tiatira/>. En Ap 2,18, Tiatira es una de las siete iglesias del Asia Menor.

Nunca fue una gran metrópoli o un centro de importancia política especial. En las inscripciones se menciona con frecuencia su negocio de tintura.

Lidia como muchas personas de su tiempo, aprendieron el oficio en sus lugares de origen y luego se van a vivir a otros lugares para ofrecer sus servicios.

2.1.2 Comerciante en púrpura

Trabajaba en el comercio del teñido de telas²³. Su lugar de origen era destacado por los gremios de tejedores y tintoreros que trabajaban la lana y el lino. Los que trabajaban con los tintes en Tiatira utilizaban la raíz de la "rubia" (llamada también granza) como fuente de su famoso color púrpura escarlata, conocido en tiempos posteriores como laca²⁴. Dicha tintura, luego llamada "rojo de Turquía" o *rubia tinctorum*, fue el único colorante rojo resistente a la luz. Era un costoso y complicado proceso: una vez molida la raíz, se obtenía una pasta e implicaba cada dos horas humedecerlo con cal y revolverlo por una semana hasta alcanzar el color. Después se pasaba al secado y a aplicarlo a la seda, algodón o lana.

23. La palabra **porfuropwlj** es un compuesto de **porfureoj** + **pwl**ew y es *hapax* en el Nuevo Testamento

24. Se podían utilizar para obtener color púrpura varias variedades de plantas de líquenes. En todo el Mediterráneo se podían cultivar tanto las plantas como el cultivo de los moluscos de acuerdo con el clima: Norte de África, España, entre otros. *Diccionario de la Biblia* en: <https://www.biblia.work/diccionarios/tiatira/>; <https://es.wikipedia.org/wiki/P%C3%BArpora>

Había un proceso diferente para el teñido de la ropa que era utilizar moluscos. Las telas se teñían de rojo o púrpura utilizando caracoles de los que se extraía las glándulas, se hacía una pasta y se les colocaba en cubos de estaño con agua salada y se les aplicaba calor durante diez días. Posteriormente al secarlo con la luz solar y el aire aparecía el color. Esta técnica era procedente de los fenicios y se extendió por el Mediterráneo. Era un proceso artesanal e industrial, y tenía el problema de producir un olor muy fuerte y desagradable²⁵.

Las telas de color púrpura eran un artículo de lujo para la época y con un elevado precio. Su uso estaba también limitado para

25. Se le conocía como el púrpura de Tiro. Los arqueólogos calculan que para obtener 1.4 gramos de tinte se necesitarían 12,000 caracoles de tamaño estándar (60 – 70 milímetros). Llegó a tener un precio tan elevado que su peso se medía en oro. Plinio, el viejo mencionó en su Historia Natural menciona: *¿de dónde salen estos precios tan altos para el producto de estos moluscos, que producen un olor tan fétido durante el tintado y un líquido de tono verdoso y feo, parecido al de un mar revuelto?*

https://historia.nationalgeographic.com.es/a/purpura-fenicia-tinte-mas-preciado-antiguedad_12851/10. Había una temporada para la manufactura de los caracoles (otoño e invierno) porque en época de reproducción, se pierden todas las propiedades de estos moluscos. En los lugares en donde se han encontrado ruinas de estos talleres, se demuestra que deben estar cercanos al mar, en donde puedan darse las condiciones de salubridad (agua y aire) para mitigar los fuertes olores de esta actividad, J. de D. Hernández García, «Un posible taller de púrpura del S. I d.C., localizado en Águilas, Murcia (España)», en *PURPUREAE VESTES Actas del I Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana* (Ibiza, 8 al 10 de noviembre, 2002), 215 – 218.

una cierta categoría de rangos militares, cargos públicos o para la realeza²⁶. Nerón incluso puso una ley de monopolio sobre las dos especies de púrpura más costosas e incluso cerró en Roma las tintorerías. Esto permitió que se utilizaran más los tintes de origen vegetal y animal, diversificando así la industria de la tintorería. A la muerte de Nerón ninguna púrpura marina fue restringida a los particulares²⁷.

De acuerdo con la proveniencia de Lidia, utilizaría la técnica vegetal para el color de la ropa aunque no se descartaría que también conociera y comercie con las prendas que utilizaran los caracoles. Después de la muerte de Nerón, el comercio de púrpura se extendió y las prendas la utilizaban tanto varones como mujeres y tenían una buena demanda por la diversidad de telas y de colores que se podían adquirir. Algunos productos tendrían como ahora, "denominación de origen" y otros tendrían por su elaboración y precio, una marca de "elite", al alcance de los que pudieran pagarlo. También habrían "imitaciones" de marca y hasta fraudes.

26. En la República lo podían usar los generales, pero a los senadores, pretores o cónsules sólo se les permitía franjas del color en el borde las togas y que su grosor estaba supeditado al rango. Para el siglo IV d.C., ya sólo se le permitía su uso al Emperador. <https://es.wikipedia.org/wiki/P%C3%BArpura>

27. J. Napoli, «Art purpurair et législation a l'époque romaine», en *PURPUREAE VESTES Actas del I Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana* (Ibiza, 8 al 10 de noviembre, 2002), C. Alfaro – J. P. Wild – B. Costa (eds.), Universitat de Valencia, 2004, 123 – 134.,

Para la mujer, esta industria próspera también le permitía la relación social. La venta en la calle principal de la ciudad en donde se daba el intercambio comercial permitía a todas las personas, conocerse y darse a conocer.

Filipos está cerca del puerto de *Neapolis*, con vías de comunicación excelentes, así que la materia prima se puede obtener sin ninguna dificultad. No se tiene mucha información arqueológica si en Filipos se ha encontrado algún vestigio de un taller de púrpura. Esto permitiría saber si las condiciones del lugar permitirían todo o parte del proceso de elaboración y producción, o si la tintorería se encontraría en *Neapolis* y los productos se llevaban para la venta hasta la ciudad o únicamente era un punto de venta.

De ser posible que el taller se encontrara dentro de la ciudad, tendría varios esclavos o empleados trabajando para el negocio, sea en la recolección y selección de la materia prima, la preparación de la pasta para teñir, los estanques para el teñido, las ropas para secar y la venta en la calle principal o en un lugar que lo permitiera, casi probablemente en su propia casa o al lado de su domicilio tendría su tienda y fábrica.

Sin embargo, para la sociedad romana y de la cual *Filipos* tiene una gran mayoría de romanos, este tipo de comercio tenía sus prejuicios. Era un trabajo “sucio e indigno”. Y si además la mujer tuviera que trabajar con moluscos o plantas a las cuales hay que usar las manos durante el proceso y la ropa o la piel está recibiendo ese humo o aroma fétido, se puede uno imaginar lo que resultaban las apariencias sociales para las mujeres romanas. Por ello, las personas que se dedicaran a estos oficios eran consideradas de la *plebs urbana* sin importar su posición económica.

Sería interesante saber el número de gente que trabajaría de manera directa en la tintorería de púrpura. Por ello, la que se puede llamar la “boutique” en donde se ofrecían los productos era sólo la cara visible de una próspera industria, que daba mucho movimiento económico y trabajo a los que se dedicaban a esto. Si Lucas considera que el personaje de Lidia estaría vinculado con este comercio, ya le está dando unas características propias que no se pueden encontrar en las otras dos mujeres que están relacionadas de alguna manera con los textiles: Tabitá (Hch 9, 39) y Priscila (Hch 18, 2 – 3).

Es una mujer que trabaja, que genera sus propios ingresos y contribuye con su empleo a proporcionar servicios a la comunidad. Ser soltera no es un problema ante la sociedad romana, ni para tener propiedades o para tener un reconocimiento jurídico. De hecho, para el siglo I d.C., la fuerza laboral femenina era muy destacada y numerosa de las cuales Lidia es sólo un ejemplo.

3. Lidia y la religión

Dos puntos se destacan de esta parte que es interesante por lo que representaría para la mujer que busca un lugar en la religión cristiana.

3.1 La comunidad judía de Filipos

Hch 16,13 ha sido difícil traducirlo. Menciona que el sábado, Pablo, Silas y “el narrador” se van hacia un río, saliendo “afuera” de la puerta, en donde se encontraría un “lugar de oración” (**προσευχη**) y ahí encontraron a un grupo de mujeres.

Interpretar el término **proseuchn** como «lugar de oración» tal como aparece en Hch 16,13.16. es porque en contexto judío es un equivalente de sinagoga, sin que implique una construcción²⁸.

Sin embargo, en dónde se encontraba el **proseuch**, y por qué se encontraba afuera de la ciudad no han sido completamente respondidas debido a la escasa información que el texto ofrece al respecto²⁹. Hasta el momento no se han encontrado evidencias escritas, ni restos arqueológicos de una sinagoga en Filipos³⁰.

Se han propuesto tres posibilidades para intentar ubicar este lugar de oración:

- a) En un principio se pensó que para las purificaciones es indispensable agua, por lo que se propuso el río *Angites* o *Gangites* y un arco monumental como el sitio indicado por Lucas.
- b) La puerta *Krenides* al exterior del muro occidental de la ciudad, cerca de las fuentes de agua que al ser canalizadas darían apariencia de un río.

28. En 3 Mac 7, 20 LXX también se utiliza como lugar de oración. El término como sinónimo de sinagoga está testificado en literatura extra-bíblica y en datos arqueológicos como presenta, I. R. Reimer, *Women in the Acts of the Apostles*, Minneapolis 1995, 85-90; J. Taylor, *Les Acts des deux Apotres...*, 247. En sentido de «oración» aparece en: Lc 6,12; 19,46; 22,45; Hch 1,14; 2,42; 3,1; 6,4; 10,4.31; 12,5.

29. F. Gillman, *Women who knew Paul*, The Liturgical Press, Collegeville MN 1992, 33.

30. En comparación se han encontrado evidencias de otras religiones que existían en Filipos, J. Taylor, *Les Acts des deux Apotres...*, 247-250.

- c) La otra posibilidad sería el este de la ciudad fuera de la puerta *Neapolis* en donde hay otra fuente de agua y en donde se encontró una basílica bizantina del siglo IV.

Además de la dificultad para poder encontrar el lugar aproximado del lugar de oración como lo describe el texto, se encuentra la razón del por qué la sinagoga está afuera de la ciudad. Entre las explicaciones que se han presentado las siguientes:

- a) Había una prohibición para ejercer el culto judío dentro de la ciudad³¹.
- b) La comunidad judía no tenía los recursos económicos suficientes para construir,
- c) Se trataba de un «lugar de reunión» ni religioso ni judío construido afuera del muro, para quienes llegaban a la ciudad.
- d) La presencia judía no era numerosa en una ciudad más bien romana y por consiguiente pagana.

Si era un número reducido para construir una Sinagoga, bastaba la habitación de una casa particular para la oración y el estudio³². El texto señala que había mujeres reunidas, hay dos posibilidades para tomar este dato del texto:

- a) Para algunos autores, no se excluye a los hombres, sino que Lucas se interesa de manera especial por las mujeres y por aquéllas que se convierten al cristianismo³³.

31. Para los ciudadanos filipenses, la religión judía se vería como extraña y considerarían que mejor lo practicaran en lugares apartados.

32. El mínimo requerido son diez varones judíos.

33. Hch 1,14; 8,3.12; 9,2.36; 17,4.12.34; 21,5, C. K. Barrett, *A Critical*

- b) De ser cierta la afirmación del autor, la comunidad judía en Filipos serían sólo mujeres pero pocas.

En Filipos como ciudad romana, hubo cultos a los dioses y magníficos templos. De este modo, la religión gozaba de privilegios imperiales pero los que practicaran el judaísmo o simpatizaran con él como Lidia, no estaban exentos de burla, hostilidad, persecución o expulsión³⁴.

3.2 Lidia es "temerosa de Dios"

La expresión **sebomēnh ton qeon** está formada por el verbo **sebomai** que traducido literalmente significa «adorar o rendir culto». En su forma de participio medio + acusativo se refiere a una categoría de gentiles que simpatizaban con el judaísmo. En el libro de Hechos aparece también como **foboumenoj ton qeon** siendo las únicas referencias en el Nuevo Testamento de esta distinción de personas como se hacía en el judaísmo y en la sinagoga³⁵.

El «temeroso de Dios» era simpatizante del judaísmo sin ser «prosélito» pero era de origen gentil. También se le podía denominar como «adorador del cielo». Era un «semiprosélito» al cual se le pedía una serie de preceptos mínimos, llamados «mandamientos

and exegetical commentary..., 782.

34. Así Hch 18,2. El emperador Claudio expulsa a todos los judíos de Roma.

35. **foboumenoj ton qeon** en: Lc 1,50; Hch 10,2.22.35; 13,16.26 y **sebomēnh ton qeon** en: Hch 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.13; 19,27.

de Noé»³⁶. Para un no-judío los motivos para acceder al judaísmo podrían los siguientes³⁷:

- a) Admiración por algunos aspectos de la religión judía.
- b) Reconocimiento de la potencia del dios de los hebreos.
- c) Benefactores de instituciones hebreas.
- d) Práctica de algunos ritos hebreos.
- e) Sentido de veneración por el dios de los hebreos y rechazo de los dioses paganos.
- f) Adhesión a la comunidad por algunos motivos como: esclavos que habían sido circuncidados o por matrimonio.
- g) Conversión al judaísmo, por propia voluntad.

Únicamente con los dos últimos se podía ser «prosélito», con los otros se formaba parte de los «temerosos de Dios». A éstos se les permitía participar del estudio y de la oración de la Sinagoga. En comparación con los prosélitos, el número de los que formaban

36. Por esa razón a los semiprosélitos también se les llamaba «noémicos». Estos preceptos estaban basados en el libro del Génesis, entre los cuales estaba no blasfemar el nombre de Dios, no cometer robo, evitar la idolatría, etc. C. Lillo Botella, «La conversión al judaísmo durante la Antigüedad Tardía», *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 25 (2013) 75 – 78.

37. J. Sievers, «Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio», en *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologico*, *RicStoB* 1-2 (1996) 187. La discusión sobre la existencia y las posiciones contrarias o favorables en, J. Murphy - O'connor, «Lots of God-Fearers? Theosebeis in the Aphrodisias Inscription», *RB* 99 (1992) 418-424.

parte de los «temerosos de Dios» era más amplio y según parece, una mayoría provenía de un status socioeconómico elevado³⁸.

Este dato permite diferenciar que entre los reunidos en la asamblea del sábado, había judíos, prosélitos y «temerosos de Dios». Aunque es difícil precisar cuántos serían, lo que Pablo encontró en Filipos era una comunidad de origen judío a la cual se dirigió pero que en especial las mujeres, y sobre todo Lidia fueron las que le prestaron mayor atención³⁹.

Aunque Lidia es presentada como una mujer religiosa, la consideración de la mujer para el judaísmo del primer siglo tenía algunas consideraciones:

- Edificada en el modelo patriarcal, la independencia económica y social de una mujer no era común en el judaísmo, aunque había excepciones como en el caso de las viudas. Su labor principal se desarrollaba en el hogar⁴⁰. Por ello, se

38. J. Sievers, «Lo status socio-religioso...», 187.

39. Hay testimonios de que en la región de Lidia existían colonias judías y en Tiatira una inscripción señala la presencia de una sinagoga, J. Taylor, *Les Acts des deux Apotres...*, 251-252.

40. El *status* de la mujer judía en el siglo I fue mejorando en su valoración social. Se le concedieron derechos sobre su propiedad privada, y se redactó un contrato en el cual el esposo se compromete a mantener, honrar y apoyar a su esposa. Con los preceptos religiosos, se le tenía consideración si era un obstáculo con sus obligaciones en el hogar, con la familia y siempre se le permitió el descanso sabático. Sería hasta la Edad Media cuando se encuentren a las mujeres judías trabajando fuera del hogar, G. Kohan Starcman, «La mujer y el trabajo en el judaísmo. Su papel en la contemporaneidad», *Themata, Revista de Filosofía* 31 (2003) 89-99.

ha discutido sin llegar a un consenso cuál sería el estado civil de Lidia. Algunas investigaciones han encontrado que la mujer de Macedonia era conocida en el mundo antiguo por su vida independiente y hay referencias de mujeres paganas propietarias de sus propias casas, pero no resuelven la dificultad para establecer la situación de Lidia: viuda, divorciada o soltera⁴¹.

- La iniciativa para la hospitalidad viene del dueño de la casa. Una mujer judía que toma la iniciativa de ofrecer hospitalidad a judíos sin que se le haya solicitado, toma para sí un derecho que no le corresponde y no sería bien visto. Por ello, se entiende una cierta resistencia de parte de los misioneros para hospedarse en su casa (no gracias... para la siguiente vez... tienen que venir... lo pensaremos...). Los verbos utilizados sugieren que fue una súplica continua y los obligó a aceptar.
- El sentido de la pureza no permitía el contacto con un no-judío, entrar en su casa y compartir su mesa. La casa de una desconocida mujer gentil sin la presencia de un varón, sea su esposo o algún familiar, no permitía la ley judía aceptar estar en el mismo techo con ella aún en el caso de hubieran esclavos varones. (Pero como buena dama insistente, logró su cometido)
- El trabajo de teñido al utilizar caracoles y su manejo eran considerados impuros (Lv 11,12). Sin embargo, como se ha mencionado antes, entre las técnicas que se utilizaban

<http://institucional.us.es/revistas/themata/31/06%20kohan.pdf>

41. J. Taylor, *Les Acts des deux Apotres...*, 251.

había las que se extraían de las plantas. Esto no representaba impureza.

- De acuerdo con las distinciones religiosas, ella no formaba parte del verdadero Israel al ser una gentil pero al ser «temerosa de Dios» puede participar del culto sabático y se le acepta.

En la obra lucana Lidia sería el modelo contrario al hombre rico que vestía con púrpura de Lc 16, 19. Ella sí recibió a los extranjeros en su casa y el hombre rico no lo hizo con Lázaro. Por otra parte, si por su trabajo «sucio», su condición social que no era reconocido, su lugar de procedencia que era de un sitio lejano y por creer en un solo Dios tenía muchas impurezas, con el bautismo se eliminaron todas esas condiciones y surgió una nueva mujer.

Conclusión

Lidia representa a la mujer que en el siglo I d.C., el Derecho Romano le estaba dando un mayor reconocimiento legal hacia su persona. Eso le permite además de las tareas propias del hogar, involucrarse en otras facetas mostrando su importancia para la sociedad romana. Estén casadas o solteras, la ley romana fue siendo testigo de que la mujer ya no podía estar únicamente para las tareas domésticas sino que bien podía aportar en otras facetas reservadas para los varones.

Lidia destaca por ser parte de esa fuerza laboral femenina que incluía, a mujeres ciudadanas y esclavas, solteras y casadas, propietarias y empleadas, de todos los niveles socio – económicos y de varias partes del mundo que en el siglo I d.C., impulsaron la economía en el Imperio Romano. Esto sería la mirada del libro de Hechos que presenta a una mujer inmigrante, radicada en la

ciudad con su empresa textil que le permite vivir, crear fuentes de trabajo, tener su propio personal a su servicio y al mismo tiempo dar un servicio a la sociedad.

Lidia es la mujer religiosa, que se abre al cristianismo, una ventana que le permite ser valorada como persona, sin ser excluida a un lugar apartado para expresar su fe, sin ser motivo de burla por la forma en que expresa sus creencias.

Sin embargo, la realidad de la mujer en ese tiempo a pesar de los avances en esos tres aspectos: ley, trabajo y religión; también se enfrentaba, como ahora a muchos obstáculos. No ha sido fácil para Lidia que la ley le permita tener un patrimonio legal, que tenga un trabajo digno pero que era ya juzgado como impuro e indigno y que la religión la valore de la misma manera que los varones. En esa época, ser mujer era signo de inferioridad.

Si los personajes femeninos en la obra lucana tienen lugares y situaciones destacadas, el personaje de Lidia pone varios puntos que indican un momento importante para la comunidad cristiana: mujer soltera con los tres *status* (libertad, ciudadanía, no sometida a potestad ajena) para tener reconocimiento jurídico; por su trabajo llega a un lugar urbano distinto al suyo, se establece, pone un negocio y va progresando en su economía; y al bautizarse ya no es objeto de prejuicios o de separación sino que es parte integrante de la comunidad cristiana.

De este modo, la obra lucana coloca a una judía (Marta) recibiendo a Jesús en su casa, mostrando a la mujer – judía en su ambiente doméstico como corresponde a su cultura, mientras que una «temerosa de Dios» (Lidia) recibe a Pablo en su casa, en otro contexto geográfico más pagano. Así como el Evangelio se va ex-

8. "Lidia" de los Hechos de los Apóstoles (Hch 16)

tendiendo a otros lugares, también se abren espacios para nuevas situaciones que se van presentando. Una de ellas son las mujeres urbanas, que ya no están dedicadas al hogar sino que están en el mundo del trabajo aportando a la economía, ocupando un lugar

en la sociedad y formando parte de la religión cristiana de un modo activo.

Lidia es reflejo de muchas mujeres actualmente.

CAPÍTULO NOVENO

«¿Quién podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús?» (Rm 8,31-39)

Francisco Suárez González

Introducción

El Papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* en el capítulo IV que habla de la dimensión social de la evangelización, en los números del 177-179 menciona que el Kerigma tiene un contenido ineludiblemente social: en el corazón del mismo Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros. El contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad. Desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana, que necesariamente debe expresarse y desarrollarse en toda acción evangelizadora. La aceptación del primer anuncio, que invita a *dejarse amar por Dios y a amarlo con el amor que Él mismo nos comunica*, provoca en la vida de la persona y en sus acciones una primera y fundamental reacción: desear, buscar y cuidar el bien de los demás. Existe, por lo tanto, una inseparable conexión entre la recepción del anuncio salvífico y un efectivo amor fraterno, la cual se ve expresada en algunos textos de las Escrituras.

A partir de estas palabras de la Exhortación Apostólica queremos presentar unas reflexiones teológicas del texto Rm 8,31-39, que concluye diciendo: «...ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rm 8,39). A dicho texto en cuestión se le han aplicado las técnicas de

la retórica clásica (análisis retórico-literario), que en los últimos años los especialistas se la han aplicado a Pablo en general y sobre todo a la carta a los Romanos, surgiendo así colocar el texto paulino en las mallas de una disposición retórica (*dispositio rethorica*).

El texto de Rm 8,31-39 está constituido de una serie de preguntas retóricas que ya suponen un cierto tipo de respuesta o porque preceden de una afirmación salvífica totalmente fuerte que la pregunta siguiente se transforma, más que nada en una exclamación triunfal o porque ya en la misma pregunta está incluida una aserción soteriológica que da por enterada la respuesta. La atmósfera en la cual se desenvuelve este texto nos revela no pocos puntos propios de una diatriba forense. Hay de hecho todos los personajes: los potencialmente acusados (nosotros), los acusadores (¿quién?), el defensor (Cristo: Rm 8,34) y el juez (Dios, aunque con un cierto matiz, ya que, por una parte puede estar entre los acusadores: Rm 8,33; y por otra, como aquél que está completamente del lado de los acusados: Rm 8,31.32).

Pero, es Dios el sujeto principal del texto: es Él, el primero en demostrar su amor por nosotros sacrificando su propio Hijo (Rm 8,32), es Él quien nos «justifica» (Rm 8,33), y es su amor que se manifiesta «en Cristo Jesús Señor nuestro» (8,39). Este amor

divino es totalmente fuerte que Pablo no vacila en afirmar que ninguna adversidad podrá separarnos de Él; presentado un elenco de tribulaciones actuales (Rm 8,35), donde el creyente se confía, no a sus propias fuerzas, sino al amor de Dios, manifestado en la muerte de Cristo: «por medio del que nos amó» (Rm 8,37). Afirmando después que ninguna fuerza sobrenatural tampoco nos separará del amor de Dios en Cristo, verdadero Señor nuestro (Rm 8,38-39).

1. Evento trinitario

Nuestro texto forma parte de todo un esquema teológico y soteriológico trinitario:

- a) Acción del Padre. Consideramos que Rm 8,1-31 es todo un himno a la acción salvífica del Padre revelada y cumplida en la obra redentora del Hijo. Es el Padre que ha resucitado a Jesús de entre los muertos después de haberlo enviado «en semejanza de carne de pecado» (Rm 8,3). El texto inicial y el himno final proclaman este designio que en Cristo libera al hombre de la vida «según la carne» ofreciéndole la posibilidad de una vida «según el espíritu». También ésta acción del Padre se remonta hacia atrás hasta la disposición de la predestinación y revela la presente condición de inserción en Cristo abierta a la meta del cumplimiento futuro (Rm 8,29). Es Dios quien mueve toda la obra redentora, la cual procede de su amor y su amor tendrá cumplimiento; es el Padre de hecho, que obra la redención de los cuerpos mortales (Rm 8,11) mediante el mismo Espíritu que garantiza la afiliación y abre la vía de la herencia de Dios, que es la coherencia con Cristo primogénito de todos. El Espíritu,
- b) Acción del Hijo. La obra de Cristo se pone en evidencia por su relacionarse al Padre, al Espíritu y a los creyentes. Es el Hijo único enviado del Padre para poder ser liberados de la «esclavitud de la carne» y así vivir «según el Espíritu». Él es la revelación del amor del Padre, que en Él dona su Espíritu. A Cristo se debe la acción del Espíritu en el cristiano y el Espíritu es concebido como propiedad de Cristo: este es el testimonio que Jesús verdaderamente era el Mesías. Cristo, por lo tanto, vive en los cristianos a través del Espíritu. Cristo y Espíritu están profundamente unidos en la misma actividad: en el espíritu de Cristo el cristiano se transforma heredero de su realidad. La herencia de Dios, es dada mediante Cristo y así los creyentes son insertados en Él, gracias a su Espíritu, y en la participación existencial de los sufrimientos para llegar a la gloria eterna (Rm 8,17).
- c) Acción de Espíritu. Encontramos también, perfectamente delineada la obra del Espíritu Santo: Espíritu del Padre y Espíritu de Cristo: «Más vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en

vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece» (Rm 8,9). Los cristianos viven y piensan en el Espíritu y en Él pueden agradar a Dios y tener una vida de paz (Rm 8,7-9). La presencia del Espíritu, en efecto, es: victoria sobre el pecado (Rm 8,2-4,13), garantía de ser hijos (Rm 8,14-16), ayuda en la debilidad (Rm 8,26), soporte de intercesión (Rm 8,26-27) y mediación de la presencia de Cristo (Rm 8,1-4.9.11). Esta actividad del Espíritu mira a un cumplimiento final: el Espíritu es vida (Rm 8,10) y por lo tanto una realidad más allá de la muerte; aquel que ha obrado en Cristo, por su medio obrará también en nosotros (Rm 8,11). Es en el don del Espíritu donde se confirma el cumplimiento de la espera escatológica del AT: el Espíritu, don de Dios en Cristo, ha instaurado una nueva época, garantía de la futura. La certeza de obtener un día la gloria esperada se funda, para el creyente, sobre todo en el don dado a él del Espíritu: poseemos «las primicias del Espíritu» y esto supone lo que dice Rm 8,1-4.31-34, donde se habla de la liberación de la esclavitud del pecado y de la muerte para un pensar y vivir en el Espíritu. El Espíritu es presentado en la tensión de su hacer que, verificado en el presente salvífico, se transforma en garantía de la gloria futura (Rm 8,18.21), no poseída todavía por los creyentes.

2. Amor de Dios

Después de haber dejado claro este esquema salvífico-trinitario de Rm 8,1-31, queremos centrarnos ahora en algunos puntos teológicos que presenta en sí misma Rm 8,31-39, ya que como bien sabemos es una *peroratio* concentrada de varios temas teológicos

y además, es todo un anuncio kerigmático-salvífico con un espíritu triunfante, optimista lleno de fe y esperanza.

En primer lugar, nos atreveremos a hablar de la certeza del «amor de Dios en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rm 8,39), la cual, reposa sobre tres datos de hecho: a) Dios ha mandado a su Hijo Unigénito (Rm 8,32); b) este acto de amor es culminado sobre la cruz con el sacrificio del Hijo: «por medio del que nos amó a nosotros» (Rm 8,37); c) y Dios continua llamando a aquellos que ha elegido, a estos, es dirigida su voluntad de amor: ellos son los “amados”. El amor de Dios se ha quedado asumido en nuestros corazones y es la realidad fundamental de nuestra existencia.

El amor de Dios y aquel de su Cristo son fundamentalmente la misma cosa (Rm 8,37; 2 Tes 2,16). El amor de Dios se manifiesta y se concreta en el amor de Cristo: «más la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rm 5,8). El eterno amor de Dios a través del amor y sacrificio de Cristo se transforma en el hecho central de la historia del mundo. El amor de Dios implica una elección. Utiliza expresiones como «amados de Dios» y «elegidos de Dios» (Rm 1,7; Col 3,12). Antes que otra cosa, ha existido una elección por amor de parte de Dios con nosotros, nos elige y nos da su Hijo para nuestra salvación. Cuando Pablo habla del amor de Dios, se sitúa en la línea veterotestamentaria: es el amor de predilección.

En todo el Antiguo Testamento, el motivo de la elección del pueblo de Israel es el amor de Dios. Dicho amor de Dios se convierte en un hecho patente en la obra de salvación de Jesucristo. El amor de elección de Dios arranca a los hombres de la «ira venidera» (1 Tes 1,10). Así pues, si el actuar de Dios es definido como amor,

entonces, el himno al amor de 1 Cor 13, no es simplemente un capítulo de ética, sino también una descripción del actuar divino. En Efesios 5,21ss también se alude al amor de elección de Dios, cuando se comparan las relaciones entre marido y mujer con el amor de Cristo y la comunidad. El punto de partida de esta comparación se halla en la elección de Israel (Rm 9): la comunidad es la escogida, es decir, el nuevo Israel que ha llegado a la fe en Cristo.

Queda en pie el hecho de que el amor divino es capaz de superar toda oposición e infidelidad. El amor de elección es al mismo tiempo el amor que se compadece y perdona. En este concepto de elección divina se insertan lógicamente también las dos ideas fundamentales de la predestinación ad aeterno (1 Tes 1,4; Rm 9,11ss; 11,28) y de la llamada final en el Reino de Cristo (2 Tes 2,13; Ef 1,4ss). Él está vivo y operante en medio de ellos (Rm 8,35). El significado del amor de Dios es claro. Es la voluntad soberana de Dios que se dirige al mundo de los hombres y donde obra la salvación. Este acto de amor es el fin al cual Dios tiende desde el principio.

3. Expresión suprema del amor de Dios

Ahora bien, la expresión suprema de este amor de Dios para con nosotros, es la pasión, muerte y resurrección de Jesús, el Cristo (Rm 5,8; 8,32.34; Ef. 2,4-5). Viendo todo esto como una sola unidad. Pablo considera la pasión y la muerte como un preludio a la resurrección. Todas estas tres fases constituyen la «predicación de la cruz» (1 Cor 1,18); porque era el «Señor de la gloria» al ser crucificado (1 Cor 2,18). También si fue humillado y sometido a las potencias que tienen el control sobre este tiempo, la resurrección

significaba la victoria sobre éstas como Señor (Fil 2,10-11; 2 Cor. 13,4). Porque Cristo Jesús, que ha muerto es también aquel que ha resucitado (Rm 8,34).

Pablo atribuye la redención de la humanidad a la iniciativa gratuita del Padre, pero evidencia la libre cooperación de Cristo, ofrecida por amor, en la realización del plan del Padre (Rm 3,23; Gal 2,20). Aquello que es muy característico de Pablo es la relación entre la muerte y la resurrección de Cristo como evento salvífico. El texto basilar o fundamental a este propósito es Rm 4,25: «quien fue entregado por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación» (Rm 8,34; 10,9-10; 1 Cor 15,12.17; Fil 2,9-10; 1Tes 4,14). Ninguno de estos textos deja duda acerca del valor soteriológico de la primera Pascua. Estos expresan, sobretudo, el doble efecto del evento salvífico: la eliminación de los pecados de la humanidad (como aspecto negativo) y la institución de una condición de justicia (como aspecto positivo). La resurrección de Cristo no fue un efecto secundario puramente personal de su pasión y muerte. Sobre todo, contribuyó, tanto cuanto estas, en una manera causal a la objetiva redención de la humanidad. Algunas veces Pablo atribuye la eficacia de la resurrección al Padre, el misericordioso autor del plan salvífico (Rm 4,24; 8,11; 10,9; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14; Gal 1,1; 1Tes 1,10). La generosidad amorosa de Cristo se expresa en su ser entregado a la muerte, pero la acción bondadosa precedente de Dios es puesta en relieve cuando Pablo atribuye la resurrección al Padre: «al igual que Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre» (Rm 6,4) que ha exaltado a Cristo a su estado glorioso (Fil 2,10); la exaltación divina es su *anábesis*, así como su muerte en la cruz ha expresado su *katábasis*. Pablo consideraba la resurrección-ascensión como

una única fase de la gloriosa exaltación del Señor (Ef 1,19-21). La resurrección ha puesto a Cristo en una relación nueva con las personas que tienen fe. Como efecto de esto, él fue declarado «Hijo de Dios con poder, conforme al Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rm 1,4). La “gloria” que él recibe del Padre se transforma en su poder, un poder de crear nueva vida en aquellos que creen en Él. Cristo produce la justificación de los creyentes y les salva de la ira del Día del Señor (1Tes 1,10).

La expresión suprema de este amor de Dios, llamada “evento-Cristo”, para Pablo está integrada por estos momentos: pasión, muerte, sepultura, resurrección, exaltación e intercesión divina. Cuando piensa en estos momentos, capta aquello que Jesucristo había cumplido para la humanidad, y menciona los efectos de dicha obra bajo diez diversas figuras: justificación, salvación, reconciliación, redención, libertad, santificación, transformación, nueva creación y glorificación. Expresando cada una de estas figuras un aspecto característico de misterio de Cristo y su obra. El amor de Dios es revelado en el evento-Cristo. Este amor hace que el hombre experimente en su propio ser todos estos efectos. Por el amor de Dios el hombre ha sido justificado, salvado, reconciliado, redimido, liberado, santificado, transformado, adoptado (filiación) y glorificado. Así pues, esta acción salvífica de Cristo ha producido una nueva unión de la humanidad con Dios. Pablo la llama «una nueva creación», desde el momento que ésta ha introducido una nueva modalidad de existencia en la historia humana, en donde Cristo y el cristiano viven, por así decir, en una simbiosis. El hombre participa de esta nueva vida mediante la fe y el bautismo que lo incorpora en Cristo y en su iglesia; esta incorporación toma su máxima expresión en la Eucaristía. La experiencia por medio de

la cual el hombre comienza a comprender los efectos del evento-Cristo, es la fe. Esta experiencia es una respuesta al evangelio, a la «palabra predicada» (Rm 10,8). Esta fe es un don de Dios, propio como el entero proceso salvífico. Pero esta fe exige que el cristiano la manifieste en su conducta mediante las obras del amor.

Para Pablo el amor es una apertura, una preocupación altruista y un respeto de una persona para con la otra en actos concretos que producen una disminución del “yo” que ama (Rm 12,9-13; Gal 5,13; Fm 9-12). La raíz de este amor es el Espíritu y en primera instancia el amor del Padre; de hecho, el «amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5; 8,28), y por lo tanto, la misma fe también es gracia de Dios. Tal servicio de amor a los otros no se cumple sin la actividad de Dios en el hombre (Rm 8,31-39; 2Cor 5,14; Fil 2,13).

Así pues, los cristianos hemos experimentado este amor de Dios, manifestado en el obrar salvífico de Cristo. En donde su muerte en la cruz y su resurrección han salido victoriosos sobre el mundo y la muerte. Son la causa de que ya ningún poder del mundo puede vencer definitivamente: «la muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» (1Cor 15,54-56). Los creyentes, como hijos de Dios, serán incorporados a esa victoria. Su victoria no es merecimiento o esfuerzo propio, sino que la victoria se les da: Pero, «¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo» (1Cor, 15,57). Por ello han sido puestos en situación de superar ellos mismos el mal (Rm 12,21). Actualmente se ven amenazados por la «tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada» (Rm 8,35). Pero estas realidades han perdido la potencia dominadora. El combate de

los creyentes contra la soberanía de los poderes y potencias (Rm 8,35.38-39) se halla bajo la promesa de la victoria y adquiere así el carácter de éxito: «Pero en todo esto salimos más que vencedores gracias a aquél que nos amó» (Rm 8,37). Demostrando así la eficacia real, viva, presente y victoriosa del amor de Dios en nuestros corazones y nada ni nadie nos podrá separar de su amor en Cristo Jesús Señor nuestro. Esta certeza nos da la esperanza y abre el camino a las fuerzas de la nueva vida.

Bibliografía

- Aletti, J.-N., «La présence d'un modelé rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24.
- _____, «La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode», *NTS* 38 (1992) 385-401.
- Fitzmyer, J. A., «Teología Paulina», *NGCB*, Brescia, (1997) 1837-1843.

- Günther, W., «Amor», en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento I*, Salamanca (2003) 110-121.
- Kasemann, E., «Il valore salvífico della morte di Gesù in Paolo», *Prospective Paoline*, Brescia 1972.
- Lyonnet, S., «L'amour efficace du Christ Rom 8,35.37-39», en Id., *Etude sur L'épître aux Romains*, *AnBib* 120, (1989) 260-263.
- Mohrlang, R., «Amore», en *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999.
- Penna, R., «Il motivo della 'Aqedah' sullo sfondo di Rom 8,32», en Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991.
- _____, *Lettera ai Romani I. Rm 1-5. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2004.
- Rossi, B., «La vita nello Spirito (Rm 8,1-39)», in A. Sacchi *et al.*, *Lettere Paoline e altre lettere*, Torino 1996.

