

ABM 2022

# Textos y temas de esperanza y transformación en la Biblia

32

32° Asamblea de la Asociación de Biblistas de México

# **Textos y temas de esperanza y transformación en la Biblia**

México 2022

Responsables de la edición:  
Tais Gea, Francisco Nieto y Ricardo Aguilar

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

---

*Publicada en noviembre de 2022.*

## ÍNDICE

Volviendo a Marta y María (Lc 10,38-42). Intersticialidad y casa patriarcal en el NT .....	5
<i>Raúl Lugo</i>	
“Se sabe qué es el hombre” (Qoh 6,10) .....	19
<i>Francisco Nieto Rentería</i>	
“Y ahora yo traigo las primicias” (Dt 26,5-11). .....	32
<i>Taís Gea Guinovart</i>	
«Cuidados de los cielos. Permanezcan de pie ante el Señor» .....	48
Un estudio acerca de Fil 3,20-4,1. <i>Rodrigo Santos Sánchez</i>	
Los samaritanos, un pueblo que espera la salvación.....	66
<i>María del Socorro Becerra Molina hmsp</i>	
De la verdad evangélica en el Sermón de Adviento de 151 de Antonio de Montesinos a la verdad pastoral del Obispo Leonidas Proaño .....	89
<i>Héctor Fernando Martínez</i>	

Una mancuerna de esperanza: la fe en el Señor y la justicia social (Is 58, 1-14).....	99
<i>Walter de la Cruz Jiménez</i>	
La comunicación apocalíptica y la comunicación profética: un mensaje de esperanza.....	108
<i>José Federico Vaca Silva</i>	
Palabra que transforma: Muestreo de implicaciones ético-sociales desde el EvJn .....	119
<i>Ricardo López Rosas</i>	
Mantenerse con confianza y esperanza, en atenta responsabilidad (Lc 19, 11-27).....	137
<i>Juan López Vergara</i>	
Concepción griega y hebrea sobre el mando y gobierno, o “la crítica de los escritores bíblicos ante la o las autoridades” .....	149
<i>Raúl Duarte Castillo</i>	

## CAPÍTULO PRIMERO

*Volviendo a Marta y María (Lc 10,38-42).  
Intersticialidad y casa patriarcal en el NT*

Raúl Lugo

### **Introducción:**

*Dos elementos importantes para la exégesis y hermenéutica: los estudios socio-antropológicos y la perspectiva de género.*

Hemos superado ya las dos primeras décadas del siglo XXI. Si echáramos la mirada atrás, podríamos fácilmente constatar la diversidad de intereses en los estudios bíblicos que marca el inicio del siglo. Dos ámbitos hay que llaman la atención: la efervescencia de los estudios socio-antropológicos y la consolidación del acercamiento feminista a los textos como una aproximación que desvela contenidos y matices de los textos bíblicos que resultaban vedados a la lectura masculina de los textos, lamentablemente todavía, con mayoría abrumadora en las revistas especializadas y de divulgación.

Por eso me parece extraordinario que la segunda década de este siglo esté marcada por el inicio de una obra monumental, de 22 tomos, publicados simultáneamente en inglés, español, italiano y alemán, que reúne el acerca-

miento feminista, no solo a los textos bíblicos, sino a todo el proceso de transmisión de la revelación escrita en sus diferentes etapas y, lo que es más importante a mi entender, a la historia de la recepción del texto bíblico. Según las coordinadoras del proyecto,

Objetivo de esta colección es presentar una historia de la recepción de la Biblia focalizada sobre temas bíblicos que han tenido importancia en la cuestión de los géneros, ya sea sobre las figuras femeninas presentes en el texto sagrado, ya sea sobre las mujeres que a lo largo de los siglos han sido intérpretes silenciosas de la Biblia.

Me refiero a la obra “La Biblia y las Mujeres. Colección de exégesis, cultura e historia”, coordinada por expertas biblistas de España (Mercedes Navarro Puerto), Austria (Irmtraud Fischer), Italia (Adriana Valero) y Noruega (Jorunn Okland) y publicada, en el área hispana, por la editorial Verbo Divino.

Un segundo elemento que quisiera resaltar es la reciente efervescencia por los estudios socio antropológicos y los

efectos que éstos han tenido en el acercamiento al conocimiento histórico. Una de las vertientes más fecundas es la llamada “historia social”, que aborda el acercamiento a los acontecimientos del pasado, ya no desde la perspectiva de la política o de las guerras, sino de la vida cotidiana de las sociedades. Los esfuerzos más destacables y completos que yo conozco en esta área son dos: el *Roman Family Project*, iniciado por Beryl Rawson, académica australiana, que entre los años 1981 y 1994 realizó en Canberra una serie de encuentros y conferencias sobre la vida de las familias en el imperio romano, culminando con la publicación de cinco volúmenes en lengua inglesa que abordan desde distintas perspectivas la vida cotidiana del mundo romano, en especial de la familia romana. Por otro lado, están los cuatro volúmenes de *Historia de la Vida Cotidiana en México*, publicados por El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica en 2006 y coordinados por Pilar Gonzalbo Aizpuru, que recorren una multitud de aspectos que permiten que nos asomemos a los hábitos, comportamientos y rutinas del día a día de los grupos sociales desde el pasado prehispánico hasta los albores de la revolución mexicana de 1910<sup>1</sup>.

Estos dos puntos de partida: la irrupción de las mujeres en la exégesis e interpretación de los textos bíblicos y la perspectiva de una nueva aproximación a la historia cotidiana, son el contexto inmediato del tema que quiero compartir

---

<sup>1</sup> Puede verse una reseña de esta obra en la revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile: *Historia* No. 39, Vol I, enero-junio 2006, pp. 274-277

en esta XXXIII Asamblea de la Asociación de Biblistas de México.

### ***La categoría de intersticialidad: definición y aplicación a la exégesis***

El concepto de intersticialidad tiene orígenes arquitectónicos y urbanísticos. El espacio intersticial es definido como «aquel espacio libre y sin intervención urbanística ubicado en la periferia, que media entre zonas urbanizadas dispersas y que muestra una dinámica de ocupación acelerada (...) (no son) una simple ausencia o vacío; se propone verlos como espacios culpables o propositivos dentro del desarrollo urbano; espacios que quizás esperen con optimismo a ser urbanizados, pero por el momento, son sitios durmientes que esperan su intervención en un futuro no lejano (...) (y se relacionan) con su contra parte, las células urbanas, aquellos desarrollos con preferencia al uso habitacional, que se muestran aislados, dispersos y egoístas con su contexto inmediato.»<sup>2</sup>

En el caso de los estudios socio antropológicos, Destro y Pesce<sup>3</sup> aplican el concepto de intersticialidad a las re-

---

<sup>2</sup> J. L. Águila Flores, *Espacio intersticial. Surgimiento y Transformación*. Caso Tonalá, Jalisco en México, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla 2014.

<sup>3</sup> A. Destro – M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milan 2008. Mauro Pesce (1941) biblista e historiador del cristianismo es director del Centro de Estudios sobre hebraísmo y cristianismo de la Universidad de Bolonia. Adriana Destro (1937) es catedrática de antropología cultural en la Facultad de Letras de la misma Universidad de Bolonia. Juntos han desarrollado

laciones sociales para referirse a las relaciones "sin red", es decir, las relaciones sociales que no están modeladas por las conexiones sociales normales. Así, en el caso de Jesús, esto tendría que ver con el hecho de que había abandonado su casa, su trabajo y su familia, colocándose en una situación irregular y, debido a sus continuos desplazamientos, entraba en un tipo de comunicación con las demás personas en el que opera la suspensión de las redes relacionales convencionales.

Es en este sentido es que se aplica el concepto de intersticialidad al estudio de los evangelios:

(...) nos referimos a todo aquello que no tenga un lugar social definido y por lo tanto debe situarse en las situaciones residuales, en los espacios que quedan, por así decir, 'vacíos', no ocupados por las instituciones. La intersticialidad, por lo tanto, es espontánea y temporal. No conduce a un establecimiento definitivo en espacios asignados, ni tiene como objetivo el ejercicio de funciones duraderas necesariamente. Jesús y su grupo no crean una comunidad que se superpone al *oikos* (hogar) o que se sitúa junto a él (...).<sup>4</sup>

Esta experiencia alternativa de relación permite a Jesús

---

una interpretación histórica y antropológica de los orígenes cristianos. Desde el año 2006 lideran el renacimiento de los estudios italianos sobre el Jesús histórico.

<sup>4</sup> A. Destro – M. Pesce, «Dentro y fuera de las casas. Transformaciones en el papel de las mujeres desde el movimiento de Jesús hasta las primeras iglesias», en M. Navarro – M. Perroni (eds.), *Los evangelios. Narraciones e historia*, Proyecto "La Biblia y las Mujeres" Vol. IV, Verbo Divino, Estella 2011, 310.

irrupir de manera directa en la vida de las personas y su irrupción parece interrumpir los papeles normales, trastocando las situaciones habituales dentro de la familia y del trabajo. El resultado es que aquellos cuya vida es tocada por la palabra del Maestro y se adhieren a su mensaje, constituyen una asociación voluntaria intersticial, una de cuyas manifestaciones es la ausencia de los varones de la generación más antigua, los padres de los discípulos. Recordemos, por ejemplo, el relato marcano de la llamada de los primeros cuatro discípulos. Santiago y Juan, nos señala el pasaje, dejan a Zebedeo junto con las redes. No se dice que Zebedeo se incorpore a las filas de Jesús. Este elemento muestra cómo el grupo de seguidores se compone de una generación adulta media, capaz de responder a la interpelación de Jesús y dejar todo asumiendo un cambio radical de vida, pero donde está ausente la generación masculina "que representa el poder más estable y patriarcal de las familias".<sup>5</sup>

El punto de partida, pues, de esta nueva visitación del pasaje lucano de Marta y María tiene que ver con este dato y con otro, también relevante, que se relaciona con el papel de las mujeres. Aquí no puede aplicarse el mismo criterio que hemos mencionado, pues no tenemos certeza de la situación generacional de las mujeres que seguían a Jesús. Mencionadas algunas de ellas en Mt 27,56 (María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los

---

<sup>5</sup> A. Destro – M. Pesce, «Dentro y fuera».

Zebedeos) y Lc 8,1-3 (mujeres que habían sido sanadas de malos espíritus y enfermedades; estas eran María Magdalena, Juana, la mujer de Cusa, Susana y otras muchas), las fuentes solo especifican, en el caso de Lucas, que eran mujeres pudientes, que ayudaban al grupo de Jesús con sus bienes. Esta observación parecería situarlas entre los terratenientes ancianos. La mención de la mujer de Cusa, por ejemplo, nos deja también ante la posibilidad de que fuera una mujer con hijos.

De cualquier manera, ya comienza a despuntar una información que ilustra qué significaba en la práctica el anuncio del Reino de Dios y cómo venía a trastocar las relaciones entre las personas, particularmente el ambiente familiar y laboral. Como si Jesús creara un ambiente nuevo, suspendiendo todas aquellas relaciones y actividades que impidieran que el Reino pudiera experimentarse en concreto.

Es quizá esta una de las razones de que el movimiento de Jesús fuera visto, tanto en vida suya como en la generación inmediata a su muerte, como un movimiento sectario<sup>6</sup>, dado que representaba una adhesión voluntaria que no era reconocida –como el templo o la sinagoga– ni tampoco tenía sede autónoma –como la secta qumramita– sino que operaba como una asociación intersticial, caracterizada «por un conjunto de relaciones que se sitúan y operan ‘entre’ o en los confines de las áreas sociales dominantes

y bien organizadas»<sup>7</sup>.

La perspectiva de la intersticialidad, pues, nos permite abordar la relación de Jesús con sus discípulos y comprender desde otro ángulo su lógica. La asociación de Jesús con sus seguidores/as es voluntaria, porque no media para ella algún parentesco o la pertenencia a un pueblo o región determinada, y es temporal, no perenne ni institucionalizada. La irrupción de Jesús en la vida de las personas con quienes entra en relación propone la ruptura de algunos esquemas de conducta y genera formas sociales absolutamente inéditas para su tiempo y su ambiente. Se trata de relaciones que no están regidas por las formas sociales predominantes. Lo que Destro y Pesce llaman “suspensión de las redes relacionales”<sup>8</sup>.

### ***El texto de Marta y María: una revisión El texto griego***

38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινὰ· γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.

39 καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἡ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.

40 Ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν·

<sup>6</sup> Como sostiene G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sigüeme, Salamanca 1985.

<sup>7</sup> A. Destro – M. Pesce, «Dentro y fuera», 308.

<sup>8</sup> A. Destro – M. Pesce, *L'uomo Gesù*, 44.

ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν, Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.

41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος, Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,

42 ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξέλεξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

El pasaje es, como sabemos, exclusivamente lucano, aunque los personajes involucrados aparecen en la tradición del cuarto evangelio (Jn 11,1-54; 12,1-8). Es común en ambas tradiciones los nombres propios de las mujeres, Marta y María, y la costumbre que tenían de ofrecer hospedaje a Jesús, dado que las dos ocasiones en que son mencionadas en las fuentes (nuestro pasaje y Jn 12,1-11) aparecen acogiendo a Jesús en su casa. Por el cuarto evangelio sabemos de la localización de la casa de estas dos hermanas: Betania, ciudad cercana a Jerusalén (Jn 11,19). Sabemos también de la existencia de un hermano varón, que la tradición sinóptica parece ignorar, pero que en el cuarto evangelio es el beneficiario del último de los signos realizados por Jesús (Jn 11). En ambas tradiciones, la figura de María se convierte en motivo de disputa o de escándalo: por estar sentada a los pies del Maestro, en la tradición lucana, o por ungir los pies de Jesús y secárselos con sus cabellos, en la tradición juánica.

Se trata de una perícopa que encontramos en el interior del largo segmento lucano conocido como ‘el viaje de Jesús a Jerusalén’ (9,51-19,28) y está bien determinada

por nuevos personajes, nuevo lugar y nuevo tiempo. Está insertada entre la parábola del Buen Samaritano y su diálogo previo (Lc 10,25-37) y la enseñanza de Jesús a sus discípulos sobre la oración (11,1-13). No contiene variantes textuales de mucha importancia, salvo cierta discusión que se trasluce en el uso de “una cosa sola es necesaria” (ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία) y las variantes “pocas cosas son necesarias” (*olligon de estin xreia*), pero que carece de importancia para nuestro estudio. El texto es narrativo, sin personajes secundarios, en forma de un diálogo entre dos personajes en relación con un tercero.

María, hermana de Marta, no habla en el pasaje, solo realiza una acción: sentarse –y permanecer sentada a los pies de Jesús (participio aoristo + imperfecto)– denotando así la actitud propia del discípulo (8,35; Hch 22,3 cf. Lc 2,43). Esta acción de María será interpretada de manera distinta por Marta y por Jesús, lo que desembocará en la frase final del Maestro.

### ***Una anotación sobre la condición de la mujer en tiempos de Jesús***

Nuestro texto pone de relieve la existencia –al igual que el caso de los varones– de dos tipos de discipulado: el que implicaba la ruptura y el abandono de la familia para sumarse a la itinerancia de Jesús (en el caso de las mujeres, la mención en Lc 8,1-3 resulta paradigmático) y otro tipo de seguimiento que podríamos llamar, en jerga zapatista, bases de apoyo, es decir, seguidores de Jesús que no

rompían con el núcleo familiar, entre las que podríamos registrar a Marta y María<sup>9</sup>.

Es cierto lo que afirma Pagola:

Fuera del hogar, las mujeres no existían. No podían alejarse de la casa sin ir acompañadas por un varón y sin ocultar su rostro con un velo. No les estaba permitido hablar en público con ningún varón. Debían permanecer retiradas y calladas. No tenían los derechos de que gozaban los varones. No podían tomar parte en banquetes. Excepto en casos muy precisos, su testimonio no era aceptado como válido, al menos como el de los varones. En realidad, no tenían sitio en la vida social. El comportamiento de mujeres que se alejan de la casa y andan solas, sin la vigilancia de un hombre, tomando parte en comidas o actividades reservadas a los varones, era considerado como una conducta desviada, propia de mujeres que descuidan su reputación y su honor sexual. Jesús lo sabía, cuando las aceptaba en su entorno.<sup>10</sup>

Es significativo, por eso, que nuestro pasaje muestre solamente a tres personajes, sin ningún varón que vigilara

---

<sup>9</sup> Sobre los diferentes estratos de discipulado puede verse la exhaustiva exposición de J.P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. III, Verbo Divino, Estella 2003, 43-97.

<sup>10</sup> A. Pagola, *Jesús. Una aproximación histórica*, PPC, Madrid 2015. Puede verse también J.P. Meier, *Un judío marginal*, 98-106.

a las dos hermanas que habían acogido a Jesús. Si el *oikos/oikia* era el símbolo de la estructura patriarcal de la familia, las rupturas que Jesús introducía en 'la casa' no se limitaban a aquellas mujeres que dejaban sus casas para seguirlo por los caminos de Palestina, sino también a aquellas que abrían sus hogares para recibir a Jesús y la experiencia del encuentro con Él transformaba su entorno, poniendo algunas normas vigentes en suspenso.

Explorando el liderazgo de Jesús y su capacidad de atracción, desde la perspectiva socio antropológica, Destro y Pesce sostienen que:

era su existencia concreta, su modo extraordinario de vivir, lo que ponía en movimiento a las personas. Su diferencia era una alternativa radical. Jesús se exigía a sí mismo y exigía a los suyos una clara separación –del trabajo, de la casa y de la riqueza–, y, a cambio, ofrecía la liberación de los condicionamientos sociales y una verdadera apertura al cambio.<sup>11</sup>

Es interesante que el tipo de relación de Jesús con el orden doméstico y el Templo aparezca muchas veces como de oposición en las fuentes evangélicas. Como si la fuerza de la fascinación que el Maestro despertaba en las personas estuviera ligada precisamente a un tipo de autoridad carismática, que no está vinculada a lugares específicos,

---

<sup>11</sup> A. Destro – M. Pesce, *La Muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Verbo Divino, Estella 2015.

sagrados o seculares, pero que tenía un elemento desestabilizador y terminaba constituyendo un peligro para los mantenedores del orden social y religioso de la época. Elemento clave para entender humanamente la manera en que, al final de su vida, su misión desembocará en la ejecución de que fue objeto.

### ***La interpretación tradicional y sus matices***

Como hemos visto, la perícopa objeto de nuestro estudio, no tiene prácticamente ningún problema en el nivel histórico crítico ni presenta alteraciones en el marco narrativo. ¿Dónde reside, entonces, su carácter polémico? Me parece que es un asunto fundamentalmente hermenéutico. Intentaré acercarme ahora a los principales patrones de interpretación que han predominado.

El acercamiento tradicional pone la mirada en la dimensión simbólica de las dos hermanas. Cada una de ellas representaría una cara de la moneda entre contemplación y acción. En este modelo interpretativo, la significación del texto estriba en ofrecer una lección a las personas activas y contemplativas en la Iglesia. La hermana sentada a los pies de Jesús representaría la vida contemplativa, mientras que Marta representaría a la vida activa. El acierto de este acercamiento es que capta bien que la trama del texto se desarrolla en una oposición entre las dos hermanas y un decantamiento preferencial de Jesús por una de ellas. Este tipo de interpretación, que ha predominado hasta nuestros días en la predicación que recibe el pueblo de Dios en las

homilias dominicales, refleja también aquella impronta que hemos heredado de la cultura griega, que consideraba el trabajo manual como de inferior categoría al trabajo intelectual.

Recuerdo aquí la figura de Pablo, el Apóstol, cuya supervivencia dependió del trabajo manual durante sus años de misionero itinerante. Como sabemos, la subvaloración del trabajo manual encontró en Pablo un mentís. Como nos recuerda Carlos Mesters<sup>12</sup>, Pablo tenía varias posibilidades para buscar su subsistencia: en su época, algunos profesores imponían un precio por su enseñanza; unos pocos vivían de pedir limosna en las plazas; otros, la mayoría, se instalaban en la casa de una familia pudiente como profesor particular de los hijos; allí vivían sin trabajar con sus manos, como miembros de la familia, dependiendo en todo de ella. Pero Pablo no aceptó ninguna de estas tres formas de vida. Aún reconociendo el derecho de recibir un salario (1Cor 9,14-15), se negó a aceptar un salario por su enseñanza (1Cor 9,17s), no aceptó limosna ni ayuda para sí, salvo en el caso de los Filipenses (Flp 4,15), porque no quería depender de la comunidad ni ser un peso para ella (1Tes 2,9; 2Tes 3,7-9; 2Cor 12,13).

Pablo buscó una cuarta alternativa: trabajar con sus propias manos (1Cor 4,12), en la profesión que había aprendido de su padre. La insistencia de Pablo del valor del

---

<sup>12</sup> C. Mesters, Pablo Apóstol. Un trabajador que anuncia el evangelio, Dabar, México 1993.

trabajo hecho con las propias manos colocaba al apóstol contra corriente. En la sociedad helenista trabajar con las manos era tarea de esclavos e indigno de los hombres libres. El ideal social era el trabajo intelectual. Los filósofos cultivaban ese ideal en la práctica: no trabajaban con sus manos y eran sostenidos por sus seguidores. Pablo buscó romper con ese ideal de la cultura helenista (2Tes 3,7-10). Pero más allá de esta subvaloración del trabajo manual realizado por Marta, que subyace en la interpretación tradicional, han surgido otros acentos interpretativos. El primer acento ha sido el de des-culpabilizar a Marta, tratando de introducir un equilibrio entre la acción y la contemplación. Este paliativo queda patente en algunas reflexiones que circulan por las redes, como en el siguiente texto de Pedro Sergio Antonio Donoso Brant:

El encuentro de Marta y María con el Señor, muestra dos maneras distintas de servicio a Jesús. Por una parte, Marta, hace la parte que le corresponde a ella: atender con amor al Señor, servicio que es agradecido y bendecido, preparar algunas delicias para servir dignamente a su huésped, y María hace la parte que ella ha elegido, oír al Señor. Esta lectura, siempre lleva a una reflexión sobre la importancia de estar a la escucha de la Palabra del Señor, a los pies de él y en una actitud contemplativa y de diferenciarla con la actitud activa, pero ¿cuál de las dos tiene más mérito? me atrevo a decir, que los méritos son iguales, y no es culpable Marta porque a ella le correspondió en ese minuto realizar los quehaceres cotidianos de la casa

para servir a Jesús en cosas específicas, y tampoco es mérito de María el estar sentada a los pies de Jesús sin ayudar a los quehaceres hogareños.

¿Entonces cuál es? El mérito de María ha sido escuchar con atención al Señor, porque las personas pueden hacer sus cosas de la casa, escuchando y en sí, hoy hay personas que hacen sus quehaceres domésticos escuchando música o viendo la televisión. Igual entonces, Marta habría podido dedicarse virtuosamente a las actividades domésticas y al mismo tiempo escuchar al Maestro. ¿Entonces por qué la llamada de atención de Jesús? En este caso prefiero opinar que fue porque trabajando, Marta hace oídos sordos a la palabra de Jesús. Esto le pasa también a nuestra Iglesia: hay muchas tareas diversas, de hecho, hay mucho trabajo activo, pero todo se haría mucho mejor si se hace siempre a la escucha del Señor.<sup>13</sup>

En una larga disertación, el biblista Xabier Pikaza comentó en su blog el texto que ahora estamos tratando. Lo hizo en ocasión de la celebración del Día Internacional de la Mujer.

El 8 de marzo, en 2019. En su aportación, Pikaza extiende el marco interpretativo al conjunto de la Iglesia. Les comparto un extracto de su propuesta:

*Estas dos mujeres que son toda la Iglesia. La visión*

---

<sup>13</sup> <http://www.caminando-con-jesus.org/REFLEXION/VIDA%20ACTIVA%20O%20CONTEMPLATIVA.htm> 18.01.2022.

*tradicional, patriarcalista, ha presentado a Marta como servidora-criada (tareas materiales) y a María como contemplativa-pasiva (escucha y ora en silencio). Sobre ambas mujeres (una es la monja-criada y la otra la monja-contemplativa), ambas obedientes, se elevaría (se ha elevado) la autoridad ministerial de los varones (sacerdotes) que realizan la tarea oficial de la Iglesia. Pues bien, esta visión destruye el mensaje radical del texto, que ha querido simbolizar en estas dos mujeres al conjunto de la Iglesia.*

*Marta y María son hermanas, pero más en línea eclesial que carnal (cf. Lc 8,19-21; cf. Hech 1,15; 11,29; 15,3...); son servidoras o ministros de una comunidad cristiana que recibe a Jesús (a sus delegados). Marta ha recibido a Jesús y se afana por realizar su servicio, aunque el agobio de las muchas acciones puede separarle de la atención a la palabra en la que todas esas tareas encuentran su cimiento (cf. Lc 6,46-49). Por su parte, María escucha la palabra, pero no con el fin de quedar callada, sino para cumplir lo que ha escuchado (cf. 8, 21). Conflicto y complementariedad. No hay oposición entre servicio externo (acción) y escucha interna (contemplación)... Marta representa el servicio social y María el servicio del pensamiento: la oración, la mística.... Los dos ministerios (las dos autoridades femeninas) de la Iglesia.<sup>14</sup>*

La aportación de Pikaza tiene la virtud, no solamente de extender el símbolo de acción y contemplación a toda la Iglesia como dos aspectos complementarios, sino de privilegiar en su interpretación del texto la relación entre el pasaje y la realidad eclesial a la que el relato quiere responder. Su mirada interpretativa se desliza del interés por la historicidad del texto a su relación con el proceso redaccional y su contexto eclesial.

En ese mismo marco, es conveniente recuperar aquí otro de los testimonios que recoge esta dicotomía entre dedicarse a la oración y dedicarse al servicio. Me refiero al relato, también lucano, de Hch 6,1-7, que hace referencia a la designación de los siete diáconos. Lo menciono porque suele aparecer en comentaristas del texto de Marta y María. Sin embargo, no considero que nos sea de mucha utilidad, porque el problema de fondo es distinto. El problema que comparte Hch 6,1-7 tiene su origen en la difícil convivencia entre los cristianos de lengua griega y los de lengua aramea. Aunque Lucas, especialista en minimizar los conflictos eclesiales, remite todo a un pleito por la atención de las viudas, el núcleo del problema era distinto. No se trató de elegir delegados de la pastoral social, si así fuera no se comprendería por qué todos los elegidos fueron del grupo de los helenistas. Tampoco fue el propósito diferenciar el ministerio de la asistencia social del de la predicación, dado que Esteban fue, junto con Pedro, un predicador por excelencia. También sabemos que Felipe tenía ministerio de la Palabra (Hech 8).

---

<sup>14</sup> Cf. [https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_x-pikaza/Iglesia-mujeres-Autoridad-autoridad-pensante\\_7\\_2101359844.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-pikaza/Iglesia-mujeres-Autoridad-autoridad-pensante_7_2101359844.html) 12.01.2022.

autoritarismo.<sup>15</sup>

### ***El acercamiento feminista***

Llegamos así a la aportación hermenéutica del acercamiento feminista al relato de Marta y María. Aunque no hay una uniformidad metodológica en todas las aproximaciones al texto hecha por biblistas mujeres, menciono aquí tres rasgos característicos:<sup>16</sup>

***La invisibilización de las mujeres en los textos y en la lectura de los textos:*** el reforzamiento del sistema patriarcal se manifiesta en la deliberada omisión de aquellos textos bíblicos que hablan de las mujeres o en el acto de restar importancia al papel que las mujeres desempeñan al acercarse a un texto.

***La identificación, como una especie de “espejo”, con las mujeres que aparecen en los textos bíblicos:*** la recuperación de las tradiciones en las que aparecen mujeres, el estudio de su contexto de opresión, la manera como ellas desafían el ambiente circundante, sintonizan con la experiencia de las mujeres que hoy, al tomar los textos en sus manos, se sienten fortalecidas en la batalla contra un sis-

---

<sup>15</sup> C. Floristán – J.J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales de Pastoral, Pluralismo*, Madrid 1983, 779.

<sup>16</sup> Puede verse en extenso en Santana – M. Kaufer – E. Zapata, «El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas», *Convergencia* vol.13 no.40, Toluca 2006.

El fondo del asunto estaba más bien en que los helenistas habían llegado a una concepción de cristianismo bastante distinta de la que tenían los palestinos, reunidos en torno a Santiago, hermano de Jesús. La tensión entre los dos sectores habría llegado a ser tan grande que los Doce (Hech 6,2) decidieron proponer a la asamblea que se concediera autonomía a helenistas y palestinos. Los Doce terminaron reconociendo a los ministros que la comunidad helenista se escogió. Las dos comunidades mantuvieron la neta diversidad de concepciones, y esto puede notarse en que la comunidad helenista chocó con las autoridades judías, padeció el asesinato de Esteban y fue perseguida. No así la comunidad palestina (Hech 8,1). De suerte que, aunque menciona la dicotomía contemplación-acción, su óptica es bien diversa y, por si fuera poco, no hay mujeres involucradas en el texto de Hechos. A propósito, menciona Tamayo:

Lo interesante de este episodio primitivísimo es que en él se revelan dos cosas: la profundidad del pluralismo en el seno de la comunidad primitiva, ante los ojos mismos de Pedro, que ni quiere ni puede suprimirlo. Y el hecho de que las dos comunidades se dividen, sin excomulgarse mutuamente, pero institucionalizando su diversidad y una real autonomía. Los Doce sancionan esto, asegurando una unidad sin uniformidad ni

tema que las excluye y las menosprecia.

Finalmente, está **la perspectiva liberadora de Jesús**: se mira de cerca cómo Jesús entra en confrontación con algunas de las costumbres propias de su cultura y su religión, incluyendo algunas prescripciones de la Ley de Moisés y cómo aparece en muchos momentos defendiendo a las mujeres y admitiéndolas en su círculo más íntimo.

En el marco de este último rasgo es que, al hablar de la relación de Jesús con las mujeres, Pagola afirma:

Sin duda ven en él una actitud diferente. Nunca escuchan de sus labios expresiones despectivas, tan frecuentes más tarde en los rabinos. Nunca le oyen exhortación alguna a vivir sometidas a sus esposos ni al sistema patriarcal. No hay en Jesús animosidad ni precaución alguna frente a ellas. Solo respeto, compasión y una simpatía desconocida. Tal vez lo más sorprendente es ver de qué manera tan sencilla y natural va redefiniendo, desde su experiencia de Dios, el significado de la mujer, echando abajo los estereotipos vigentes en aquella sociedad.<sup>17</sup>

### ***La particularidad del enfoque intersticial***

El punto de partida en esta propuesta de lectura es la prác-

tica de Jesús como una “forma social” peculiar que se refleja en las fuentes evangélicas. Los evangelios muestran a Jesús realizando su tarea de predicación después de haber roto sus lazos familiares y de abandonar el *oikos*. No poseía nada y vivía en desplazamiento continuo, a pesar de que la casa de Pedro en Cafarnaúm parece haberse convertido en una especie de epicentro desde el cual se desplazó al menos durante alguna parte inicial de su ministerio. Pero no deja de ser significativo que la presentación de la jornada de Cafarnaúm contenida en el más antiguo de los evangelios, termine con la reafirmación de la voluntad de Jesús de no estar ligado a lugar geográfico alguno: «vamos a otra parte, a los poblados vecinos, para predicar también allí, porque a esto he venido» (Mc 1,21-39). Esto genera, como hemos señalado al inicio de esta exposición, encuentros entre Jesús y las personas, sin ningún otro referente más que su propia persona, sin garantía de durabilidad ni la creación de funciones alternativas a las del *oikos*.

Son cinco las características de la intersticialidad en la actividad de Jesús: a) la relación personal que Jesús establecía con las personas, irrumpiendo en sus vidas y provocando cambios radicales; b) los desplazamientos continuos de Jesús, que provocan encuentros peculiares en los que se suspenden los modos habituales de relación que funcionaban en el *oikos*; c) la posibilidad de que, quienes lo siguen, se encuentren entre ellos en espacios fuera del *oikos*, incluyendo, desde luego, a las mujeres; d) el hecho de estar en el grupo de Jesús permite inventar ló-

---

<sup>17</sup> J.A. Pagola, Jesús. Una aproximación histórica, PPC, Madrid 2013, 188. Es interesante ver la bibliografía citada por Pagola al final del capítulo 8, “Amigo de la mujer”, constituida en su mayoría por libros exegéticos escritos por mujeres.

gicas nuevas de interrelación, distintas a las establecidas dentro de los marcos familiares o religiosos de la época; e) y, finalmente, que las relaciones directas de Jesús con las personas le permiten –como en el caso de nuestro texto de estudio– que haya una presencia de Jesús dentro del *oikos* mismo, entendido no como un espacio físico de paredes y techo, sino como un orden de conducta que implica jerarquías y funciones determinadas.

Aplicadas estas categorías al relato que nos ocupa, es fácil ver cómo, a decir de Destro y Pesce, la presencia de Jesús en esta «forma afiliativa intersticial de base voluntaria, tiene el efecto de producir un desplazamiento de los equilibrios y de las relaciones (creando una “suspensión de redes” normales de relaciones sociales) y provoca también un conflicto en la organización del trabajo doméstico y extradoméstico».<sup>18</sup>

¿Cuál es el desequilibrio que crea en la relación entre Marta y María la irrupción de Jesús? ¿De qué manera concreta la presencia de Jesús provoca conflictos dentro del *oikos*?

Comenzaré tratando de responder a la segunda pregunta. Un texto que puede ayudarnos es Lc 12,52-53.

52 ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἐνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισίν,  
53 διαμερισθῆσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ τὴν θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.

Como se puede ver por el uso de las cursivas, el texto de Nestle-Aland reconoce el trasfondo veterotestamentario de la palabra de Jesús. En efecto, el texto lucano parece reelaborar el refrán contenido en Miqueas 7,6 en la descripción del caos que significa la traición del pueblo a la alianza con Dios, sobre todo por la violencia que asola todos los ambientes y la injusticia de los dirigentes. Hacia el final de esta sección (6,1-7,7) de denuncias y amenazas del profeta resuena el refrán: «Porque el hijo desprecia a su padre, la hija se alza contra su madre y la nuera contra su suegra» (Miq 7,6).

En el caso de Jesús, sin embargo, la división intrafamiliar no es el producto de la confusión caótica que priva en la sociedad debido a la transgresión de la alianza, sino, por el contrario, es el resultado del seguimiento de Jesús, del fuego que Él ha venido a encender sobre la tierra (Lc 12,49). Quien opta por el seguimiento de Jesús ha de asumir el rechazo y la oposición de la gente de fuera, pero también del *oikos*, de su propia familia. Esto constituye un contraste imposible de ignorar: mientras en Miqueas la división es presentada como resultado del pecado, del alejamiento de la alianza, en el caso de Jesús esa división es la expresión inevitable de quien opta por los valores de Jesús, que cuestionan y ponen en tela de juicio los valores del *oikos* patriarcal. Jesús no participa de la perspectiva apocalíptica que mira la reconciliación armoniosa de la familia como un signo de la llegada del Día del Señor, como sostiene Malaquías 3,23-24, sino, por el contrario, introduce cambios en la mente y el corazón de sus seguidores que incluyen lo inevitable de la confrontación.

<sup>18</sup> A. Destro – M. Pesce, «Dentro y fuera», 311.

Diría todavía más: es solamente el conflicto al interior del *oikos* lo que permite la obediencia a la voluntad de Dios<sup>19</sup>. La pertenencia a un grupo intersticial, como el que Jesús conduce, genera la posibilidad de contraponerse a los modelos de relación que privaban en el *oikos* patriarcal. De otra manera, no será posible la creación de una comunidad alternativa. Es interesante por eso mirar cómo la reinterpretación lucana del refrán de Miqueas puede estar relacionada con el *sitz im leben* jesuánico: que los que deciden seguir a Jesús abandonando su casa y su familia fueran no solamente hijos varones, sino también hijas mujeres e, incluso, algunas nueras.

### ***Volviendo a Marta y María...***

En conclusión, hemos comentado ya cómo la irrupción de Jesús en la vida de las personas con las que entra en contacto, particularmente sus discípulos y discípulas, provoca lo que los antropólogos sociales llaman “suspensión temporal de las funciones domésticas”. Las mujeres que se relacionaban con Jesús no son tratadas por Él de acuerdo al patrón de la casa patriarcal. No son valoradas por Jesús en relación con su trabajo doméstico, o su maternidad, o el cuidado de los hijos, o el gobierno de las propiedades del marido.

Los testimonios de mujeres que siguen a Jesús por los

caminos de Palestina (Mc 15,40; Lc 8,1-3) las muestras solas, sin presencia de varón alguno, relacionadas íntimamente entre ellas, en una itinerancia que no tiene que ver con las imágenes limpias y cuidadas de las películas de Hollywood, sino que las pone, junto con los varones, en situaciones límite, de pobreza y de escasez de alimentos y de comodidades. Se trata de salidas del hogar que se diferencian radicalmente de las peregrinaciones al Templo, donde las relaciones del *oikos* se conservan y se reafirman. El seguimiento de Jesús –para todo discípulo, pero de manera significativamente mayor para las mujeres– implica una ruptura con el *oikos*, una alteración de la normalidad, una transgresión al orden establecido.

El caso de Marta y María muestran otra cara de esta misma realidad. No se trata de mujeres que hubieran abandonado su casa, sino de una casa de mujeres que se abre para recibir a Jesús. En este caso, no se trata solamente de la creación de un ambiente propicio para el cuestionamiento del funcionamiento del *oikos* y sus papeles y funciones, sino la posibilidad (y el impulso que les da Jesús) de abrir algunas grietas significativas en el *oikos* patriarcal.

Desde esta perspectiva, la respuesta final de Jesús al dilema planteado por Marta cobra nuevo significado. No se trata solamente de una alabanza a la contemplación o a la escucha de su palabra, sino implica la superación de un esquema en el que el servicio de la hospitalidad de Marta debe ser superado, porque le impide disfrutar de la única cosa necesaria: escuchar el anuncio del Reino. Como en

---

<sup>19</sup> A. Destro – M. Pesce, «Dentro y fuera», 313.

un círculo virtuoso, esa escucha le permitirá a Marta la superación del molde del *oikos* patriarcal. Todo esto ocurre, no por la virtud de una o de otra hermana, sino gracias al decisivo gesto de Jesús de optar por ser escuchado y acogido por las mujeres.

A esto se refiere Destro y Pesce cuando afirman:

Jesús no se presenta con un papel masculino seguidor de las costumbres habituales... Jesús, carente de las redes familiares normales entre los hombres, crea la posibilidad de una acción femenina autónoma, por ejemplo, cuando se encuentra, quizá solo, en la casa de dos mujeres, Marta y María... En virtud de la relación directa de las mujeres con Jesús, los hombres del *oikos* ven reducida su influencia. Ellas actúan sin la mediación de su marido y sus parientes varones... Respecto a Jesús, las mujeres pueden convertirse en interlocutoras, salidas del silencio... (inaugurando) formas de elección autónoma, personal<sup>20</sup>.

Debo reconocer que no es esta la única óptica feminista de acercamiento al texto de Marta y María. Miradas más severas hablan de la desvaloración lucana de la diaconía de Marta para favorecer un modelo de discipulado femenino silencioso<sup>21</sup> y comparan acuciosamente la división en-

tre oración y servicio de las mesas de Hch 6,1-7 y nuestro pasaje. Pero no quería hacer aquí un repaso de todas las posibilidades de acercamiento feminista al pasaje, sino solamente subrayar las ventajas hermenéuticas de considerar la intersticialidad como un elemento que puede iluminar nuestra comprensión del texto.

Dos tareas quedan pendientes: a) constatar si la intersticialidad opera como iluminador en otros contactos de Jesús con personas en el ámbito de las casas y las familias (lo que llaman ahora el 'estar-en-casa' de Jesús), lo que implicaría ampliar el estudio a otros textos, y b) la pregunta de los 64 millones, ¿cómo explicar el retorno de los patrones del *oikos* patriarcal. tantas veces desafiado por Jesús, a la experiencia comunitaria de las iglesias descritas en el resto del Nuevo Testamento?

---

<sup>20</sup> A. Destro – M. Pesce, «Dentro y fuera», 316.

<sup>21</sup> Así B. Escaffre, «Marta», en M. Navarro – M. Perroni (eds.), Los evangelios. Narraciones e historia, Proyecto "La Biblia y las Mujeres" Vol IV, Verbo Divino,

---

Estella 2011, 371-392.

## CAPÍTULO SEGUNDO

*“Se sabe qué es el hombre” (Qoh 6,10)  
Las coordenadas de la antropología de Qohélet*

Francisco Nieto Rentería.

En una sección que evidencia los límites del ser humano (Qoh 6,10-12), el sabio Qohélet hace una afirmación que llama la atención: “se sabe qué es el hombre” (Qoh 6,10). El sabio da por hecho que el concepto de ser humano es un dato común, y recapitula algunos elementos de ese dato: es débil y no puede llevar a juicio al que es más fuerte que él (v. 10); a pesar de sus esfuerzos, no saca provecho permanente de lo muchos que hace y dice (v. 11); aunque diga saberlo, no alcanza a identificar lo que le conviene; en realidad, el conocimiento limitado es una de las marcas distintivas de su breve existencia (v. 12).

Para tener claro si sabemos lo mismo que Qohélet en cuanto a lo que es el hombre, conviene rastrear a lo largo de esta obra sapiencial los elementos que el sabio tiene en cuenta en su antropología. El punto de referencia será siempre el texto.

### ***La creación***

El ser humano es parte de la creación. Su vida se despliega dentro de los parámetros del ritmo regular de la natura-

leza, de sus movimientos y de sus tiempos<sup>1</sup>.

La primera parte del libro de Qohélet, que tiene como eje fundamental la ficción salomónica (1,12-2,26)<sup>2</sup>, está enmarcada por dos poemas que enfatizan esas dimensiones de la vida: el ser humano es parte de la creación y compar-

---

<sup>1</sup> Cf. M. Schubert, *Schöpfungstheologie bei Kohelet* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 15), Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1989.

<sup>2</sup> Son variadas las propuestas de estructuración del libro de Qohélet, pero hay coincidencia fundamental en identificar una sección inicial, deliberadamente organizada, conocida como “ficción salomónica”. Cf. N. Lohfink, *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel), Echter Verlag, Stuttgart 1980; F. J. Bäckhaus, „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle“. Studien zur Komposition und Gottesbild im Buch Kohelet (Bonner Biblische Beiträge 83), Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993; J. Vilchez Líndez, *Eclesiastés o Qohélet* (Nueva Biblia Española. Sapienciales III), Verbo Divino, Estella 1994, 54-59; TH. Krüger, *Kohelet* (Biblische Kommentar. Altes Testament, Sonderband XIX), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, 19-24; E. Birnbaum – L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 14/2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2012, 15-17; D.J.H. Beldman, „Framed! Structure in Ecclesiastes“, en M.J. Boda – T. Longmann III – CH.G. Rata (eds.), *The Words of the Wise are like Goats*. Engaging Qohelet in the 21st. Century, Eisenbrauns, Winona Lake 2013, 137-161. En general, considerar el tema de la estructura del libro de Qohélet requiere remontarse a las propuestas de finales del siglo pasado, porque las nuevas tendencias de la investigación bíblica suelen prescindir de consideraciones de este tipo, por atender menos a búsquedas de visión de conjunto y más a rasgos y elementos parciales.

te sus ciclos y ritmos, que incluyen movimientos (1,4-11), y tiempos (3,1-8).

- 1,4-11 Poema: los ritmos de la naturaleza
- 1,12-2,26 Ficción salomónica
- 3,1-8 Poema: los tiempos del ser humano

En cuanto parte de la creación, que comparte sus ciclos y ritmos, la primera constatación se refiere a las generaciones, que vienen y van, frente a la tierra que siempre está ahí: “Una generación se va y otra llega, pero la tierra siempre permanece” (1,4).

Las observaciones acerca del sol que sale y se pone, del viento que va y vuelve, del agua que fluye en los ríos hasta el mar, pero el mar nunca se llena, ayudan a ubicar al ser humano, que siempre es nuevo pero el mismo, que llega en una generación nueva pero al mismo tiempo se va en la antigua.

La observación de los movimientos de la naturaleza, en ciclos que se repiten, ayuda a percibir los procesos humanos: las cosas cansan, pero no por eso se suspenden: el ojo no se sacia de ver ni el oído de oír. Así que resulta lógico que “lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará”, que “nada nuevo hay bajo el sol” (1,9).

Alguien puede pensar que las cosas son nuevas, pero en realidad “aun eso ya existió en los tiempos anteriores a

nosotros” (1,10). Todo pasa<sup>3</sup>, y de tal forma que así como nosotros ignoramos lo que hizo la generación anterior, los posteriores no guardarán memoria de lo que hacemos ahora nosotros.

En cuanto parte de la creación, que vive en el tiempo y experimenta que a cada cosa le corresponde un momento oportuno<sup>4</sup>, nos toca ubicarnos en el ir y venir de las cosas,

---

<sup>3</sup> El sabio usa el concepto hebel para expresar lo pasajero de la vida y lo inaferrable de la vida. De ahí, es concepto va adquiriendo diversos matices, dependiendo del contexto en el cual se usa. Cf. J. Vilchez Líndez, “Excursus II sobre hebel”, en *Eclesiastés o Qohélet*, 430-438; A.B. Caneday, “‘Everything is Vapor’: Grasping for Meaning Under the Sun”, *Southern Baptist Journal of Theology* 15.3 (2011) 26-40; R. Meek, “The Meaning of Hebel in Qohelet: An Intertextual Suggestion”, en M.J. Boda – T. Longman III – CH.G. Rata (eds.), *The Words*, 241-256; M. Faessler, *Qohélet philosophe: L'éphémère et la joie – Un commentaire herméneutique de l'Éclesiaste (Essais bibliques)*, Labor et Fides, Geneva 2013; R.A. Fuhr, “The Dilemma of hebel and the Quest for yitron in the Book of Qohelet”, en *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet (Studies in Biblical Literature 151)*, Peter Lang, New York / Washington, D.C., Baltimore / Bern / Frankfurt / Brussels / Vienna / Oxford 2013, 29-63; A. Schoors, “Utterly Absurd, Said Qoheleth, Utterly Absurd. It is All Absurd (Qoh 1.2)”, en H. Ausloos - B. Lemmelijn (eds.), *A Pillar of Cloud to Guide: Text-Critical, Redactional and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 269)*, Peeters, Leuven / Paris / Walpole, MA 2014, 537-547; E. Birnbaum - S. Gllmayr-Bucher, “The Wise King’s Vanity: The hebel Motif in the Reception of King Solomon”, en J. Cheryl Exum – D.J.A. Clines (eds.), *Biblical Reception 3* (2014), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2015, 265-290; N. Samet, “Religious Redaction in Qohelet in Light of Mesopotamian Vanity Literature”, *Vetus Testamentum* 66 (2016) 133-148.

<sup>4</sup> La dimensión temporal de la vida en general, incluida la humana, es otro elemento clave en la reflexión del sabio. Cf. M. Gilbert, “Il concetto di tempo (‘et) in Qohelet e Ben Sira”, en G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet: Traduzione, redazione, teologia (Cammini nello spirito: Biblica 44)*, Paoline, Milano 2001, 69-89; V. D’alario, “Qohelet e l’Apocalittica. Il significato del termine ‘olam in Qo 3,11”, en A. Casalegno (ed.), *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni, S.J. (Rassegna di Teologia, Library 7)*, San Paolo, Milano 2002, 73-88; E. Dor-Shav, “Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part I”, *Journal of Biblical Quarterly* 36 (2008) 211-221; ID., “Ecclesiastes: Fleeting and Timeless, Part II”, *Journal of Biblical Quarterly* 39 (2009)

empezando con el dato inicial: la humanidad permanece como tal, pero a los seres humanos, en cuanto individuos, nos ha tocado nacer y tenemos que morir. La dimensión temporal resulta inexorable: así como llegamos, nos tenemos que ir; eso es inevitable, porque “hay un momento para todo, cada cosa tiene su tiempo bajo el cielo” (3,1). Dentro de esos extremos, nacer y morir, permanece la tarea de identificar el tiempo apropiado para cada cosa: plantar y arrancar lo plantado, destruir y edificar, hacer duelo y danzar, buscar y perder, abrazar y abstenerse del abrazo; guardar y tirar, rasgar y coser, callar y hablar, amar y odiar.

La tarea de identificar el tiempo apropiado para cada cosa, por cierto, es tan necesaria como ardua: por una parte, si no identificamos el momento oportuno, nos perdemos la oportunidad en cuestión y fallamos en la búsqueda de ser felices. Necesitamos identificar y aprovechar el momento apropiado, porque “Dios todo lo ha hecho bueno, a su debido tiempo”; y también ha puesto el sentido de lo eterno en el corazón de los humanos. Así que, si queremos experimentar la bondad de cada cosa y situación, necesitamos hacer que suceda en el tiempo apropiado. Pero por otra parte, el sabio Qohélet nos tiene una sorpresa, que no

nos agrada mucho reconocer: “(Pero) el ser humano no alcanza a descubrir de principio a fin la obra que Dios ha realizado” (3,11).

La tarea del ser humano, de todos modos, se despliega dentro de los parámetros de la creación: sus ciclos, sus ritmos, su tiempo. El sabio recupera ese dato fundamental con una fórmula que aparece a lo largo de toda su obra: “bajo el sol” (*tájat hashémesh*) / “bajo los cielos” (*tájat hashamayim*)<sup>5</sup>; esta fórmula le sirve al sabio para mantener sus reflexiones y exhortaciones dentro de ese marco de búsqueda: “Yo, Qohélet, fui rey de Israel en Jerusalén. Me dedique a investigar y explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo los cielos. ¡Qué ardua es la tarea que Dios impuso al ser humano para que en ella se ocupe!” (1,12).

El sabio no pretende algo que pudiera ir más allá de este marco de búsqueda; todas sus observaciones y conclusiones se ciñen a la vida presente, sin más: “Me puse a considerar todas las obras de mis manos y toda la fatiga con que me fatigué al realizarlas, y vi que todo es vanidad y atrapar vientos y que no se saca ningún provecho bajo el sol” (2,11).

---

17-23; Th. KRÜGER, “Wahrnehmungen und Deutungen der Zeit im Buch Kohelet”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 28 (2013) 21-45; B. PINÇON, “Quoi de nouveau sous le soleil? L'épreuve du temps chez le sage Qohélet », *Biblische Notizen* 165 (2015) 43-53; ID., “Temps et Contretemps dans le livre de Qohélet”, *Estudios Bíblicos* 75 (2017) 171-184; M. BUNDVAD, *Time in the Book of Ecclesiastes*, Oxford University Press, Oxford / New York 2015.

---

<sup>5</sup> Cf. D. Michel, „'Unter der Sonne': Zur Immanenz bei Kohelet“, en A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 136), Leuven University / Peeters, Leuven 1998, 93-111; J. G. Janzen, “Qohelet on Life Under the Sun”, *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 465-483; R.A. Fuhr, “Living 'Under the Sun': The Question of Theological Context and Perspective in the Book of Qohelet”, en *An Analysis*, 65-74.

De algo más allá de la vida presente, que se despliega “bajo el sol”, el sabio solamente dice que nadie sabe, que no hay modo de que alguien le haga saber al hombre lo que viene después: “Y vi que no hay cosa mejor que el ser humano se regocije en medio de sus obras, ya que esa es su parte; porque, ¿quién le hará ver lo que sucederá después de él?” (3,22); “Porque, ¿quién sabe qué es lo mejor para el hombre en los contados días de su vano existir, que pasan para él como una sombra? Más aún, ¿quién le mostrará al ser humano lo que sucederá bajo el sol después de él? (6,12). Lo que es ser humano puede indagar, lo que puede experimentar, todo está enmarcado por la fórmula “bajo el sol”. Después no hay más que la muerte, con la cual acaba todo.

“Mientras uno permanece entre los vivos hay algo seguro, porque ‘vale más perro vivo que león muerto’. Los vivos saben que morirán, pero los muertos no saben nada; para ellos ya no hay recompensa, porque su recuerdo cayó en el olvido. Su amor, su odio, sus celos, han perecido, y ya no participan más en lo que sucede bajo el sol” (9,4-6).

Podríamos preguntarle al sabio si tiene en consideración algo más allá de la vida presente, que se vive bajo el sol, porque hay momentos en que parecería algo así, como cuando habla del *rúaj* del ser humano, que vuelve a Dios: “(Disfruta) ... antes de que el polvo vuelva a la tierra, que eso era, y el espíritu vuelva a Dios, quien lo dio” (12,7). Pero en ese caso, sencillamente está recuperando un dato

de fe israelita, en el marco de la creación: el ser humano ha venido a la existencia a partir del polvo de la tierra y del aliento divino: “Entonces el Señor Dios formó al hombre con el polvo de la tierra y sopló en sus narices el aliento de vida, de modo que el hombre se convirtió en un ser viviente” (Gn 2,7). O cuando hace referencia a un emplazamiento a juicio por la conducta humana:

“Disfruta, joven, en tu adolescencia, complace a tu corazón en tus días de juventud, sigue el impulso de tu corazón y el gusto de tus ojos; pero debes saber que por todo esto Dios te someterá a juicio” (11,9).

“Fin de las palabras. Se ha escuchado de todo. Tú honra a Dios y cumple sus mandamientos, que esto es lo importante para el ser humano. Porque Dios someterá a juicio toda acción, aun oculta, sea buena, sea mala” (12,13-14).

Pero esa referencia a un juicio al que someterá Dios toda acción humana no tiene ninguna otra mención, que nos pudiera hacer pensar en algo posterior a la vida presente. Viene mencionado, sin más implicaciones.

### ***La muerte***

En realidad, el marco de búsqueda del sabio queda reforzado por el dato de la muerte<sup>6</sup>; ella establece el punto final

---

<sup>6</sup> Este es otro elemento importante en la reflexión de Qohélet, que condiciona el resto de sus consideraciones y sus exhortaciones. Cf. J-J. Lavoie, “Vie, mort et

de todo y el elemento igualador para todos los seres vivos: sabios y necios:

“Vi que la sabiduría aventaja a la necedad como la luz aventaja a la oscuridad: el sabio mantiene sus ojos abiertos mientras que el necio camina en tinieblas. Pero también logré entender que la misma suerte alcanza a ambos, y así me dije: ‘Mi suerte será como la suerte del necio; entonces, ¿para qué me hice tan sabio?’. Y concluí que también eso es vanidad” (2,13-

---

finitude humaine en Qo 9,1-6 », *Sciences ecclésiastiques* 47 (1994) 69-80; F. Kutschera, „Kohélet: Leben im Angesicht des Todes“, en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254), De Gruyter, Berlin / New York 1997, 363-376; M.K. George, “Death as the Beginning of Life in the Book of Ecclesiastes”, en T. Linafelt (ed.), *Strange Fire: Reading the Bible after the Holocaust* (The Biblical Seminar 72), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 280-293; L. Schwienhorst-Schönberger, „Buch der Natur. Koh 12,5 und die Rückkehr des Lebens“, en F.-L. Hossfeld – L. Schwienhorst-Schönberger (eds.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (Herder Biblische Studien 44), Herder, Freiburg / Basel / Vienna 2004, 532-547; ID., „Vertritt Kohélet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1-6“, en I. Fischer – J. Schiller, (eds.), *Auf die Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 331), De Gruyter, Berlin / New York 2003, 209-219; A. LO, “Death in Qohelet”, *Journal for Ancient Near Eastern Society* 31 (2008) 85-98; R. LUX, “Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohélet”, en A. Berlejung – B. Janowski (eds.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 43-65; R.A. FUHR, “The Inescapable Destiny of All Men: The Inevitability of Death Motif in the Book of Qohelet”, en *An Analysis*, 117-136; L. Perdue, “The Book of Qohelet ‘Has the Smell of the Tomb About It’: Mortality in Qohelet and Hellenistic Scepticism”, en M.J. Boda – T. Longman III – CH.G. RATA (eds.), *The Words*, 103-116; H. Debel, “Once More, with Feeling : Qoh 11:7-12:7 as the Ultimate Expression of Qohelet’s Alternative of Life-Beyond-Death”, en G. Van Oyen – Th. Shepherd (eds.), *Resurrection of the Dead: Biblical Tradition in Dialogue* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 249), Peeters, Leuven / Paris / Walpole, MA 2012, 73-84.

15).

Pero no solo funciona así para los seres humanos: la muerte también iguala hombres y animales:

“Y dije para mis adentros, acerca de la conducta de los seres humanos: ‘Dios los pone a prueba y les hace ver que ellos son como las bestias, porque corren la misma suerte los humanos y las bestias: ya que muere el uno como la otra, y los dos tienen un mismo aliento de vida; en nada aventaja el ser humano a la bestia, porque todo es vanidad. Todos van al mismo lugar; todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los seres humanos va hacia arriba y si el aliento de vida de las bestias va hacia abajo, al fondo de la tierra?’” (3,18-21).

Así que cualquier esfuerzo tiene que desplegarse en la vida presente, cualquier empeño tiene la vida bajo el sol como marco fundamental; todo juicio de valor supone el tiempo presente, exclusivamente.

“Anda, come tu pan con alegría y bebe tu vino con buen ánimo, porque Dios ya está contento con tus obras. En todo tiempo sean tus vestidos blancos, y no falte perfume sobre tu cabeza. Disfruta la vida con la mujer que amas, todos los días de tu vano existir, que Dios te dio bajo el sol; todos los días de tu vano existir; porque esa es tu parte en la vida y en las fatigas con las que te fatigas bajo el sol. Tienes que hacer con empeño todo lo que puedas hacer, porque no

hay obra, ni resultado, ni conocimiento ni ciencia en el abismo hacia donde te diriges” (9,7-10).

Por eso la insistencia del sabio en su exhortación a todo viviente: “Si alguno vive muchos años, que se alegre en todos ellos, que considere que los días de oscuridad serán muchos, que todo lo que viene es vanidad” (11,8). Pero especialmente al joven, para que se alegre mientras tiene oportunidad, mientras no llegue el tiempo en que ya no encuentre gozo en nada, mientras esté con vida y pueda alegrarse y disfrutar:

“Acuérdate de tu creador en los días de tu juventud, antes de que lleguen los días penosos y se acerquen los años en que digas: ‘no encuentro placer en ellos’; antes de que se oscurezcan el sol y la luz, la luna y las estrellas, regresen las nubes tras la lluvia; cuando tiemblen los que custodian la casa y se encorven los guerreros; cuando queden inactivas las que muelen por ser ya pocas, se oscurezcan las que miran por las ventanas, se cierran las puertas que dan a la calle y enmudezca el ruido del molino; cuando uno se levante al canto de los pájaros y enmudezcan todas las canciones; cuando den miedo las alturas y los terrores acechen en el camino; cuando florezca el almendro, camine pesadamente la langosta y pierda su efecto la alcaparra; porque el ser humano se dirige a su morada eterna y ya rondan por la calle los que hacen duelo; antes de que se rompa el hilo de plata, y el frasco de oro se haga pedazos; antes de que se quiebre el

cántaro en la fuente y se rompa la polea en el pozo; antes de que el polvo vuelva a la tierra, que eso era, y el espíritu vuelva a Dios, quien lo dio” (12,1-7).

### ***Las fatigas, la ganancia, la felicidad***

La vida bajo el sol, encuadrada por el nacimiento y la muerte, es vida marcada por el esfuerzo<sup>7</sup>; Dios ha dado tarea al ser humano para que en ella se ocupe; esa tarea está calificada como “ardua”: “Me dediqué a investigar y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo los cielos. ¡Qué ardua es la tarea que Dios impuso al ser humano para que en ella se ocupe!” (1,13).

¿Se trata de un trabajo superior a las fuerzas del ser humano para que sea calificado como “arduo”, “pesado”? O ¿en qué consiste la dificultad? La respuesta viene pronto: en que el trabajo viene calificado como vano, sin fruto duradero: “Observé todas las obras que se realizan bajo el sol y descubrí que todo es vanidad y atrapar vientos” (1,14). ¿Por qué esta valoración de la tarea que Dios ha dado a los humanos? En principio, porque el ser humano no al-

---

<sup>7</sup> W.H.U. Anderson, “The Curse of Work in Qoheleth: An Exposé of Genesis 3,17-19 in Ecclesiastes”, *Evangelical Quarterly* 70 (1998) 99-113; W.P. Brown, “Whatever Your Hand Finds to Do’: Qoheleth’s Work Ethic”, *Interpretation* 55 (2001) 271-284; A. Schellenberg, “Qohelet’s Use of the Word ‘inyán. Some observations on Qoh 1,13; 2,23.26; 3,10 and 8,16””, en A. Berlejung - P. Van Hecke (eds.), *The Language of Qohelet in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 164), Peeters, Leuven / Paris / Dudley, MA 2007, 143-155; F. Piotti, “Lavoro e pigrizia in Qo 4,4-6 alla luce del libro dei Proverbi”, *Bibbia e Oriente* 55 (2013) 185-216.

canza a darle el lugar apropiado a sus tareas, de modo que sirvan, pero no invadan otros empeños, o que no sean tan escasas que no consigan nada. Puede suceder que alguien rebasa la medida de su tarea, y lo único que logra es dolor y penar, como el propio sabio que, presentándose como el rey Salomón, hace un balance de sus esfuerzos por adquirir sabiduría y ciencia más que cualquiera:

“Me dije para mis adentros: ‘Mira que he logrado y acumulado sabiduría más que todos mis predecesores en Jerusalén; he adquirido gran sabiduría y ciencia’. Me dediqué completamente a conocer la sabiduría y la ciencia, la locura y la necedad; y comprendí que también eso es atrapar vientos, porque donde abunda la sabiduría abundan las penas y quien acumula ciencia, acumula dolor” (1,16-18).

Puede ser que alguien supere a todos en obras, en riquezas, en poder, a partir de una carga de fatiga considerable; pero al final se tendrá que dar cuenta de que no queda nada duradero de todo ese enorme esfuerzo, y tendrá que reconocer que todo es vano, y que no hay logros duraderos: “Me puse a considerar todas las obras de mis manos y toda la fatiga con que me fatigué al realizarlas, y vi que todo es vanidad y atrapar vientos, y que no se saca ningún provecho bajo el sol” (2,11).

Puede ser que alguien piense que aunque él no disfrute nada de su enorme esfuerzo, por lo menos su sucesor lo hará. Pero también entonces no puede estar seguro de

que eso sucederá, y ese pensamiento convertirá en absurdo todo su enorme esfuerzo, y en detestable el fruto de sus fatigas:

“He detestado la vida porque me parecían malas las obras que se hacen bajo el sol, ya que todo es vanidad y atrapar vientos. Detesté el fruto de todas las fatigas con que me fatigué bajo el sol, porque tengo que dejárselo a mi sucesor, ¿y quién sabe si será sabio o necio? Él se adueñará de fruto de todas mis fatigas por el que me fatigué y me hice sabio bajo el sol. También esto es vanidad” (2,17-19).

Por eso viene el desánimo ante tanta fatiga sin sentido, ante tanta pena y aflicción que supone la tarea que Dios ha encomendado al ser humano, sin aparente beneficio para quien se fatiga:

“Y dejé que el desánimo envolviera mi corazón por todas las fatigas con las que me he fatigado bajo el sol. Porque si hay alguien que se fatiga con sabiduría, ciencia y destreza, pero tiene que dejar su parte a uno que no se fatigó para tenerla, eso también es vanidad y un grave mal. Entonces, ¿qué le queda al ser humano de todas sus fatigas y del esfuerzo con que se fatiga bajo el sol? Porque todos sus días son dolorosos y su tarea está llena de aflicción; ni de noche descansa su corazón. También esto es vanidad.” (2,20-23).

Peor todavía cuando la vida queda marcada por el esfuerzo sin fin, sin siquiera alguien a la vista, que lo vaya a dis-

frutar; eso resulta tarea absurda:

“Me puse a observar y vi otro absurdo bajo el sol: un hombre solo, sin sucesor, sin hijos ni hermanos, pero con una avidez que no tiene límite y unos ojos que no se sacian de riqueza. Entonces yo, ¿para quién me fatigo y me privo de satisfacciones? También eso es vanidad y una tarea absurda” (4,7-8).

El otro extremo está en no fatigarse en absoluto; pero tampoco eso tiene sentido porque es absoluta necesidad: “El necio se cruza de brazos y se devora a sí mismo” (4,5); “Por los brazos cruzados se desploman las vigas del techo, y por las manos caídas la casa tiene goteras” (10,18).

Así que habrá que buscar el punto medio, para cumplir la tarea que Dios ha impuesto al ser humano, pero experimentándola como algo que vale la pena: “Más vale llenar un puñado con tranquilidad que dos puñados llenos de fatiga y atrapando vientos” (4,6).

En todo caso, los extremos conducen a la autodestrucción: “No seas demasiado justo ni te tengas por muy sabio; ¿para qué arruinar tu vida? No seas demasiado malo, no te conviertas en necio; ¿para qué morir antes de tiempo? Es mejor mantener una cosa, pero sin soltar la otra de la mano. Al que honra al Señor todo le sale bien” (7,16-18).

Desde el principio quedó planteada la pregunta por la ganancia de todas las fatigas: “¿Qué provecho saca el ser

humano de todas las fatigas con las que se fatiga bajo el sol?” (1,3; cf. 3,9; 6,11). Pero muy pronto vino la respuesta a partir de la experiencia: no hay ganancia, porque todo es vanidad y atrapar vientos; nada permanece, todo es pasajero. Por lo cual brota otra pregunta, de modo espontáneo: Entonces, ¿qué sentido tiene la tarea que Dios ha impuesto a los seres humanos, si no pueden obtener ganancia permanente de ella? ¿Qué le queda al hombre de todos sus afanes? De hecho, el texto de Qohélet atestigua otra pregunta que también se hace el sabio, formulada a modo de tarea que emprende:

“Me puse a prueba permitiendo a mi cuerpo dejarse llevar por el vino -mientras mi mente era guiada por la sabiduría- y entregándome a la necesidad, hasta saber en qué consistía la felicidad de los humanos, la que se podían procurar bajos los cielos durante sus contados días” (2,3).

¿Qué le queda, entonces, al ser humano de todos sus esfuerzos? ¿Qué puede esperar de ellos, además de la fatiga, del cansancio, de los desvelos y el penar que lo acompañan? La respuesta viene aparejada con la conciencia de que se trata de la tarea que Dios le ha encomendado, y explicita otro elemento que hay que tomar en consideración: es posible disfrutar, en medio de las fatigas: “No hay nada mejor para el ser humano que comer,

beber y disfrutar en medio de sus fatigas” (2,24a)<sup>8</sup>.

Pero aparece aquí un dato nuevo: disfrutar no es fruto que el ser humano pueda producir, no es ganancia que él mismo llega a conseguir; es, en cambio, algo que viene de Dios, como regalo: “También he visto que eso viene de la mano de Dios” (2,24b). Por eso el sabio repetirá su ha-

---

<sup>8</sup> N. Lohfink, “Qohelet 5,17-19 – Revelation by Joy”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 625-635; ID., „Von Windhauch, Gottesfurcht und Gottes Antwort in der Freude”, *Bibel und Kirche* 45 (1990) 26-32; ID., „Freu dich, junger Mann...: Das Schlussgedicht des Qoheletbuches (Koh 11,9-12,8)”, *Bibel und Kirche* 45 (1990) 12-19; E. Scheffler, “Qohelet’s Positive Advice”, *Old Testament Essays* 6 (1993) 248-271; TH. Krüger, “Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem ‚Guten‘ im Qohelet-Buch”, *Biblische Notizen* 72 (1993) 70-84; M.J.H. Van Niekerk, “Qohelet’s Advice to the Young of His Time – And to Ours Today? Chapters 11,7-12,8 as a Text of the Pre-Christian Era”, *Old Testament Essays* 7 (1994) 370-380; A. De Pury, « Qohélet, Noe et le Bonheur », *Lumière et Vie* 41 (1995) 33-40; L. Schwienhorst-Schönberger, “Gottes Antwort in der Freude. Zur Theologie göttlicher Gegenwart im Buch Qohelet”, *Bibel und Kirche* 54 (1999) 156-163; W.H.U. Anderson, “Ironic Correlations and Scepticism in the Joy Statements of Qoheleth”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000) 67-100; A. Schoors, “L’ambiguità della gioia in Qohelet”, en G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet*, 276-292; H.-J. FRIES, “Freue dich, doch bedenke...” – letzte Worte eines Weisen. Überlegungen zu Koh 11,9-12,7”, en M. Häußl – D. Volgger (eds.), *Vom Ausdruck zum Inhalt, vom Inhalt zum Ausdruck. Beiträge zur Exegese und Wirkungsgeschichte alttestamentlicher Texte. Festschrift der Schülerinnen und Schüler für Theodor Seidl zum 60. Geburtstag (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 75)*, Eos, St. Ottilien 2005, 101-120; M.S. Rindge, «Morality and Enjoyment: The Interplay of Death and Possessions in Qoheleth», *Catholic Biblical Quarterly* 73 (2011) 265-280; A. Pinker, “An Interpretation of Qohelet 5:17-19 Based on Intertextuality Considerations”, *Bibbia e Oriente* 53 (2011) 65-86; R.A. Fuhr, “What Will the Wise Man Do? The Enjoyment of Life. Conclusions in the Book of Qohelet”, en *An Analysis*, 137-159; T.A. Perry, *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path of Joyous Living*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; M.J. Suriano, “Kingship and Carpe Diem, between Gilgamesh and Qoheleth”, *Vetus Testamentus* 67 (2017) 285-306; J.-J. Lavoie, “L’expérimentation de la jouissance: Étude de Qohélet 2,1-3”, *Laval Théologique et Philosophique* 72 (2016) 145-172; P. Browning Helsel, “Shared Pleasure to Soothe the Broken Spirit: Collective Trauma and Qoheleth”, en E. Boase – CH. G. FRechette (eds.), *Bible through the Lens of Trauma (Semeia Studies 86)*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2016, 85-103.

llazgo cada vez que encuentra ocasión: “Comprendo que para él no hay mayor felicidad que alegrarse y disfrutar en su vida; y también que es don de Dios que todo ser humano coma, beba y disfrute de la vida en medio de sus fatigas” (3,12-13). Y lo propondrá como lo ideal, lo mejor en la vida: “He comprobado esto: lo bueno y agradable es comer, beber y disfrutar en medio de las fatigas con que uno se fatiga bajo el sol los contados días que Dios le ha dado, porque esa es su recompensa” (5,17). En realidad, no hay nada mejor que eso para el ser humano bajo el sol: “Pero yo alabo la alegría, porque no hay nada mejor para el ser humano bajo el sol que comer, beber y alegrarse, porque esto le acompaña en sus fatigas durante los días de la vida que Dios le concede bajo el sol” (8,15).

Por eso, al convertir sus reflexiones en exhortaciones, el sabio no dudará en insistir a sus discípulos en la urgencia de aprender a vivir disfrutando y trabajando:

“Anda, come tu pan con alegría y bebe tu vino con buen ánimo, porque Dios ya está contento con tus obras. En todo tiempo sean tus vestidos blancos, y no falte perfume sobre tu cabeza. Disfruta la vida con la mujer que amas, todos los días de tu vano existir, que Dios te dio bajo el sol; todos los días de tu vano existir; porque esa es tu parte en la vida y en las fatigas con las que te fatigas bajo el sol. Tienes que hacer con empeño todo lo que puedas hacer, porque no hay obra, ni resultado, ni conocimiento ni ciencia en el abismo hacia donde te diriges” (9,7-10).

Por eso insistirá en que hay que trabajar sin tregua, pero

disfrutando sin dudar de lo que se realiza: “Si alguno vive muchos años, que se alegre en todos ellos, que considere que los días de oscuridad serán muchos, que todo lo que viene es vanidad” (11,8).

Entonces, ¿disfrutar depende de Dios? ¿Acaso no podemos disfrutar como fruto de nuestro esfuerzo? Tenemos al alcance una herramienta que sí es fruto del esfuerzo y que puede ser el medio para disfrutar, sin depender de que Dios quiera dar esa capacidad: esa herramienta es el dinero. ¿Por qué no probar con él?

## ***El dinero***

Hay quien puede pensar que hay algo que el ser humano se puede agenciar, sin tener que esperar que Dios se lo dé; me refiero al dinero. Pues también eso lo ha puesto Qohélet a la prueba<sup>9</sup>, y también el dinero queda sometido al veredicto que reza “todo es vanidad”. ¿Es que no lo podemos conseguir a base de fatigas? Claro que sí, pero eso no es suficiente: si el dinero no produce felicidad, es vano todo esfuerzo por obtenerlo. Y volvemos al mismo proceso reflexivo: Puede ser que alguien logre tener mucho dinero, pero antes de disfrutarlo lo pierde en un mal negocio, y resulta que lo único que experimentó fue el fastidio, la enfermedad y el enojo que supuso adquirirlo, pero sin la felicidad que suponía experimentar al tenerlo.

“Hay un grave mal que he visto bajo el sol: riqueza guardada para desgracia de su dueño; pierde esa riqueza en un mal negocio y no le queda nada para el hijo que engendró. Como salió del vientre de su madre, desnudo volverá, como ha venido; y, cuando se vaya, no podrá llevarse nada del trabajo de sus manos. También esto es un grave mal: que así como ha venido, así se irá. Entonces, ¿qué provecho saca aquel que se fatiga por el viento? Para colmo, todos sus días come a oscuras, colmado de fastidio, enfermedad y enojo” (5,12-16).

O puede ser que alguien tenga el dinero que quiere -no lo ha perdido-, pero no recibe la capacitación, de parte de Dios, para disfrutarlo. También en ese caso, tener dinero no basta, hay que recibir de Dios el permiso para disfrutarlo:

“Hay un mal que he visto bajo el sol y que pesa mucho sobre el ser humano: una persona a quien Dios le dio riqueza, bienestar y abundancia; y de todo lo que desea nada le falta en la vida; pero Dios no le permite disfrutar de todo eso, porque viene un extraño y lo aprovecha. Eso es vanidad y un grave mal” (6,1-2).

Por eso, riquezas solas no bastan para dar sentido al ser humano; hace falta que Dios posibilite disfrutarlas:

“Además, a todo ser humano al que le ha dado riquezas y posesiones, Dios le permite disfrutar de ellas,

---

<sup>9</sup> Cf. J. Vilchez Líndez, *Eclesiastés o Qohélet*, 281-296.

recibir su recompensa y alegrarse en medio de sus fatigas, ¡eso es don de Dios!” (5,18).

Es que la felicidad es el criterio último para dar sentido a la vida que se vive bajo el sol:

“Aunque engendre cien hijos y sean muchos sus años, y por muchos que sean sus años, si no disfruta de sus bienes y ni siquiera encuentra sepultura, yo digo que es mejor un aborto, que llega en un soplo y se marcha a oscuras, y la oscuridad encubre su nombre; y, aunque no ha visto el sol ni lo conoció, descansa mejor que aquel. Y si alguien viviera dos veces mil años, pero no pudiera experimentar la felicidad, ¿acaso no van al mismo sitio todos?” (6,3-6).

La vida bajo el sol, entonces, se define por un criterio diferente del de la ganancia: su sentido encuentra mejor perfil cuando considera la posibilidad de experimentar felicidad, en primera persona. Es cierto que hay situaciones que no tienen mucha lógica y que pueden ser calificadas como incomprensibles y hasta absurdas:

En la vida social resulta absurdo ver que hay cosas que funcionan al revés, como el hecho de que “en el lugar del juicio se asienta la maldad, y en el lugar de la injusticia la iniquidad” (3,16); resulta absurdo ver el orden social puesto de cabeza, como cuando “la necedad es colocada en puestos elevados, mientras que los ricos ocupan lugares humildes” (10,6), como cuando uno llega a ver “esclavos

a caballo y jefes que marchan a pie, como los esclavos” (10,7). Pero nadie ha dicho que nuestro mundo es perfecto.

No tiene mucho sentido, como cuando nos damos cuenta de que hay cosas que podrían haber sido mejores, si hiciéramos caso a los sabios, pero tenemos que reconocer que, “es mejor sabiduría que fuerza, pero la sabiduría del pobre se desprecia y nadie pone atención a sus palabras” (9,16).

No tiene sentido ver que hay quien obra el mal, pero no llega para él el castigo por sus faltas, porque el mal realizado y no castigado hace que los que ven eso se llenen de ganas de hacer el mal: “También esto resulta un absurdo, igual que cuando la sentencia contra el crimen no se ejecuta enseguida; por lo cual el corazón de los seres humanos se llena de ganas de hacer el mal” (8,10b-11).

Resulta incomprensible incluso el modo de hacer las cosas de Dios mismo, cuando el mal realizado y no castigado nos hace reconocer que Dios no se rige por los criterios que nosotros suponemos que deben regirlo:

“Es absurdo que el pecador cometa el mal cien veces y, sin embargo, siga viviendo. Porque yo tenía entendido que les iba bien a los que honran el Señor, ya que lo respetan; pero que al malvado no le iba bien ni podía alargar sus días como una sombra, porque no honra a Dios. Un absurdo más sucede bajo la tierra:

hay justos a los que les toca la suerte de los malvados y malvados a los que les toca la recompensa de los justos. Y digo que también esto es absurdo” (8,12-14).

Y entonces tenemos que suponer que nuestros conceptos de Dios son reducidos e insuficientes; que pensar que Dios hace trabajar a los malvados para bendecir a los justos es pretensión inútil, porque no podemos controlar sus acciones: “Suponer que Dios le da sabiduría, ciencia y alegría al ser humano que le agrada, y que al malvado le da la fatiga de juntar y acumular para luego dárselo al que le agrada a Dios, eso es vanidad y atrapar vientos” (2,26).

La vida supone, pues, una serie de situaciones que no tienen mucha lógica y que podemos calificar como incomprendibles y hasta absurdas; sin embargo, eso no elimina el sentido de vivir; al contrario, la ruta está bien trazada: cumplir la tarea que Dios nos ha marcado, sin pretender ganancias que no nos corresponden, recibiendo en ellas, en cambio, la posibilidad de ser felices, como regalo que él concede.

No nos toca a nosotros indicarle a Dios lo que quisiéramos que él hiciera. A fin de cuentas, nosotros vivimos dentro de las coordenadas espacio-temporales, nuestra vida es la de aquel que vive “bajo el sol”, mientras que Dios está en el cielo: “Dios está en el cielo, pero tú en la tierra” (5,1).

Lo mejor que podemos hacer es aprender a honrarlo<sup>10</sup>, cumpliendo la tarea que nos ha encomendado y recibiendo la dosis de felicidad que él mismo nos concede en el desempeño de esa tarea encomendada. Lo demás es vanidad.

**Recapitulando**, podemos recuperar algunos rasgos del concepto de ser humano que encontramos en la enseñanza del Qohélet.

El ser humano es, en primer lugar, parte de la creación. En cuanto creatura, está sometido a los movimientos y tiempos de la creación entera.

Pero es creatura con libertad, para tomar las decisiones que considere pertinentes; libre para elegir una vida marcada por la sabiduría o por la necedad, y al mismo tiempo consciente de que en su decisión quedan trazadas las consecuencias que tendrá que asumir.

---

<sup>10</sup> Cf. J. Vilchez Líndez, “Excursus sobre Dios y el temor de Dios en Qohélet”, en *Eclesiastés o Qohélet*, 444-448; N. Lohfink, „Jeder Weisheitslehre Quintessenz. Zu Koh 12,13“, en I. Fischer – J. Schiller (eds.), *Auf die Spuren*, 195-205; F. Piotti, “Percezione del ‘disordine’ e ‘timore di Dio’ in Qohelet (I): Distorzione (‘awot) e abominio (to‘ebáh) nei testi normativi, profetici e sapienziali”, *Bibbia e Oriente* 51 (2009) 3-32; ID., “Percezione del ‘disordine’ e ‘timore di Dio’ in Qohelet (II): Aspetti della distorsione (‘awot) in Qohelet”, *Bibbia e Oriente* 51 (2009) 101-131; R.A. Fuhr, “What Will the Wise Man Do? The Fear of God. Conclusions in the Book of Qohelet”, en *An Analysis*, 161-180; S. WEEKS, “Fear God and Keep His Commandments’: Could Qohelet Have Said This?”, en K. Dell – W. Kynes (eds.), *Reading Ecclesiastes Intertextually (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 587)*, T&T Clark, London / New York 2014, 101-118; T. Longman III, „The ‚Fear of God’ in the Book of Ecclesiastes”, *Bulletin for Biblical Research* 25 (2015) 13-21; M. SAUER, « Ahnung, Erkenntnis und Furcht Gottes : Qohelet 3,10-15 im Kontext alttestamentlicher Anthropologien », *Theologische Zeitschrift* 73 (2017) 141-155.

En cuanto creatura, el ser humano tiene tarea dada por Dios; y el desempeño apropiado o inapropiado, sabio o necio, de esa tarea encomendada tendrá consecuencias.

Para Qohélet, el ser humano es un ser en proceso: tiene capacidad de conocer y busca siempre conocer más, pero nunca lo logra completamente: hay cosas que no sabe, por más que busca lograrlo y que nadie le hará saber. Puede buscar, aprender, ganar, pero todo eso lo experimenta como insuficiente, dejándole la sensación de hastío y vacío. Puede disfrutar, pero no por capacidad propia, sino como regalo; tiene que reconocerse como un ser necesitado de otros, y de Dios.

En realidad, el concepto de ser humano de Qohélet está en sintonía con los relatos de la creación, que leemos en el libro del Génesis: tomado del polvo de la tierra, pero con el aliento divino que lo hace ser viviente; capaz de grandes obras, pero al mismo tiempo necesitado, de los demás, en el despliegue de su vida, de la mujer amada, en la experiencia de felicidad; de Dios, en todo momento. Por cierto, frente a él no puede argumentar, porque Dios está en el cielo y el hombre está en la tierra.

El ser humano es un buscador incansable aunque siempre insatisfecho: no alcanza a saberlo todo, no logra entender completamente; es un buscador de plenitud, pero permanentemente incompleto: si Dios no lo capacita, no puede tener recursos, o no puede disfrutarlos. Ha sido creado sencillo, pero él se complica con muchos razonamientos.

A final de cuentas, podemos decir, junto con el sabio Qohélet: “se sabe qué es el hombre” (6,10).

## CAPÍTULO TERCERO

«Y ahora yo traigo las primicias»

*Dt 26, 5-II texto de memoria que actualiza el pasado y abre a horizontes de esperanza para el futuro*

Tais Gea Guinovart<sup>1</sup>

### **Abstract**

En las últimas décadas se han hecho varios exitosos esfuerzos por realizar un acercamiento a los textos bíblicos desde las ciencias sociales. Este artículo busca aplicar la categoría de memoria colectiva estudiada sobre todo por la sociología a un texto bíblico: Dt 26, 5-11. El artículo presenta, en primer lugar, unas premisas para la comprensión del texto bíblico. Después define lo que en esta investigación se considera como memoria colectiva. Más adelante presenta la temporalidad de la memoria para demostrar cómo la memoria actualiza el pasado al presente para abrir horizontes de futuro y que esto se realiza de manera significativa en el tiempo mítico o ritual. Además, hace una comparación entre memoria e historia, mostrando cinco diferencias esenciales. Por último, el artículo reflexiona sobre la relación entre memoria y tradición oral / escrita. Todo el contenido teórico busca ser aplicado al Dt en general y a

Dt 26, 5-11 en particular. De esta manera se convierte en un ejemplo para poder aplicar esta categoría a cualquier otro texto del AT o del NT. Al final de la investigación se concluye que Dt 26, 5-11 puede ser considerado un texto de memoria y que esta perspectiva abre horizontes para comprenderlo mejor.

### **1. Introducción**

Los estudios sobre la memoria se han acrecentado en la actualidad. Varias disciplinas abordan este tema: la neurología, la psicología, la psicología social, la sociología y la historia. Los estudios bíblicos no son la excepción. El acercamiento a los textos bíblicos desde las ciencias sociales ha ofrecido enriquecedoras conclusiones y los ha abierto a horizontes nuevos de interpretación y estudio.

Este artículo se sirve de los estudios sobre la memoria, especialmente desde la sociología, para comprender mejor un texto bíblico. Se eligió Dt 26, 5-11, texto caracterizado por el recuento de hechos histórico-salvíficos, ya que puede ser leído desde la perspectiva de memoria y esta enriquecer su interpretación.

---

<sup>1</sup> Licenciatura de Teología bíblica de la Universidad Pontificia de México, actualmente doctoranda; admirada exponente de temas bíblicos y teológicos en la república; actualmente dirige el apostolado Bet Tefilá, casa de oración, el cual busca hacer presente el Reino de Dios a través de la oración, la Biblia y la iconografía.

Además, este ejercicio puede servir como ejemplo o modelo para interpretar otros textos. Al comprender la definición de memoria colectiva, al analizar la temporalidad de la memoria, al comparar la perspectiva de memoria con la de historia y al ver la relación con la tradición oral/escrita, el lector puede utilizar esta teoría para aplicarla a textos tanto del AT como del NT.

## **2. Premisas del texto Dt 26, 5-11**

«Y responderás y dirás delante del Señor tu Dios: “Mi padre era un arameo que vaga. Él bajó a Egipto y vivió como extranjero ahí con poca gente. Ahí se convirtió en una nación/pueblo grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos hicieron daño, nos afligieron e impusieron sobre nosotros duros trabajos. Pedimos auxilio al Señor Dios de nuestros padres y el Señor escuchó nuestra voz y vio nuestra aflicción, nuestro cansancio y opresión. Y nos sacó de Egipto con mano fuerte, brazo extendido, gran terror y con señales y prodigios. Y nos introdujo a este lugar y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra, la que tú me diste Señor (una tierra que mana leche y miel LXX)”. Los colocarás delante del Señor tu Dios y te inclinarás delante del Señor tu Dios. Y celebrarás debido a todo lo bueno que te da tu Dios (para ti LXX) para tu casa paterna, el levita y el extranjero que habita en medio de ti.» (Dt 26, 5-11).

El texto que se analizará en este artículo es Dt 26, 5-11, antes presentado. Este texto, siguiendo la estructura ba-

sada en el contenido, se encuentra en la tercera parte del libro del Dt llamado el segundo discurso de Moisés (Dt 4, 44 – 26, 19). Tanto Crüsemann como Otto consideran este texto como parte del código deuteronomico<sup>2</sup>. Esta ley deuteronomica contiene las prescripciones básicas que el pueblo de Israel debe obedecer para conservar y asegurar la libertad en la tierra de la promesa alcanzada a partir del éxodo desde Egipto. Además, estos versículos se encuentran en el contexto de la descripción de un acto ritual que Israel debe realizar en la tierra cuando comience a cultivarla: la ofrenda de las primicias (Cf. Ex 23, 19; 34, 26; Lev 23, 10; Nm 28, 26).

Una característica de este texto es que es considerado una anamnesis histórica según Granados<sup>3</sup> o una memoria histórica según Kramer. En concreto, Granados, cuestiona la postura de Von Rad quien consideraba este texto como un credo histórico. Para Von Rad estos versículos contienen una primitiva fórmula confesional premonárquica (de tipo histórico-salvífico); una de las más antiguas formulaciones de la fe histórica del pueblo de Israel. Soltero seguirá con este punto de vista de Von Rad considerando Dt 26, 5-11 como una profesión de fe que se refiere a las obras que el Señor ha realizado en la historia en favor de

---

<sup>2</sup> Esta afirmación requiere respaldo bibliográfico, citando las obras de los personajes mencionados, donde proponen que este texto sea leído como parte del código deuteronomico.

<sup>3</sup> Cf. C. Granados, *Deuteronomio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2017, 345.

su pueblo y, por consiguiente, a favor de la persona misma que presenta la ofrenda en este acto ritual.<sup>4</sup>

Carlos Granados considera que estos versículos no son un credo ya que no formulan sistemáticamente los eventos fundamentales de la historia. Indica que no están presentes todos los momentos esenciales como por ejemplo la alianza del Sinaí. Para él, en Dt 26, 1-11 más bien se recogen algunos de ellos, a modo de ejemplo, para ilustrar cómo se ha llegado hasta esta ofrenda que ahora se deposita.<sup>5</sup> Siguiendo esta opinión la estructura del texto (considerando desde el v.1) quedaría de la siguiente manera:

1-4	<b>Ofrenda de las primicias</b>
5a-10a	<b>Anamnesis histórica o credo histórico</b>
10b-11	<b>Conclusión</b>

Por último, este texto puede ser analizado en comparación con el esquema de los tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo. Normalmente en estos tratados se encuentra un prólogo histórico en el que se enlistan los beneficios recibidos por parte del soberano. Esto se ve reflejado en el texto de Dt 26, 1-11. La ley no se encuentra sola, sino que está acompañada de un listado de beneficios recibidos por parte del soberano, el Señor. De esta manera la ley, en el libro del Dt en general y en este texto

en particular, se funda en el relato de los beneficios (o historia predicada) y estas forman una unidad.

Por tanto, las leyes presentadas no son solamente prescripciones autoritativas. Es por eso que su fuerza es más bien persuasiva. Van acompañadas a menudo por reflexiones teológicas o exhortaciones y motivaciones. En este caso la ley de la ofrenda de las primicias va acompañada de los beneficios del Señor que dan sentido al don de la tierra.

### ***3. Definición de memoria colectiva***

Como se mencionó anteriormente, este texto será analizado desde la perspectiva de la memoria. Para ello se definiré lo que se comprende por memoria colectiva en este artículo. Se iniciará por la definición de memoria; y después, de memoria desde una perspectiva social (memoria colectiva).

La memoria, según el diccionario de Moliner es la capacidad, mayor o menor, para recordar. Recordar es retener las cosas en la mente o tener presente. La memoria, por tanto, visita el pasado y lo “trae al presente” a través del recuerdo.<sup>6</sup>

El concepto de memoria colectiva fue acuñado por el sociólogo francés Maurice Halbwachs al llevar a cabo un análisis

---

<sup>4</sup> Cf. O. Tapia - C. Soltero, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio (Biblioteca bíblica básica 4), Verbo Divino, Estella 2010.

<sup>5</sup> Cf. C. Granados, Deuteronomio, 345.

---

<sup>6</sup> Cf. M. Moliner, Diccionario de uso del español, Gredos, Madrid 2008.

de la dimensión social de la memoria. Para él: «se puede hablar de memoria colectiva al evocar un acontecimiento que ocupaba un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos considerado, que consideramos todavía hoy al recordarlo, desde el punto de vista de este grupo»<sup>7</sup>. Los dos elementos que resaltan de esta definición son: la vida de nuestro grupo y el punto de vista del grupo.

En cuanto a la vida de nuestro grupo, Halbwachs presenta una noción de memoria dentro de un marco social (la familia, la religión y la clase social). Para él, las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Los marcos sociales muestran las necesidades, valores, visión del mundo de un grupo (el punto de vista del grupo) y éstos dan sentido a las rememoraciones individuales.

Los estudios de Maurice Halbwachs impactaron en varias disciplinas a partir del siglo pasado hasta ahora. Elizabeth Jelin, socióloga e investigadora social argentina, retoma lo dicho por el sociólogo francés y realiza sus propios estudios sobre las memorias en un contexto sociopolítico. Sus aportaciones se encuentran, sobre todo, en el libro: *Trabajos de la memoria*.

Para Jelin: «Lo colectivo de las memorias es el entretendido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social y con alguna estructura dada por códigos

culturales compartidos.»<sup>8</sup>. Ella indica que hay un aspecto colectivo de las memorias y por lo tanto se encuentra un aspecto individual (cosa que negaba Halbwachs). Enfatiza el aspecto social de las memorias al presentarla en diálogo con otros. En lugar de hablar de marco social presenta las organizaciones sociales. Y en lugar del punto de vista del grupo habla de los códigos culturales compartidos.

En el campo de los estudios bíblicos, Esther Miquel, filósofa española, aplica sus conocimientos sobre ciencias sociales a los estudios del NT. Ella utiliza un vocabulario tomado más bien de la psicología social que de la sociología. En concreto sigue la TIS (Teoría de la Identidad Social de Tajfel). Para ella: «Una parte o dimensión de la memoria individual que surge y se mantiene por el intercambio comunicativo entre los miembros de un grupo de pertenencia. Cada grupo engendra su propia memoria colectiva, que, al ser compartida por todos sus miembros, contribuye a la creación de una identidad social también compartida.»<sup>9</sup>

Así como Jelin, Miquel afirma la existencia de la memoria individual y considera la memoria colectiva como una parte de la primera. En lugar de hablar de marco social utiliza la terminología de la TIS y menciona los miembros

---

<sup>7</sup> M. Halbwachs, *La memoria colectiva*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2010, 74.

---

<sup>8</sup> E. Jelin, *Los trabajos de la memoria (Memorias de la represión 1)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2002, 22.

<sup>9</sup> E. Miquel, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales (Qué se sabe de... 5)*, Verbo Divino, Estella 2011, 260.

del grupo. Por último, añade el elemento de la identidad social. Para ella la memoria colectiva lleva a la creación de una identidad social.

Ahora bien, antes de aplicar estos conocimientos de las ciencias sociales a la Biblia en general y al Dt en particular, es necesario mencionar el concepto de “olvido”. Como contraparte de la memoria se encuentra el olvido. Se recuerdan algunas cosas y se olvidan otras. El olvido, en este caso, no será considerado en el sentido de la incapacidad de recordar algo. Más bien, siguiendo a Zan, como una fuerza activa y positiva que silencia, la cual impide el persistente retorno del pasado y su dominio sobre el presente<sup>10</sup>.

Al considerar el olvido “voluntario” como una fuerza activa surge la pregunta sobre los motivos del olvido. Se ha reflexionado sobre varios posibles motivos: olvidar para no hacerse responsables del pasado, olvidar por el peso de la culpa del pasado u olvidar con una intención política, entre otros. Sin embargo, en este artículo se seguirá la idea de LaCapra quien considera que: «La narrativa no ayuda a cambiar el pasado a través de una dudosa reescritura de la historia, sino a elaborarlo de una manera que abra futuros posibles»<sup>11</sup>. Desde este punto de vista se olvida lo que no explica el presente y lo que no abre al futuro.

Esto fue lo que sucedió, según Félix García López, con el pueblo de Israel en la época del exilio. El pueblo de Israel recordó todo aquello que le hacía no perder su identidad y sobrevivir en el marco de la deportación a Babilonia.

«En el mundo antiguo, la deportación significaba el final de una identidad colectiva. Con la pérdida de la patria desaparecían los escenarios de recuerdo y existía el riesgo de que los deportados se disolvieran en un nuevo ambiente como ocurrió con tantas etnias. Excepcionalmente, los judíos escaparon a esta regla general, resistiéndose al olvido de su pasado y construyendo una nueva identidad. El ocaso de una etnia no suele ser un hecho de extinción física sino más bien de olvido colectivo. “Recordar es una condición sine qua non para la supervivencia” (Blenkinsopp, 1997). En el caso de los judíos, la memoria constituye un rasgo central y único de su identidad, un elemento clave de su religión y existencia.»<sup>12</sup>

Recogiendo lo dicho hasta ahora y aplicándolo al pueblo de Israel se puede concluir lo siguiente. La memoria individual de los miembros del pueblo de Israel encuentra en su familia/raza, su religión y, en algunas ocasiones de la historia de Israel, en su nación, un marco social que engendra una memoria colectiva. Esta memoria colectiva compartida va configurando la identidad de grupo del pueblo

---

<sup>10</sup> Cf. J. De Zan, «Memoria e Identidad», Tópicos 16 (2008) 41-67.

<sup>11</sup> D. LaCapra, *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires 2006, 167.

---

<sup>12</sup> F. García López, *La Torá: escritos sobre el Pentateuco*, (Asociación Bíblica Española. Tesis y monografías 58), Editorial Verbo Divino, Estella 2012, 245.

de Israel (Cf. Dt 6, 4-9). El pueblo de Israel conserva en su memoria colectiva lo que selecciona ensalzando, elaborando y silenciando distintos contenidos de acuerdo con la imagen que ellos, como grupo, se esfuerzan en darse a sí mismos y buscan encarnar en el presente y les abre a un horizonte de futuro.

El libro del Dt se considera como uno de los documentos bíblicos más importantes en lo referente a la identidad hebreo-judía. Para García López: «Los israelitas que vivan conforme a las enseñanzas de este libro nunca olvidarán de dónde vienen, quiénes son y quiénes serán».<sup>13</sup>

#### ***4. Temporalidad de la memoria***

Habiendo analizado el concepto de memoria colectiva ahora es necesario considerar la estrecha relación entre la memoria y la temporalidad. Antes de eso se debe tomar en cuenta tres maneras de concebir el tiempo: la perspectiva lineal, la perspectiva de anamnesis y la perspectiva mítica o ritual. La primera perspectiva es aquella que considera que el pasado, el presente y el futuro se ordenan de manera cronológica siguiendo un tiempo físico o astronómico. Ésta no será analizada. Se tomarán en cuenta las otras dos perspectivas.

##### ***4.1. Perspectiva de anamnesis***

En la perspectiva de anamnesis el presente contiene y construye la experiencia pasada y las expectativas futuras. En palabras de Jelin: «El pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras».<sup>14</sup> Este uso temporal se ve reflejado en el texto de Dt 26, 5-11 al analizar los cambios de tiempos verbales. Se inicia en el v.5a con un futuro o imperativo, se continúa en los vv.5b-9 con una acción en el pasado que se recuerda, después se conecta con un presente en el que se celebra en el v.10a, para volver a lanzar al futuro en los vv.10b-11.

#### ***Relación con el presente***

La perspectiva de anamnesis, por tanto, se sitúa en el presente, recuerda el pasado para actualizarlo y abre a horizontes de futuro. En cuanto al presente en el texto de Dt 26, 1-11 en dos ocasiones se hace referencia a esta temporalidad. La primera se encuentra en el v.3b «Hoy/ estos días ( בְּיָמֵינוּ ) declaro ante el Señor...» y el v. 10 que inicia con el adverbio temporal ahora ( עַתָּה ).

De esta manera se sitúa la narración en el presente, pero a la vez se hace un recuerdo del pasado en la anamnesis histórica. La mención del adverbio temporal “hoy” es un rasgo estilístico de Dt. El autor sagrado subraya con in-

---

<sup>13</sup> F. García López, La Torá, 246.

---

<sup>14</sup> E. Jelin, Los trabajos, 18.

sistencia la voluntad de una actualización tanto de la ley como de la historia. De esta manera se puede considerar que la ley es una decisión para el hoy y para asegurar el futuro. En palabras de Soltero, el hoy y aquí de los autores es, sí la situación que fue escogida por ellos como contexto inicial de los discursos y leyes dados por Moisés; pero es también aquella situación en que se reconocen y viven todos los que leen u oyen leer el libro.<sup>15</sup>

En el caso del texto Dt 26, 1-11 con el uso del adverbio temporal “hoy” se actualiza para el presente la entrada a la tierra ya que “hoy” es cuando puede declarar solemnemente que ha entrado en la tierra porque finalmente tiene en sus manos frutos; fecundidad que la tierra ha producido.<sup>16</sup>

### *Relación con el pasado*

Además de situarse en el presente, la memoria, evoca el pasado. Como diría Halbwachs la memoria colectiva es la memoria viviente de lo vivido. Es un pasado presente cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados<sup>17</sup>. Ahora bien, siguiendo a Jelin, la memoria colectiva puede quedarse pasiva en archivos o documentos. Solo cuando es activada o evocada por el sujeto

o el grupo, la memoria colectiva no queda muerta en el pasado, sino que da sentido al presente.<sup>18</sup>

Se puede uno preguntar: ¿Cuándo fue “activada” o “evocada” la memoria colectiva contenida en Dt? Los estudios de la formación del libro desde comienzos del s. XIX con Wette hasta nuestros días (con discusiones sobre el contenido y extensión del Dt primitivo), consideran que el libro de la ley hallado en el Templo en tiempos de Josías (Cf. 2Re 22,8) fue una redacción antigua del Dt llamado: Dt primitivo o Proto-Deuteronomio.

Desde los estudios sobre la memoria se puede pensar que más que encontrar un libro perdido se “hizo memoria” de un libro olvidado como diría Granados<sup>19</sup>. Este re-encuentro consiste en reconocer más profundamente las verdades que estaban en la memoria, pero que habían sido olvidadas.

Por último, la memoria recuerda el pasado actualizado en el presente para abrirse al futuro. Se puede decir que las experiencias que se recuerdan están moldeadas por el horizonte de las expectativas futuras. En palabras de Koselleck<sup>20</sup>, la expectativa es futuro hecho presente ya que apunta a lo que se descubrirá.

---

<sup>15</sup> Cf. O. Tapia - C. Soltero, Éxodo.

<sup>16</sup> Cf. C. Granados, Deuteronomio, 344.

<sup>17</sup> Cf. R. Koselleck, Futuro pasado: para una seaPaidós, Barcelona 1993, 338.

---

<sup>18</sup> Cf. E. Jelin, Los trabajos.

<sup>19</sup> Cf. C. Granados, Deuteronomio.

<sup>20</sup> Cf. R. Koselleck, Futuro pasado.

## *Relación con el futuro*

En cuanto a la relación con el futuro se puede analizar este texto desde tres momentos históricos muy distintos. El primero es el contexto en que el libro mismo quiere situarse. El libro de Dt y este texto en concreto conectan con el momento en que precede inmediatamente a la primera entrada del pueblo en la tierra prometida. El Dt es presentado como palabras dichas por Moisés a todo Israel antes de entrar a esa tierra indicándoles la manera de comportarse en ella para tener ahí una vida feliz y libre. Desde esta perspectiva la memoria de los acontecimientos se hace en función del futuro del pueblo en la tierra de la promesa.

El texto de Dt 26, 1-11, estando en el contexto del acto ritual o litúrgico de la ofrenda de las primicias, conmemora el don de la tierra ofrecido gratuitamente por el Señor. El pasado negativo: el padre arameo que vaga, el pueblo afligido sometido a duros trabajos... por la intervención de Dios, ha sido liberado y se le presenta un futuro de esperanza en la tierra de la promesa, en una tierra que producirá el fruto que necesita para su sustento.

El segundo contexto es la reforma religiosa de Josías antes mencionada en la cual es evocada esta memoria. En este tiempo el pueblo estaba amenazado con perder su tierra en manos de los Asirios. Además, el reino de Judá se enfrentaba a la intelectualización, individualización y secularización que, según Otto, fueron provocadas por el proceso de urbanización que se llevó a cabo para proteger a

la población en ciudades amuralladas.

Por lo tanto, el pueblo debe recordar que esta tierra es don. El don de la tierra hunde sus raíces en la elección que Dios hace del pueblo. Para Dt, de todos los dones de Dios, la tierra es el don máspreciado para Israel (Cf. Dt 6, 10-11; 26, 1-10). Además, debe recordar que, sin obediencia a la Ley, cayendo en idolatría e infidelidad, puede perder la tierra y regresar a la aflicción de Egipto y los duros trabajos. Por lo que debe hacer memoria de su pasado para realizar el culto en el presente en vistas a un futuro en el que Dios los mantenga en la tierra y les ofrezca los dones para su sustento.

Este culto está ligado a un estilo de vida fraterno propio del Israel proto-urbano en donde todos los miembros de la casa paterna (incluidos aquellas viudas rescatadas, huérfanos, extranjeros que habían sido acogidos como huéspedes y levitas que no tenían herencia) eran protegidos por la comunidad.

El tercer contexto es el posexílico en el que se sitúa la definitiva redacción del Dt. En esta época las tradiciones fueron reescritas, sistematizadas, reelaboradas, en una síntesis nueva, que tenía que dar explicación al exilio y al fracaso de la monarquía. En este caso el recuerdo del pasado, tanto de la historia como del culto en el Templo de Jerusalén, recuerdan a esta comunidad que había sido nuevamente relegada fuera de su tierra que debe leer en su pasado la fidelidad de Dios. Él había actuado con

mano fuerte, brazo extendido, gran terror y con señales y prodigios y por tanto deben confiar en que se le abrirán horizontes esperanzadores de futuro. Volverá a la tierra, recogerá sus frutos y los ofrecerá a su Dios, en su Templo. Dios volverá a ser fiel a sus promesas como lo había hecho con los padres.

La perspectiva de anamnesis muestra que las dimensiones de la temporalidad (pasado, presente y futuro) son inseparables. Sin memoria del pasado y las categorías recibidas de la tradición, no es posible comprender el presente ni proyectar el futuro de manera consistente y realista. Y a su vez, se interpreta y juzga el presente desde los intereses futuros y estas dos instancias condicionan la rememoración selectiva del pasado<sup>21</sup>. En palabras de LaCapra: «La memoria como parte de la experiencia de un grupo está ligada a la manera como ese grupo se relaciona con su pasado, en tanto este influye sobre su presente y su futuro»<sup>22</sup>.

### ***Reinterpretación***

Por último, se vio conveniente mencionar el aspecto de la reinterpretación. El pasado que se hace presente a través de la memoria se incorpora de manera dinámica. Halbwachs considera que el recuerdo es una reconstrucción del pasado y, por tanto, las experiencias incorporadas en un

momento dado pueden modificarse en periodos posteriores. En el momento en que los miembros de un grupo cambian, mueren o desaparecen o en el momento en que los marcos espaciales se transforman y por lo tanto las preocupaciones del presente remplazan las pasadas entonces la memoria colectiva está sometida a una continua reinterpretación adecuándose a las nuevas condiciones.<sup>23</sup>

Así mismo Motzkin, quien analiza la memoria común del holocausto de los judíos, considera que este no es de aquellos que lo vivieron, sino que de los que lo recuerdan. Por tanto, la memoria no es el evento sino los efectos del evento (en el caso del Holocausto de conflicto y de trauma).

Siguiendo estos dos autores se puede concluir que la memoria colectiva es esencialmente una reconstrucción del pasado que adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y necesidades del momento. Por tanto, para la memoria colectiva, el conocimiento de los hechos tal como fueron en el origen es secundario.

### ***4.2. Perspectiva mítica o ritual:***

Además de la perspectiva lineal y de anamnesis se encuentra la perspectiva mítica o ritual. El tiempo mítico remite permanentemente, a través de rituales y repeticiones,

---

<sup>21</sup> Cf. J. De Zan, Memoria.

<sup>22</sup> D. LaCapra, Historia en tránsito, 97.

---

<sup>23</sup> Cf. M. Halbwachs, La memoria.

a un momento fundacional. Los recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas que, para Ricoeur, a menudo están reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales<sup>24</sup>: «La memoria colectiva solo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena estos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas».<sup>25</sup>

Los rituales y lo mítico (ya sea de carácter expresivo o performativo), ocupan un lugar privilegiado como claves de activación de las memorias. He aquí la importancia de conmemorar. La memoria colectiva se recoge en las narrativas colectivas y es evocada, sobre todo, a través de las conmemoraciones, es decir, las fiestas.

El texto de Dt 26, 5-11 refleja claramente esta realidad. La anamnesis histórica contenida en los vv.5b-9 es el relato de los beneficios que fundamentan una ley cultural. Por lo tanto, esta memoria se da en el contexto del tiempo ritual; de la conmemoración. En el acto ritual o litúrgico de presentar las primicias ante el altar, Israel proclama y vive su fe. Una fe que se fundamenta en el recuerdo/memoria de las intervenciones de Dios en la historia y que se expresa en prácticas religioso-culturales en las que se conmemoran

y que tienen una implicación ético-social (repartir el diezmo con el forastero, el huérfano y la viuda y el levita). Todo esto le confiere identidad.

A través de la ofrenda de las primicias, el israelita conmemora el don de la tierra prometida. Esta tierra es tierra que mana leche y miel; tierra de cultivo y ganado (enfaticado por la versión de los LXX), le da el sustento y los bienes que requiere el israelita para vivir. Ha sido recibida como don gratuito y se conmemora el don trayendo como ofrenda las primicias de la tierra. Granados considera que las fiestas (o los actos rituales) remiten a algo gratuito que se ha recibido como don y que pide ser recordado.<sup>26</sup>

## **Conclusiones**

El pueblo de Israel recuerda las acciones salvíficas del Señor plasmadas en la memoria colectiva. No las recuerda simplemente para contar unas hazañas pasadas de sus antepasados, sino que las recuerda para actualizarlas en el presente. Y este recuerdo, además de ser actualizado en el presente, lanza al pueblo a un futuro de confianza en el Señor quien, en otras circunstancias, volverá a actuar como lo hizo en el pasado. Esto lo hace especialmente en el culto a través de la conmemoración.

## ***5. Relación entre memoria colectiva e historia escrita***

---

<sup>24</sup> Cf. P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife Producciones, Madrid 1999.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *La lectura*, 19.

---

<sup>26</sup> Cf. C. Granados, *Deuteronomio*.

Este quinto apartado busca mostrar una relación entre la memoria y la historia. El interés es el de abrir perspectivas para acercarse a los textos bíblicos, considerándolos como textos de memoria. Con esto no se pretende eliminar todo elemento histórico contenido en los textos bíblicos sino complementar con otra visión. Para ello se compararán la perspectiva de memoria con la histórica sin la intención de contraponerlas. Se tomará el concepto de historia desde su acepción tradicional.

### **5.1. Relación con el pasado**

Una de las diferencias más claras entre memoria e historia es su relación con el pasado. La historia busca el conocimiento científico del pasado<sup>27</sup> y la comprensión e interpretación del pasado. Para la historia el pasado se queda en el pasado y desde ahí se busca entenderlo mejor. La memoria, en cambio, no busca saber lo que realmente fue el pasado. Más bien trata de mantener el pasado en el presente al reactivarlo. En cierto sentido, permite volver a vivir el pasado<sup>28</sup> convirtiéndose en un instrumento para interrogar al presente (desde el pasado).

Esto se puede ver reflejado en los textos del Dt. A lo largo del Dt se utilizan de manera programática y continua los

verbos: recordar y escuchar/obedecer. Estos dos verbos sirven para indicar que el israelita debe recordar el pasado para obedecer en el presente. Se vincula la memoria de un fundamento histórico (recordar) con la ley (escuchar/obedecer) con la intención de construir la identidad del pueblo. En el caso de Dt 26, 5-11 la anamnesis histórica es el fundamento histórico del acto ritual de la presentación de las primicias, colocado como parte de la ley en el código deuteronomico.

### **5.2. Fuentes**

En términos generales, la historia trabaja con documentos, tomados normalmente desde la perspectiva institucional: los escritos del rey, los anales, los archivos... Esto hace que el conocimiento que se obtiene sea más bien frío y objetivo como se mencionará más adelante. En cambio, la memoria trabaja con testigos y testimonios. Con los relatos de alguien que lo ha vivido. En palabras de LaCapra, con la experiencia.

En el caso de este texto y el Dt en general (desde una perspectiva sincrónica) quien está hablando es Moisés. «Estas son las palabras que Moisés dirigió a todo Israel en el desierto, al otro lado del Jordán» (Dt 1, 1). La autoridad de esta Ley es el testimonio mismo de Moisés. Se ha llegado a considerar el Dt como el testamento de Moisés y como género literario: el discurso programático en los umbrales de la tierra prometida antes de morir, comparándolo con el de David en 2Sm 23, 1-7, el de Tobit en Tob 4, el de

---

<sup>27</sup> Cf. J. De Zan, Memoria.

<sup>28</sup> Cf. G. Motzkin, «Memory and the Philosophy of History» (Stanford University, 2012), <https://www.youtube.com/watch?v=cSKeNfcqdeQ&list=WL&index=13&t=1800s>. 12.08.2021.

Samuel en 1Sm 12 y el de Josué en Jos 23-24.

En Dt se utiliza frecuentemente la palabra hebrea *edot* (עֵדוּת) que se traduce normalmente por instrucción pero que también se puede traducir por “testimonio”. Por ejemplo, Dt 4, 45 llegará a decir: «Estos son los testimonios (עֵדוּת) que Moisés comunicó a los hijos de Israel cuando salieron de Egipto». (cf. Dt 32, 45-46). Por tanto, Dt puede ser considerado un texto cuya fuente es el testimonio de Moisés.

En el caso de Dt 26, 5-11 el verbo hebreo responder (ענה) tiene también el significado de “testificar” o de “hacer una declaración solemne”. En este caso el israelita que presenta los frutos de la tierra testifica o da testimonio de dónde vienen estos frutos y de quién les ha dado esta tierra que produce estos frutos recordando todos los avatares de los eventos del pasado.

### **5.3. Conocimiento de los hechos**

En relación directa con la fuente de la historia y de la memoria respectivamente está la manera en que se busca el conocimiento de los hechos. La historia tradicional busca un conocimiento objetivo y crítico de los hechos<sup>29</sup>. La historia es una operación puramente intelectual que exige un análisis y un discurso crítico. En cambio, la memoria,

según Nora<sup>30</sup>, es afectiva, emotiva y abierta a transformaciones, de donde surgen las diversas tradiciones.

Para poder identificar esta manera más bien afectiva y emotiva de referirse a los hechos del pasado se puede leer el recuerdo del paso por el desierto recogido en Dt 32, 7-12. A su vez en la anamnesis histórica de Dt 26, 5b-9 se puede ver: el uso de adjetivos (p.e. grande, poderosa y numerosa v.5b; mano fuerte, brazo extendido, gran terror v.8). El relato de una vivencia con connotaciones afectivas y emotivas (p.e. nos hicieron daño, nos afligieron v.6; nuestra aflicción, nuestro cansancio y opresión v.7). Y la conclusión es un testimonio afectivo «todo lo bueno que te da tu Dios» v.11.

En cuanto a las tradiciones, se puede considerar que si la fuente de la memoria es el testimonio y cada uno lo expresa de manera afectiva y emotiva, por tanto hay varias maneras de traer al presente el hecho del pasado. En concreto Dt 26, 5b-9 puede compararse con varias tradiciones. Algunas mencionan los mismos hechos con distinta perspectiva y léxico: Dt 6, 20-25; Jos 24, 2-15; Sal 136; Jr 32, 17-25.

### **5.4. Continuidad**

Halbwachs considera que una de las diferencias entre

---

<sup>29</sup> Cf. J. De Zan, Memoria.

---

<sup>30</sup> Cf. P. Nora, entrevistado por Luisa Corradi, La Nación, 15 de marzo de 2006.

historia y memoria es la continuidad<sup>31</sup>. Para él, la historia introduce en la corriente de los hechos divisiones simples, marcando periodos independientes del que le precede y le sigue, enfatizando las diferencias. La historia intenta producir una explicación coherente y científica sobre las transformaciones del pasado. No así la memoria, ya que, para el sociólogo francés, es una corriente de pensamiento continua que es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene.

En el texto Dt 26, 5-11 se hace un recuento del pasado con una continuidad, sin ruptura, a través del artificio genealógico que une al narrador con las generaciones anteriores a través de las elecciones pronominales. El narrador usa el pronombre posesivo “mi” para hablar de su antepasado. Este antepasado ha sido identificado con Jacob hijo de una aramea (cf. Gn 24, 10). Evidentemente este no es su padre directo, pero lo considera como tal uniendo su generación con la anterior.

Después hace uso de la segunda persona del singular “nosotros” para hablar de la generación del éxodo. Y después en primera persona, en el presente, se compromete a cumplir la ley. Además de eso toda su casa paterna, los levitas y los extranjeros que forman parte de su casa, se alegra. Es decir, la generación futura, los descendientes, también estarán ligados a esta memoria de manera continua.

Este cambio de número, que se refleja especialmente en las elecciones pronominales, es frecuente en el Dt convirtiéndose, según Granados, en uno de sus rasgos característicos (cf. Dt 1, 30-31). El autor sagrado juega entre el nosotros (que identifica al lector con el pueblo y Moisés), el ustedes (que marca una distancia y obliga a identificarse con el resto del pueblo) y el tú (que apunta a la elección personal y a la decisión dejada al sujeto de integrarse en la comunidad de la alianza)<sup>32</sup>. De esta manera, el autor sagrado identifica los destinatarios del Dt con los destinatarios de Moisés que escuchan su discurso antes de morir.

### ***5.5. Similitudes y diferencias***

En consecuencia a la continuidad presentada anteriormente, otra diferencia entre la historia y la memoria estriba en las similitudes y diferencias. La historia deja de lado los intervalos de tiempos en donde no hay alteraciones esenciales para enfatizar los periodos marcados por eventos que generan una diferencia. En cambio, la memoria colectiva coloca en primer plano las similitudes con el grupo. El tiempo transcurrido, cuando no hay cambios esenciales, ocupa el mayor espacio en la memoria.

En Dt 26, 5-11, al hacer mención de “mi padre”, se muestra la importancia de la relación padre-hijo en el marco del mandamiento de “recordar”; es decir, ser fiel al relato

---

<sup>31</sup> Cf. M. Halbwachs, La memoria.

---

<sup>32</sup> Cf. C. Granados, Deuteronomio.

transmitido por los padres. Como especifica Granados: «La anamnesis del padre de familia con su cesta en el Templo vincula el tiempo de los patriarcas con el tiempo de Moisés».<sup>33</sup> La similitud se encuentra en la fidelidad de Dios y su acción salvífica. El hilo conductor es el de las bendiciones de Dios que pasan por la época patriarcal, la liberación de Egipto (con mano fuerte, brazo extendido, gran terror y con señales y prodigios) y el don de la tierra conmemorado en el acto ritual de las primicias.

También se menciona la nación-pueblo. Aunque se usa el sustantivo hebreo *goy* (גוי). Este, en Dt, se identifica con el sustantivo que se traduce normalmente por pueblo (עם). Por lo tanto, es “mi padre” pero también “el pueblo” el que se encuentra en conexión. De esta manera y en el resto del Dt se identifica a las distintas generaciones como “todo Israel”. Esto es, Israel es el único pueblo a lo largo de todas sus generaciones. Se ve el pasar de las generaciones como un hecho que en nada cambia la manera como Israel está en pie frente a su Dios.

## **Conclusión**

En conclusión, Dt 26, 5-11 se puede considerar un texto de memoria que busca mantener el pasado en el presente al reactivarlo. Su fuente es tanto el testimonio de Moisés como el de la declaración solemne del israelita fiel que

presenta las primicias. Recuerda los hechos de manera afectiva y emotiva. Presenta la descripción de las acciones del Señor de manera continua enfatizando la similitud más que las diferencias, uniendo las distintas generaciones, considerándolas un todo.

## **6. Relación entre memoria colectiva y tradición oral y escrita**

Para terminar, se hará una breve mención de la relación entre memoria y tradición oral/escrita. Para Halbwachs: «los marcos colectivos de la memoria no se reducen a fechas, nombres o fórmulas, sino que representan corrientes de pensamiento y de experiencias en las que hallamos nuestro pasado por haberlo atravesado».<sup>34</sup> Y para el sociólogo judío Motzkin la memoria colectiva es un bagaje de expresiones acumuladas e historias que han sobrevivido por haber sido relatadas oralmente de generación en generación<sup>35</sup>.

Tanto el bagaje de expresiones acumuladas e historias como las corrientes de pensamiento y de experiencias (dependiendo del autor) conectan directamente con la relación de la memoria colectiva y la tradición oral/escrita. Para que se logre la continuidad mencionada anteriormente por Halbwachs y por lo tanto para que se conserve la

---

<sup>33</sup> Cf. C. Granados, Deuteronomio.

---

<sup>34</sup> M. Halbwachs, La memoria, 106.

<sup>35</sup> Cf. G. Motzkin, Memory.

memoria colectiva se debe llevar a cabo la transmisión a través del lenguaje, ya sea de manera oral o escrita.

La tradición oral/escrita tiene la función de transmitir ideas, conocimientos, percepciones y valores de una generación a otra. Es por eso que la memoria colectiva ha sido depositada en la tradición oral/escrita confiando en su capacidad reproductora.

En Dt 31, 9-13 se dice que Moisés escribió la *Torah* y mandó leerla periódicamente ante todo Israel. Se puede decir que de esta manera se conecta la muerte de Moisés con el origen de la *Torah* escrita. En la *Torah* Moisés traza las directrices fundamentales que deben guiar la vida de Israel al otro lado del Jordán.

Y en Dt 1, 5 se dice que: «al otro lado del Jordán... Moisés comenzó a exponer esta Ley diciendo». Es así como Moisés se presenta como escriba al hacer una primera copia de su enseñanza. El verbo *baar* ( באר ) traducido por “exponer” no se puede separar de la idea de escribir o grabar. Moisés aparece como si estuviera grabando su enseñanza. Es un escriba y maestro que enseña a los israelitas el camino que conduce a la vida y el recuerdo de su memoria.

### ***Conclusiones finales***

Los estudios sobre la memoria enriquecen el acercamiento a los textos bíblicos ya que arrojan otro horizonte de lectura. Dt 26, 5-11 se puede considerar un texto de memoria

colectiva que recuerda las acciones salvíficas del Señor en el pasado, actualizadas en el presente, conmemoradas en el acto ritual de la ofrenda de las primicias, que abre horizontes esperanzadores para el futuro, tanto al poseer y cultivar la tierra, o al verla amenazada por el enemigo, como al verla perdida por el destierro.

Este ejercicio ha ayudado a demostrar como las ciencias sociales y sus categorías, en concreto la de memoria colectiva, enriquecen y abren horizontes en lo que respecta a los estudios bíblicos. Se espera que este artículo sea de ayuda para la interpretación de más textos tomando en consideración la definición de memoria colectiva, la temporalidad de la memoria, la comparación con la historia y la relación con la tradición oral/escrita.

### ***Bibliografía***

Botta, A. F. - A. Calderón Pilarski, El Pentateuco (Biblia hebrea en perspectiva latinoamericana 1), Editorial Verbo Divino, España 2014.

De Zan, J. «Memoria e Identidad», *Tópicos* 16 (2008) 41-67.  
García López, F. *La Torá: escritos sobre el Pentateuco*, (Asociación Bíblica Española. Tesis y monografías 58), Verbo Divino, Estella 2012.

*Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia (Introducción al estudio de la Biblia 3A)*, Verbo Divino, Estella 2014.

Granados, C. *Deuteronomio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2017.

Halbwachs, M. *La memoria colectiva*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2010.

Jelin, E. *Los trabajos de la memoria (Memorias de la reprensión 1)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2002.

Koselleck, R. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, (Paidós básica 61), Paidós, Barcelona 1993.

LaCapra, D. *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires 2006.

Miquel, E. *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales (Qué se sabe de... 5)*, Verbo Divino, Estella 2011.

Moliner, M. *Diccionario de uso del español*, Gredos, Ma-

drid 2008.

Motzkin, G. «Memory and the Philosophy of History», Stanford University, 2012; <https://www.youtube.com/watch?v=cSKeNfcqdeQ&list=WL&index=13&t=1800s>. 12.08.2021.

Nora, P. entrevistado por Luisa Corradi, *La Nación*, 15 de marzo de 2006.

Ricœur, P. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife Producciones, Madrid 1999.

Römer, T. - J. D. Macchi - C. Nihan, eds., *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

Tapia, O. - C. Soltero, *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio (Biblioteca bíblica básica 4)*, Verbo Divino, Estella 2010.

## CAPÍTULO CUARTO

«Ciudadanos de los cielos»  
Un estudio acerca de fil 3, 20

Lic. Rodrigo Santos Sánchez<sup>1</sup>

### Resumen

πολίτευμα en Fil 3, 20 ha sido difícil para traducir y comprender su significado. Desde la filosofía griega se conocía su connotación política, al buscar establecer un estado universal. La pertenencia a un estado tenía vínculos políticos, jurídicos y religiosos para los ciudadanos, pero era entendida de manera diferente por los judeocristianos que llegaron a la comunidad, y por el Imperio Romano al cual pertenece la ciudad de Filipos. Este estudio analiza cómo Pablo presenta a los filipenses una nueva ciudadanía porque pertenecen a un nuevo Estado que está en los cielos: el del Señor y Salvador Jesucristo.

**Palabras claves:** ciudadanía, estado, judeocristianos, Imperio Romano, señor, salvador

### Abstract:

---

<sup>1</sup> Presbítero de la arquidiócesis de Mérida; licenciatura en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1997 – 2001); profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Conciliar desde 2001. Email: rosasa70@hotmail.com

πολίτευμα in Phil 3, 20 has been difficult to translate and understand its meaning. Greek philosophy knew their political connotation, reflecting about a universal state. Belonging to a state had political, legal and religious ties to citizens, but was understood differently by the Jewish Christians who came to the community, and by the Roman Empire to which the city of Philippi belongs. This study analyzes how Paul presents the Philippians a new citizenship, because they belong to a new heavenly state: that of the Lord and Savior Jesus Christ.

**Keywords:** citizenship, state, Jewish Christians, Roman Empire, lord, savior.

### Introducción

«La esperanza no es un sueño, ni una ilusión, sino un ancla que te ha dado Dios para mantenerte firme y afincarte cuando lleguen las tormentas a tu vida». (Anónimo)

En momentos difíciles se necesitan palabras y ejemplos

que ayuden a continuar con la vida humana y espiritual. La historia de la humanidad ha podido ver cómo en tiempos de guerras, pandemias y desastres naturales, han surgido personas que inspiran por sus palabras y hechos en medio de los conflictos. Sea por sus propios medios o a través de su profesión, intentaron remediar alguna situación difícil.

En la historia de la Iglesia también se ha dado momentos de persecución, guerras religiosas y cismas; personas ejemplares algunos santos, que han sido de inspiración para los fieles por ser luz de esperanza en esos momentos difíciles.

Me decidí por la carta a los Filipenses por dos motivos: continuar estudiando la ciudad de Filipos, pero ahora con la perspectiva de San Pablo y debido a que me encontraba elaborando un comentario bíblico acerca de la carta.

La cita de Fil 3, 20 la seleccioné porque se traduce como «ciudadanos del cielo» y anteriormente había profundizado acerca de la ciudadanía romana en el siglo I d.C. Sin embargo, se estudiará desde otra perspectiva.

Por otro lado, la situación actual de pandemia ha presentado varios retos para el mundo y para la Iglesia, que estaba seguro, que el mismo Pablo nos podía decir a los cristianos qué debemos hacer para poder continuar con nuestra vida. Este es el resultado de la investigación.

El estudio partirá desde la ciudad de Filipos y lo que se ha

encontrado en las excavaciones arqueológicas realizadas en el lugar. De ahí seguirán los siguientes pasos:

- a) Análisis de algunas palabras de Fil 3, 20.
- b) Investigar si la palabra *πολίτευμα* tendría alguna referencia en las corrientes filosóficas griegas.
- c) Conocer los conceptos de pertenencia a un estado como lo proponían los judeocristianos, el imperio Romano y la comunidad cristiana, a través de Pablo.

No olvidar que el apóstol se encuentra en una situación de prisión (confinamiento forzado) y motiva a la distancia a su comunidad con varias menciones positivas de aliento cristiano, en donde la figura de Cristo es central en la carta. Esto como se verá ayudará para el tiempo complicado que se vive en la actualidad.

### ***La ciudad de Filipos***

Los romanos al conquistar el territorio de Macedonia ocuparon la ciudad en el 168 a.C., y conservaron el nombre. En la organización administrativa, Macedonia se dividió en cuatro distritos y Filipos se encontraba en el primero, aunque no era la capital provincial. Históricamente no fue capital 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 Macedonia. Estaba al oriente de la ***Via Egnatia*** que le comunicaba directamente hasta Italia y la unía con el puerto de ***Neápolis*** (hoy Kavalia), que se encontraba a 15 km de distancia aproximadamente. Ese camino de cerca de 1120 km., unía orien-

te (Bizancio) con occidente (*Dyrrachium*) atravesando las provincias romanas de Iliria, Macedonia y Tracia.

Cuando Octavio fue ascendiendo en el gobierno de Roma, le dio varias distinciones a la ciudad. En el año 41 a.C., le dio el título de *colonia (Colonia Victrix Philippensium)* con derecho romano o *Ius Italicum*. En el 30 a.C., reorganizó la *colonia* y procedió a un nuevo licenciamiento de veteranos de guerra; la ciudad tomó el nombre de *Colonia Iulia Philippensis*, y después en enero del 27 a.C., la llamó *Colonia Augusta Iulia Philippensis*, cuando Octavio recibió el nombre – título de Augusto del Senado.<sup>2</sup>

Una *colonia* al tener *Ius Italicum* tenía privilegios: ya que los habitantes eran considerados ciudadanos de Italia y podían tener un gobierno autónomo.<sup>3</sup> Todos los nacidos en la ciudad adquirirían 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*);<sup>4</sup> y tenían derecho a ser protegidos por la ley romana.

La población que estaba en Filipos era conformada por romanos, tracios, griegos y personas que venían de Asia, así como judíos.<sup>5</sup> Una peculiaridad que tenía esta sociedad eran los títulos y honores como parte de su identidad. Así lo ha mostrado las inscripciones y evidencias arqueológicas descubiertas en donde personas y oficiales son honrados por sus logros o por sus obras de beneficencia. Por ejemplo: *Lucius Valerius* descrito como decurión,<sup>6</sup> eiranarcha<sup>7</sup> y magistrado era recordado en los templos de Serapis e Isis por organizar juegos de gladiadores.<sup>8</sup> Predominaba el latín por encima del griego, y los habitantes se comportaban como si estuvieran en Roma ya que la ciudad estaba diseñada como la capital imperial.

---

<sup>2</sup> Julio César y Octavio daban a las ciudades de las provincias el título de Colonia, que eran destinadas a los veteranos de guerra a los cuales les otorgaban tierras en pago por sus servicios.

<sup>3</sup> E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1985, 494. Había tres categorías de colonias para las provincias romanas de las cuales Filipos, tenía la primera, T. H. Watkins, «Coloniae and Ius Italicum in the Early Empire», *The Classical Journal*, 78 4, (1983), 319. [https://www.jstor.org/stable/3296773?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3296773?seq=1#metadata_info_tab_contents) 10.01.2022.

---

<sup>4</sup> Este impuesto era para todas las personas, pero los ciudadanos estaban exentos. Dependía mucho el costo de acuerdo con 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>

<sup>5</sup> En el cementerio de Filipos, las inscripciones que se han encontrado muestran la diversidad de lugares que se podían encontrar entre los habitantes de la ciudad. Acerca de la población que vivía en la ciudad, hay varias posibilidades por lo que las cantidades varían.

<sup>6</sup> Miembro del senado de Filipos.

<sup>7</sup> Juez de paz.

<sup>8</sup> G. A. Sergienko, *Our Politeuma is in Heaven!: Paul's polemical engagement with the "enemies of the cross of Christ" in Philippians 3*, 18 – 20, 2011, 98 y 143 en especial la nota 506.

Una peculiar forma en que la gente se organizaba eran las «asociaciones voluntarias».<sup>9</sup> Consistían en reuniones que podían ser para honrar a una deidad (Diana o Dionisio), o según la profesión (artesanos o comerciantes). Esta organización social era muy común en el Imperio Romano y en Filipos se han encontrado numerosas evidencias de estos grupos.<sup>10</sup>

La cercanía de la *Via Egnatia* y del puerto de *Neapolis*, permitía un continuo movimiento de personas, de mercancías y por consiguiente la posibilidad de encontrar también varias religiones.

Acerca de las religiones que se podían encontrar en Filipos, estarían los cultos de la religión romana, y en el *Forum* estaba el culto al César.<sup>11</sup> Además, se han encontrado santuarios e inscripciones a distintas deidades como Artemisa y Cybeles (diosas griegas), Silvanus (dios romano del campo), Isis (diosa egipcia), Sarapis (dios grecoegipcio) y

---

<sup>9</sup> Eran para diferenciarse de las que se constituían por edicto imperial o por acta senatorial.

<sup>10</sup> Una explicación de los tipos de asociaciones voluntarias que había en la época romana, su estructura, sus reglas entre otros detalles de interés en, G. A. Sergienko, *Our Politeuma is in Heaven!...*, 22 – 62. También estudia las que de acuerdo con las excavaciones arqueológicas se han encontrado en Filipos en, 83 – 107. Este autor considera que la interpretación de Fil 3, 20 tenga mucho que ver con este tipo de estructura social que Pablo conoció y utilizó para formar la comunidad cristiana: una asociación privada que se reunía en casas de familias para honrar a Cristo.

<sup>11</sup> En el sitio arqueológico de Filipos, en el Forum, se encontraba un templo al este dedicado al culto al emperador y a Roma. Hellenic Republic – Ministry of Culture and Sports, *Archaeological Site of Philippi*, Athens 2015, 46 – 47. <http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1517.pdf> (unesco.org) 14.01.2022.

otras deidades lo que habla de la diversidad religiosa que se podía encontrar en la ciudad.<sup>12</sup> A lo que había que agregar también la religión judía. Se ha encontrado una estela funeraria que habla de una sinagoga correspondiente al periodo romano tardío.<sup>13</sup>

Entre las ciudades de las provincias romanas en donde Pablo envió cartas y que se encuentran en el epistolario paulino del Nuevo Testamento, sólo Filipos tenía *Ius Italicum*.<sup>14</sup>

### **Fil 3, 20**

Para poder revisar a fondo la cita, se divide en dos partes para facilitar el análisis

#### **2.1 ¿Ciudadanos del cielo?**

La traducción de 3, 20a ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει ha tenido sus dificultades. El término πολίτευμα se ha traducido como «ciudadanía», pero hay otra posibilidad de interpretarla como «conducta, proceder».<sup>15</sup> De tal

---

<sup>12</sup> Hellenic Republic – Ministry of Culture and Sports, *Archaeological Site...*, 43 – 44. Una lista de todas las deidades que había en Filipos se puede encontrar en G. A. Sergienko, *Our Politeuma is in Heaven!...*, Apéndice 1, 227.

<sup>13</sup> Hellenic Republic – Ministry of Culture and Sports, *Archaeological Site...*, 30.

<sup>14</sup> Corinto y Tesalónica eran Colonia pero sin *Ius Italicum*. En tamaño y en población Filipos era más pequeña que esas dos ciudades.

<sup>15</sup> Como sustantivo es hapax del Nuevo Testamento. U. Hutter, «πολίτευμα», en H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 91) vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 1062. La Vulgata

modo que si se conserva ciudadanía se puede decir: «somos ciudadanos del cielo»,<sup>16</sup> «nuestra ciudadanía está en los cielos».<sup>17</sup>

Sin embargo, hay otra interpretación que es «estado» en sentido activo, como sujeto que ejerce el poder político, y por tanto «gobierno».<sup>18</sup> De este modo, la traducción sería «nosotros (pertenece) al gobierno (Estado) que se encuentra en los cielos» o «nuestro estado está en los cielos» o «el Estado que está presente en los cielos es nuestro».

Otras interpretaciones la han traducido como «colonia», o refiriéndose a «asociaciones voluntarias» que eran comunes en la época greco – romana.<sup>19</sup>

Una primera aproximación es notar que hay una connotación política en el v. 20a por la presencia de la palabra πολίτευμα. Aunque la mayoría de las traducciones utiliza

«ciudadanía», no habría que descartar la referencia de Estado o Gobierno. Se tendrá en cuenta a lo largo de este estudio esta peculiaridad.

## 2.2 “Señor” y “Salvador”

Fil 3, 20b menciona ἐξ οὗ καὶ σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον ἰησοῦν χριστόν de los que se estudiará los sustantivos σωτήρ y κύριος. La traducción no representa una gran dificultad: «de donde también al Salvador esperamos (con anhelo), al Señor Jesucristo».<sup>20</sup>

Para los judeocristianos y judíos no representaría un problema de comprensión ya que los dos términos además de ser utilizados en la LXX se referían a Dios. κύριος era la más usada traducción para Adonay usado en vez de YHVH. Por su parte σωτήρ es la traducción de יְשׁוּעָה (yeshua) y es una denominación que se aplica a Dios.<sup>21</sup> Otro uso de estas palabras como para darles culto a los reyes no estaba permitido.

En cambio, para los grecorromanos no sólo se usaban para los dioses sino también para los soberanos. En el culto al Emperador sobresalen los títulos de «señor» y «salvador».

---

traduce conversatio como “conducta”, “modo de vivir”.

<sup>16</sup> Así aparece en Biblia de la Iglesia en América, Nueva Biblia de Jerusalén y Biblia de América.

<sup>17</sup> Nacar Colunga.

<sup>18</sup> Así S. Legasse, La carta a los filipenses. La carta a Filemón (Cuadernos Bíblicos 33), Verbo Divino, Estella 19853, 46. Otra acepción es “comunidad estatal”, como presenta U. Hutter, «πολίτευμα»..., 1061.

<sup>19</sup> Una presentación de las diversas posibilidades de traducir o entender la palabra πολίτευμα se encuentra en, G. A. Sergienko, Our Politeuma is in Heaven!..., 154 – 169. En esas organizaciones era común que se llamaran ekklesia, o llamarse «hermanos» unos a otros, F. Ramírez Fueyo, Gálatas y Filipenses (Guías de Lecturas del Nuevo Testamento 9), Verbo Divino, Estella 2006, 111.

---

<sup>20</sup> «De donde esperamos como Salvador a Jesucristo, el Señor» (Biblia de la Iglesia en América y Biblia de América). «De donde esperamos como Salvador, al Señor Jesucristo» (Nueva Biblia de Jerusalén).

<sup>21</sup> En hebreo yeshua o yesha. Is 12,2; Miq 7,7; Hab 3,18. En algunos textos se refiere a personas como Otniel (Jue 3,9).

κύριος como título real y divino otorgado a dioses y reyes tuvo un proceso. Al inicio no sería apropiado llamar como tal al soberano ya que la connotación era el de un propietario de esclavos.<sup>22</sup> De hecho, Augusto y Tiberio no lo aceptaban.<sup>23</sup> Sin embargo, lo que para el occidente romano era impropio no era así para el oriente romano. κύριος era un epíteto o metonimia que la gente usaba para invocar a sus dioses en la cultura helenística. De tal modo que, si el rey es un dios sería también nombrado como tal y aunque no aparece en las monedas, o en inscripciones del estado, el título bien se usaba y se conocía en el culto imperial.<sup>24</sup>

La palabra σωτήρ (salvador – redentor) en el contexto religioso era utilizado para los dioses griegos y egipcios: Zeus (Zeus Altísimo, Salvador grande), Isis, Serapis, al jinete tracio etc.<sup>25</sup> Por otra parte, en el culto helenístico también a los soberanos se les daba este título. En escritos e inscripciones a los gobernantes se les otorgaba ese título. Por eso, a los emperadores romanos también se les llamaba de esa manera y se les nombraba de ese modo en el

---

<sup>22</sup> Es el dueño o el que tiene dominio sobre otra persona o sobre una cosa y tiene autoridad para decidir. J. A. Fitzmyer, «κύριος», en H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 90) vol. I, Sigueme, Salamanca 1996, c. 2439.

<sup>23</sup> Suetonio menciona que Augusto se sentía insultado cuando se le llamaba dominus. La molestia era porque los esclavos así se referían a su propietario. Sería hasta Nerón cuando se adaptó de una manera más común como referencia al Emperador.

<sup>24</sup> G.A. Sergienko, *Our Politeuma is in Heaven!*..., 209 – 212.

<sup>25</sup> En Filipos además del culto oficial, había templos para los dioses griegos y egipcios. Se consideraba que los dioses eran salvadores por ser auxiliares de los hombres y protectores de las ciudades.

culto imperial: a César Augusto «salvador del género humano» y a Claudio «salvador del mundo» o «dios salvador y benefactor».<sup>26</sup>

Una segunda aproximación a la segunda parte del versículo es que las palabras tienen una connotación política y religiosa al estar vinculadas con los soberanos y las deidades. Por otra parte, hay referencia a la segunda venida de Jesús, de la cual se verá algunos aspectos más adelante.

### ***3. Posible influencia de corrientes filosóficas en 3, 20.***

En la carta a los Filipenses, como en otras de las cartas paulinas, se encuentran varios aspectos que provienen de la filosofía de la época. Se han encontrado especialmente algunas referencias al epicureísmo, estoicismo y cinismo.

No se sabe qué tanto influyeron estas corrientes filosóficas en el pensamiento y reflexión de Pablo. Su mismo lugar de nacimiento Tarso, era uno de los centros de enseñanza estoica de su tiempo. Probablemente conociera algunas formas retóricas como la diatriba, las preguntas retóricas, listas de vicios y virtudes, y algunas palabras que le permitan transmitir adecuadamente el mensaje cristiano. Las similitudes están en lo formal, en el lenguaje que sus refe-

---

<sup>26</sup> Además de atribuirlo a los dioses y soberanos, el termino también se usaba para los filósofos, K. H. Schelkle, «σωτήρ» en H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 91) vol. II, Ed. Sigueme, Salamanca 1998, 1655 – 1659; F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses*..., 129 – 130.

rencias a la realidad.<sup>27</sup>

La filosofía cínica se inspiraba en Diógenes de Sinope (s. IV a.C.), como un signo contrario a la cultura dominante. Invitaban a vivir en la naturaleza, llevar una vida austera para darle importancia a la libertad.<sup>28</sup> Consideraban que el hombre con menos necesidades era el más libre y el más feliz. El mismo Diógenes utilizaba una expresión κοσμοπολίτης para preguntarse acerca de su ciudad de origen, respondiendo que no pertenecía a ninguna *polis* en cuanto tal. Sin embargo, la escuela estoica del s. III a.C., en sentido contrario consideraron en sentido positivo el reconocimiento de una comunidad política universal κόσμου πολιτεία o “ciudadanía universal” en la cual todos los seres humanos, sin considerar estatus y pertenencias políticas, pueden ser integrantes de una sola comunidad ética – política, la comunidad de todos los seres humanos.<sup>29</sup>

Esa visión que se puede denominar «cosmopolitismo» es compatible con el universalismo moral que responde a exigencias morales universales. La ciudadanía se extiende a todos los que comparten el espacio público, que en el límite coincide con el mundo entero. La *Cosmópolis* es una comunidad moral universal. Para ser ciudadano del mun-

do no se abandonan los orígenes, la cultura o la etnia, sino que lo que se exige es la «lealtad» a la comunidad moral universal. Es decir, es un «cosmopolitismo impolítico», que incluso puede englobar a otras entidades menores, locales o regionales aptas para realizar ciertas tareas.<sup>30</sup>

El debate filosófico de una comunidad universal se mantuvo durante mucho tiempo en el ambiente greco – romano.

#### **4. Pablo muestra un nuevo Estado**

Con estos antecedentes, se puede ver cómo Pablo dispone establecer un contraste entre la pertenencia al judaísmo o a Roma, por una parte, y la pertenencia a Cristo por otra.

##### **4.1 El Estado para los judaizantes**

En el contexto Fil 3, 20 se encuentra en la sección de 3, 2 – 4, 9 en la que Pablo se enfrenta a los judaizantes.<sup>31</sup> El estilo y la dureza de las palabras tan contrarias a lo escrito ante-

---

30 F. J. ANDRÉS SANTOS, «Ciudadanía Romana...», 255.

31 La llegada de unos misioneros judeocristianos, probablemente cercanos a la Iglesia de Jerusalén ocasionan un problema para Pablo en sus comunidades a los que responde y defiende su doctrina. La carta a los Gálatas es la respuesta a la presencia de estos, destacando 5, 12: «ojalá se mutilen los que les perturban». En cambio 1 Cor 7, 18 como Col 2, 11 de forma breve habla de la circuncisión. En Rm 2, 12 – 29 y Rm 3, 1 – 2 habla de su postura acerca de la circuncisión.

---

<sup>27</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 162.

<sup>28</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 168 – 169.

<sup>29</sup> F. J. Andrés Santos, «Ciudadanía Romana y Cosmopolitismo Moderno», en *HAnt XXXI*, Universidad de Valladolid 2007, 254. [https://dialnet-ciudadaniaromanaycosmopolitismoModerno-2660671%20\(1\).pdf](https://dialnet-ciudadaniaromanaycosmopolitismoModerno-2660671%20(1).pdf), 19.01.2022.

riormente ha llevado a considerar este pasaje parte de otra carta distinta denominada como «carta de la polémica».<sup>32</sup>

Los judeocristianos que habían llegado a Filipos con su particular manera de entender la salvación: la centralidad de la Ley de Moisés, pretendían convencer a los cristianos de origen gentil que para ser verdaderamente salvados previamente debían aceptar la circuncisión y el rechazo de los alimentos considerados impuros. La dificultad consistía en un «choque cultural» entre dos mundos: el judío y el greco – romano. Lo que para unos era correcto no lo era para los otros en cuanto a los alimentos y sobre todo el cuerpo humano. Mientras que la circuncisión era un acto religioso importante para la Ley y por consiguiente para los judíos, para la mentalidad pagana era una mutilación y motivo de burla o de vergüenza.

Por otra parte, la aceptación total de las normas y ritos provenientes del judaísmo por parte de los gentiles les permitiría entrar al auténtico Pueblo de la Alianza. De este modo se asegura la verdad de la fe, la Ley da la seguridad de estar cumpliendo la voluntad de Dios y así tener una identidad clara frente al mundo pagano.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> La polémica de la composición literaria de la carta a los Filipenses se divide entre los que hablan de la unidad del texto y los que presentan argumentos para mostrar una recopilación de dos o tres cartas distintas. Para un resumen de la cuestión, J. Sánchez Bosch, *Escritos Paulinos (Introducción al Estudio de la Biblia 7)*, Verbo Divino, Estella 1999, 381 – 383; S. Legasse, *La carta a los filipenses...*, 10 – 11, C. Focant, *La carta a los Filipenses y la carta a Filemón: claves de lectura (Cuadernos Bíblicos 188)*, Verbo Divino, Estella 2019, 7 – 9.

<sup>33</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 17.

De algún modo, se pone de relevancia la pertenencia a una etnia específica a través de varios signos que los distinguen de los demás.

## 4.2 *El Estado para Roma*

Sin embargo, no solo se debe considerar Fil 3, 20 como una respuesta a los cristianos judaizantes. También se puede profundizar la relación con la ciudad de Filipos y a lo que los cristianos en su vida cotidiana enfrentaban al ser súbditos del Imperio Romano.

Pablo en la carta usa varios términos romanos.<sup>34</sup> La comunidad conoce muy bien los conceptos latinos y el complejo, pero organizado sistema que Roma usa en su vasto territorio. Conociendo ese contexto ya que vivió un tiempo en la ciudad, Pablo se enfoca a colocar un antes y un después en la vida de los filipenses.

La ciudad de Filipos como *kolonia* debía ser un ejemplo para la «romanización» del territorio debido a que se encontraba en un lugar de cultura griega. Por lo tanto, la forma de vida romana de la ciudad y de sus habitantes permiten que la influencia del Estado mantenga su presencia.<sup>35</sup> Aspectos como el honor, prestigio, estatus eran puntos dominantes en la cultura grecorromana.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Pretorio (1, 13), casa del Cesar (4, 22)

<sup>35</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 156.

<sup>36</sup> G. A. Sergienko, *Our Politeuma is in Heaven!...*, 143.

La ciudadanía designaba al poseedor de derechos y deberes que lo definen en un marco de pertenencia comunitario.<sup>37</sup> Aunque fue cambiando al paso del tiempo, se conservaba la tensión entre lo «étnico – cultural» originario y el aspecto jurídico – político ulterior. La expansión del territorio hasta convertirse en un Imperio ocasionó que el origen de la ciudadanía reducida a un grupo con vínculos gentilicios pasara a uno nuevo de carácter político. Cicerón decía que, aunque el vínculo de sangre, nación y lengua sea fuerte, era más fuerte aún el tener muchas cosas públicas en común: foro, templos, calles, leyes, etc., además de las costumbres y relaciones sociales, y por encima de todo el vínculo de ser todos seres humanos.<sup>38</sup>

En una sociedad en donde se distingue ciudadano (*cives*) y extranjero (*peregrinus*), libres o esclavos; la obtención de la ciudadanía romana era un motivo de orgullo sin importar el origen, la lengua o la confesión religiosa. El ciudadano participa activa y personalmente en la vida de la ciudad (*civitas*) y en su organización político – militar.<sup>39</sup> De

---

<sup>37</sup> La ciudadanía se obtenía principalmente por nacimiento, por manumisión o por ley, aunque había otras maneras para adquirirla. Los derechos que se obtenían eran de carácter público y privado. Para profundizar acerca de los derechos que los ciudadanos romanos tenían entre otros aspectos relacionados con este tema se puede ver en, R. Santos Sánchez, «Lidia de los Hechos de los Apóstoles» (He 16), QOL 83 (2020), 250 – 253.

<sup>38</sup> F. J. Andrés Santos, «Ciudadanía Romana...», 258.

<sup>39</sup> A. Fernández Fernández, «Derechos y deberes de los ciudadanos», Estudios Clásicos vol. XXII 81 – 82 (1978) 423. <http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/dc17b8d432855d9325b33450bac8a570.pdf> 19.01.2022

tal modo, que viviendo fuera de Roma adquiere y conserva privilegios que no todos tienen, y al mismo tiempo se une jurídica y políticamente con el Emperador y el Estado Romano. Para los *cives* de Filipos, además tenían otros beneficios por vivir en una colonia con *lus Italicum*.

En este sentido se puede entender la importancia de un lugar como el *Forum*, porque era el centro político, administrativo y religioso de la ciudad.<sup>40</sup> El de Filipos estaba en el centro de la ciudad y se ha encontrado que el primer edificio se remonta a la época de Claudio (41 – 54 d.C.). Ahí estaban lo que se hoy se podía denominar las oficinas de gobierno: la *Curia* que era el lugar en donde el senado se reunía, el *tabularium* una «oficina» en donde se vigilaban los pesos y medidas del mercado y que servía como archivo; la *basilica* que servía tal vez para la Corte y todos los asuntos jurídicos, los templos para el culto al emperador y a Roma; además de pasillos, lugares de almacenamiento, cuartos que servían como tiendas y otros que no se saben para qué se usaban.<sup>41</sup> De tal modo, que el *forum* era un espacio público en donde los habitantes y sobre todo los ciudadanos romanos realizaban su vida política, social, comercial y religiosa además de señalar la presencia de Roma en las ciudades de provincia.

Desde la perspectiva religiosa, Roma permitía los cultos

---

<sup>40</sup> Este lugar era dirigido por romanos en las áreas de administración, justicia, legislación y religión.

<sup>41</sup> Hellenic Republic – Ministry of Culture and Sports, Archaeological Site..., 44 – 48.

a otros dioses. Sin embargo, además de los dioses romanos, estaba el culto al Emperador como parte de la religión oficial del estado.<sup>42</sup> Una característica que tenían las ciudades del oriente del Imperio Romano era que el culto al Emperador era más fuerte que en la parte occidental.<sup>43</sup> Por otra parte, había otras referencias en la vida ordinaria para recordar quién era la máxima autoridad para el ciudadano: las monedas, las fiestas religiosas, los espectáculos, las inscripciones, etc. El César era la figura central de la integración social y de la consolidación política de todo el Imperio.

Roma al paso del tiempo, fue dando a la ciudadanía romana un estatus que le permitía recibir derechos y sobresalir en el mundo de entonces. Por otra parte, el Imperio romano podía seguir manteniendo sus territorios, concededor de que mantiene vínculos fuertes de lealtad con sus súbditos que se sienten protegidos por el mismo emperador.

### ***4.3 El nuevo Estado: Jesús – Cristo***

La respuesta de Pablo ante estas dos maneras de entender la pertenencia a un estado, étnica – religiosa en el caso de los judeocristianos y jurídica – política por parte de Roma es presentar un nuevo estado.

En Filipos como ciudad romanizada y en donde confluían muchas religiones, diversidad de etnias y de categorías entre personas, la aportación que Pablo propuso fue presentar a un judío crucificado y resucitado como Dios; y que vendría nuevamente para juzgar al mundo. Sin embargo, para que pueda entenderse su doctrina en un ambiente más pagano que judío, usaba algunas palabras adecuadas para su audiencia y a su vez también le servía para responder a algunas diferencias con los judeocristianos.

Este sería el caso de Fil 3, 20. Usando palabras escogidas, Pablo resuelve problemas doctrinales y ayuda a la comunidad a no entrar en dudas sino a continuar por «el camino» que les ha enseñado motivándolos a perseverar. Con ello, respondía cómo pueden enfrentar a los «enemigos de la cruz» (3, 18), a los adversarios (1, 28) y vivir en medio de una «generación perversa y torcida» (2, 15).

Por el bautismo el cristiano adquiere una nueva pertenencia, ser de Cristo.<sup>44</sup> Deja un mundo terrenal incluyendo aspectos de vida social para iniciar una nueva vida. Aunque en la carta no hay referencias directas al bautismo, implícitamente se refiere a los efectos recibidos al pedir a la comunidad que lleve el Evangelio de Cristo con una vida ejemplar (1, 27) en donde usa πολιτεύεσθε traducido como una «conducta ciudadana», es decir un comporta-

---

<sup>42</sup> El culto imperial era un modo para expresar lealtad y gratitud por la Pax romana, G. A. Sergienko, *Our Politeuma is in Heaven!...*, 64.

<sup>43</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 128 y 137.

---

<sup>44</sup> Rm 6, 1 – 14; Gal 3, 27 – 29.

miento como corresponde a un ciudadano romano.<sup>45</sup>

Para los judaizantes, la Ley de Moisés, la circuncisión y otras normas de conducta les hace pertenecer a Israel. Esa condición también les daba un *status* social y religioso entre ellos mismos.<sup>46</sup> Frente a una identidad puesta en la pertenencia a una religión lícita como el judaísmo mediante la circuncisión, el cristiano tiene su Estado en el cielo, en la Jerusalén «de arriba» (Gál 4, 26).<sup>47</sup> Por otra parte, si hubiera una duda en relación a Jesús como κύριος lo presenta «igual a Dios» (2, 6). No es un título sino revela la identidad de la persona.<sup>48</sup>

Roma otorgaba la ciudadanía romana y varios de los filipenses lo eran por sus servicios al Imperio en el ejército, por la familia y por nacer en una colonia romana. Todos aprecian y saben lo que significa ser un ciudadano romano.<sup>49</sup> Sin embargo, el que cree en Cristo y recibe el bautis-

mo recibe una «nueva ciudadanía». Desde ese momento, «el ciudadano de Cristo» tiene a un nuevo «Señor» y un nuevo «Salvador».

Por eso la presencia de las palabras «Señor y Salvador», en 3, 20b muestra la intención evangelizadora de Pablo de poner a Jesucristo los dos títulos que se usaban para los dioses y para los soberanos. Es más bien para indicar que el cristiano pertenece a Jesucristo.

El título que la da a Cristo como κύριος en la carta ha sido mencionado en 2, 9 – 11, cuando el Nombre de Jesús está por encima de todo nombre: «Cristo Jesús es Señor». La continua repetición en la carta del término es para recordar a la comunidad que, aunque al emperador se le llama «señor», se le adora en su templo dedicado a su persona como dios y que representa el poder del Imperio sobre todos los súbditos, ahora ese honor se le otorga a Jesucristo.<sup>50</sup> Por su parte σωτήρα en Filipenses, se le considera la referencia más antigua en el Nuevo Testamento para referirse a Cristo como consumidor escatológico.<sup>51</sup>

Utilizando un término social y jurídico muy conocido como πολίτευμα Pablo realiza un contraste entre lo mundano y

---

<sup>45</sup> Única referencia en las cartas paulinas. La otra referencia en el NT es He 23, 1. Algunas traducciones ponen «vida digna» (Biblia de la Iglesia en América) o «conducta digna» (Nueva Biblia Jerusalén). Significa llevar una vida de ciudadano conforme a las leyes de una ciudad. El término era conocido en la comunidad indica U. Hutter, «πολίτευμα»..., 1062 – 1063.

<sup>46</sup> En Fil 3, 5 Pablo habla que fue circuncidado y es del «linaje de Israel». Esta expresión conlleva un cierto orgullo nacional por su significado político, étnico y religioso: Israel es el pueblo con todos los derechos y privilegios dados por Dios. F. Ramírez Fueyo, Gálatas y Filipenses..., 149.

<sup>47</sup> F. Ramírez Fueyo, Gálatas y Filipenses..., 156.

<sup>48</sup> F. Ramírez Fueyo, Gálatas y Filipenses..., 136.

<sup>49</sup> Es difícil saber la conformación de la comunidad cristiana: cuántos ciudadanos romanos había, el número de familias, las clases sociales, etc.

---

<sup>50</sup> κύριος en la carta aparece en 1, 2.14; 2, 11.19.29; 3, 1.8.20; 4, 1 – 2.4.10.23. En las citas puede estar solo o unido a Jesucristo Una de estas citas que llama la atención es 3, 8 en donde agrega τοῦ κυρίου μου «mi Señor» dándole un sentido personal a la relación de Pablo con Cristo.

<sup>51</sup> En otras cartas Ef 5, 23; 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 3.4; 2, 10.13; 3, 4.6.

celestial, es decir entre lo efímero y lo duradero. El que pertenece a Cristo se diferencia de los que se preocupan de las cosas terrenales como buscar la categoría de ciudadano romano, o en el caso de los judaizantes centrarse en rituales humanos como la circuncisión. El cristiano está en una situación nueva porque ya pertenece al Estado de Jesucristo que se encuentra en los cielos desde aquí en la tierra, pero recibirá la plenitud hasta la parusía (3, 21).

Lo que Pablo escribe es que con el bautismo se recibe una ciudadanía mejor que la romana, pero cada uno mientras llega la parusía, ¿seguirá cumpliendo sus deberes correspondientes con su ciudad y ante el estado?<sup>52</sup> Cabe preguntarse hasta dónde se conserva la relación política y jurídica con el Estado o no. ¿Se podía entender como ahora la separación entre religión y política?<sup>53</sup> El cristiano tiene a otro «Señor», por lo tanto, ya no puede dar culto al emperador a diferencia de otros santuarios en donde también se le adora. ¿Esto implica un rompimiento completo o sólo en la parte religiosa?

---

<sup>52</sup> En Rm 13, 1 – 7 habla de la actitud ante las autoridades civiles, y del pago de los impuestos. Otro texto es 1 Cor 6, 1 – 6 en donde en sentido negativo habla de acudir a los tribunales para resolver conflictos internos.

<sup>53</sup> Si Pablo presentó el nuevo Estado cristiano como un radical rompimiento político, jurídico y religioso con el emperador y por consiguiente con el Estado romano, eso era un peligro inminente para la comunidad. En el contexto de la carta, el «himno cristológico» de 2, 6 – 11 pudiera ser una referencia para «dejar» (ciudadanía romana) y «obtener» (ciudadanía celestial) como Cristo. Sin embargo, queda esa posibilidad de que sólo en algunos aspectos se desvinculara el creyente en Cristo de su pertenencia al Imperio. Quedará este punto sin poder responderlo en este estudio.

Aunque la carta a los Filipenses fue escrita antes de las persecuciones imperiales es difícil saber qué consecuencias le ocasionaron a la comunidad e integrantes proclamar estos aspectos y ponerlos en práctica. Sobre todo, cuando ya no se participa en todos los actos públicos, ni se acude a los santuarios de los dioses y cuando ya no se acude al templo oficial en el *Forum* para «agradecer» al emperador por la *pax romana*.<sup>54</sup>

### 4.3.1 Segunda venida de Jesucristo

Acerca de la parusía<sup>55</sup> sólo se pondrán algunos puntos en relación con Fil 3, 20.

Los cristianos no aspiran a lo terreno, sino a ser miembros de la comunidad celestial. En una perspectiva escatológica el creyente está gobernado desde los cielos por aquel que se encuentra ahí, elevado por Dios al rango de «Señor» (2, 9 – 11). Entonces Jesucristo dejará su morada celestial para venir a la tierra, objeto de la espera anhelante (ἀπεκδεχόμεθα) de los creyentes.<sup>56</sup> Estos fijan su mirada

---

<sup>54</sup> Al ser pocos cristianos se entendería que no representaban un peligro para el Estado en ese momento, lo cual cambiaría al paso del tiempo. Es una línea muy delgada que se podía romper en cualquier momento. Pensando acerca de las consecuencias que posiblemente se daban en la vida cotidiana de los cristianos hay algunas hipótesis, F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 128 – 131.

<sup>55</sup> Se usará parusía en relación con la segunda venida de Cristo ya que como término aparece en 1, 26 y 2, 12 con la acepción de “estar presente”, “presencia”. Quedará para un desarrollo posterior ampliar el tema de la parusía en Pablo. Una síntesis se puede encontrar en, S. Legasse, *La carta a los Filipenses...*, 45 – 47.

<sup>56</sup> Es una palabra que Pablo usa para referirse a la situación de la espera escatológica.

espiritual y regulan su acción en conformidad con esa autoridad que se ejerce desde el mundo de Dios al contrario de los que sólo se fijan en lo terrenal.<sup>57</sup>

En este sentido de la parusía, Fil 3, 20 está en relación con 3, 21 en donde la obra de la salvación se presenta con el aspecto de la transformación del cuerpo mortal en la que Cristo comunica al hombre su propia gloria, haciéndolo semejante en forma a su propio cuerpo. Es la plena y perfecta solidaridad con Cristo glorioso. Esto se hará con el poder que tiene para someter todas las cosas a sí mismo.<sup>58</sup>

Por ello, *πολίτευμα* sirve para designar ambas realidades: la comunidad terrestre no está completa hasta que se una a la comunidad celestial. Era un término que lo podían entender tanto los judeocristianos como los cristianos gentiles incluso en esta perspectiva trascendente. Sin embargo, los que pertenecen al «Estado del cielo» deben mostrar con su «conducta ciudadana» desde ahora que son de Cristo.

La carta a los Filipenses tiene otra alusión a la parusía en 3, 12 – 14 y en la frase «Día de Cristo».<sup>59</sup> De algún modo, la

---

gica. La espera terminará con la segunda venida de Cristo que concluirá todas las cosas. M. E. Glaswell, «ἀπεκδέχομαι», en H. Balz– G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 90) vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1240.

<sup>57</sup> S. Legasse, *La carta a los Filipenses...*, 46.

<sup>58</sup> P. Ortiz, «Filipenses», en *Comentario Bíblico Internacional*, Ed. Verbo Divino, Estella 1999, 1543.

<sup>59</sup> El «Día de Cristo Jesús» o «Día de Cristo» se encuentra en Fil 1, 6.10; 2, 16

preocupación por los que piensen de otro modo o que hayan perdido esta motivación escatológica y se preocupen sólo por las cosas de la tierra, podría indicar que algunos de la comunidad cristiana están dudando de la parusía o que estén regresando a prácticas del pasado.<sup>60</sup>

#### 4.3.2 Imitación de Pablo

Queda un aspecto más que Pablo considera necesario escribirle a esta comunidad tan querida para él porque se confunden con las enseñanzas de los judeocristianos, que intentan no perder su fe en la urbe romanizada y que además ya tienen problemas internos con un posible conflicto entre Evodia y Sintique (4, 2).<sup>61</sup> Ya no son problemas externos sino también al interior de la comunidad.

En 3, 20 el pronombre *ἡμῶν* en la frase *ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα* además de énfasis, y de unir al v. 21 también refuerza el sentido de la imitación que va a proponer Pablo ya que se incluye a sí mismo. En la carta hay otras dos citas en que habla de imitar su ejemplo: 3, 17 en donde vuelve a colocar «nosotros» y 4, 9.<sup>62</sup>

La imitación de su persona que Pablo propone es el hábil

---

haciendo referencia al «Día del Señor» que aparece en los profetas: Am 5, 18; Is 2, 12; Ez 13, 5 entre otras citas.

<sup>60</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses...*, 121.

<sup>61</sup> Dos mujeres de la comunidad que se mencionan en la carta sin especificar cuál es el problema entre ellas o cada una tenía su propio conflicto. Algo importante sucedió para que sean nombradas por parte de Pablo.

<sup>62</sup> Un recurso que en otras cartas utiliza: 1 Tes 1, 6; 2 Tes 3, 7 – 9, Gál 4, 12; 1 Cor 4, 16, 11, 1. En otra carta, habla de esa facilidad para hacerse judío para los judíos, con los que estaban sin ley como si fuera sin ley, por causa del Evangelio 1 Cor 9, 20 – 23.

manejo que hace de esa doble pertenencia a dos estados: a Israel como judío y ciudadano romano por su familia<sup>63</sup>. Acerca de la veracidad de la ciudadanía romana de Pablo, en donde hay posturas a favor o en contra no se profundizará en este estudio.

En la carta les ha explicado que siendo de Cristo, puede estar sometido al Estado Romano al estar en la prisión, pero eso no le impide seguir evangelizando (Fil 1, 12 – 13). Además, eso suscita que el Evangelio siga anunciándose por otros más: unos por amor, otros por envidia y rivalidad (1, 14 – 18) y eso le alegra.<sup>64</sup> Por otra parte, habiendo pertenecido al Pueblo de la Alianza como judío fariseo, ahora ha dejado esa condición de preocuparse por las cosas de la carne porque lo considera «una pérdida» por causa de Cristo (3, 4 – 8).<sup>65</sup>

Ahora que es de Cristo, este «nuevo Estado» al que pertenece está por encima de los otros dos. Las anteriores siempre seguirán en su persona toda su vida, pero ya no les da tanta importancia que hagan que por esa preocupación se olvide de lo que en verdad es lo importante en la

---

<sup>63</sup> Pablo en las cartas habla de su pasado como judío, pero no de su ciudadanía romana. En Hechos es en donde se menciona esa condición: 21, 39; 22, 27. La tradición ha mantenido que Pablo por su familia en Tarso recibió este privilegio. Sin embargo, persisten algunas dudas respecto a esta afirmación.

<sup>64</sup> Una de las palabras más utilizadas por Pablo. Como verbo Fil 1, 18 (2x); 2, 17.18.28; 3, 1; 4, 4 (2x) y 4, 10. Como sustantivo Fil 1, 4.25; 2, 2.29 y 4, 1

<sup>65</sup> En 3, 5 usa γένους Ἰσραὴλ «linaje de Israel». Unas palabras con significado político, étnico y religioso para referirse al pueblo que tiene todos los derechos y privilegios dados por Dios, F. Ramírez Fueyo, Gálatas y Filipenses..., 149.

vida presente y futura. Por ello, coloca al final de la carta: «aquello que aprendieron y recibieron de mí, que vieron y oyeron de mí, pónganlo en práctica y el Dios de la paz estará en ustedes» (Fil 4, 9)

Por ello, Pablo considera que con otros más es considerado entre los «ciudadanos del cielo». Por consiguiente, los que se preocupan por lo mundano y efímero, los que ponen su confianza en sus fuerzas humanas, en los méritos y títulos, son «enemigos de la cruz de Cristo» y su final es la perdición (3, 18 – 19).<sup>66</sup>

Por lo tanto, el que quiera pertenecer a τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς tendrá que mantenerse firme en la fe (4, 1) aun con las dificultades de relaciones humanas que esto acarrea porque los verdaderos valores están en lo espiritual – divino y no en lo material – humano.

## **Conclusión**

Filipos muestra muchos aspectos de la vida urbana en las ciudades romanas de las provincias en el siglo I d.C. Una colonia romana pensada para ser un ejemplo de lo que Roma podía hacer en tierras extranjeras mostrando una faceta de organización y diseño como urbe política, admi-

---

<sup>66</sup> Aunque no se sabe con seguridad a quiénes se refiere como «enemigos de la cruz», por el contexto pueden ser los judeocristianos, pero también los cristianos que se han alejado del camino a los que podrían añadirse los civiles de Filipos que intimidan a la comunidad (1, 28).

nistrativa y religiosa. Una ciudad que, aunque no era tan grande como otras, tenía algo que la distinguía: la *lus Italic*a. Su colocación en la geografía de Macedonia le permitía ser una ciudad cosmopolita, orgullo para sus habitantes.

La influencia de las corrientes filosóficas griegas prevaleció al paso de los siglos aún bajo dominio romano. Las ideas fluían de un extremo a otro del Imperio y de alguna manera el cristianismo tenía contacto con ellas. Los habitantes de Filipos las conocían como San Pablo. El apóstol de los gentiles además tenía cultura judía y helenista que utilizaba y manejaba en las formas literarias y vocabulario, pero las adapta a su audiencia para que el Evangelio llegara de una mejor manera. Lo interesante es descubrir que *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* tiene un cierto parecido con las planteadas por las filosofías griegas en el vocabulario como en el planteamiento de una comunidad universal en donde no hay barreras culturales, aunque los matices no sean los mismos.

Tomando en cuenta que la presencia judía no era numerosa, Pablo encuentra un lugar más helenizado por lo que adaptar el Evangelio y organizar una comunidad a la idiosincrasia de la gente fue una gran labor. Sin embargo, al poco tiempo de iniciar el camino como cristianos y con la ausencia de Pablo, llegaron “otras ideas” cristianas llevadas por los judeocristianos. ¿Cómo se enteraron de que había cristianos en Filipos? Eso permite ver el movimiento de personas y cómo las ideas de todos los temas posibles llegaban a la ciudad, además de los problemas que se suscitaron por este motivo. De este modo se encontraron las dificultades de los cristia-

nos filipenses para manejar y resolver los problemas étnicos – religiosos cuando llegaron los judeocristianos, como los jurídicos – políticos acerca de la pertenencia a Roma y de su influencia como Estado gobernante para la ciudad. A esto se enfrentaba la comunidad cristiana y que ocasionaba divergencias entre sus integrantes y entre sus líderes.

Esas dificultades no son distintas a las que otras comunidades fundadas por Pablo experimentaron y que son semejantes en algunos aspectos a lo que se enfrentaron si no todos los cristianos, se podría decir que la gran mayoría. Lo que las hace distintas además de las personas involucradas es la realidad de cada lugar.

El análisis de 3, 20 en el contexto de la carta permitió conocer que las palabras fueron escogidas porque le permitían a Pablo, no solo conocer los problemas, sino también ofrecer respuestas para el contexto social y religioso en que vivían los filipenses. Les recuerda que, al ser de Cristo deben saber distinguir entre unas cosas y otras: entre lo valioso y lo que es efímero, entre lo importante y lo superfluo. Por eso al recordar que ya forman una *πολίτευμα* como había muchas asociaciones voluntarias parecidas en Filipos los anima para que su vida cotidiana no sea la misma, sea como la de Pablo y otros que dan su vida día a día por Jesucristo “Salvador y Señor”.

Quedaron algunos puntos pendientes es este estudio sin poder responderlos completamente, quedando a futuro poder resolverlos.

Aunque no se abundó en la teología escatológica de Pablo, las referencias a la segunda venida de Cristo presentes en 3, 20 permitió encontrar el aliciente espiritual que requiere la comunidad para continuar la espera del que transformará todas las cosas con alegría a pesar del entorno hostil a la fe.

La carta a los Filipenses mantiene un lenguaje de amistad y de cordialidad, pero permite ver la férrea defensa de la fe que hace Pablo cuando recibe las noticias de su comunidad benefactora y sabe que algunos se van diluyendo en el mundo urbano romano y otros se «marean» con las ideas novedosas de otros «cristianos» dejándose llevar por otros caminos. No escatima calificativos fuertes para unos y otros.

Hoy en el mundo globalizado, en donde las ideas fluyen con una rapidez asombrosa, se encuentra una situación en donde la fe: es cuestionada de muchas maneras, es absorbida por la vida ciudadana y en donde se proclaman otros valores superiores e importantes.

La cantidad de información falsa y verdadera convive sin que exista un verdadero juicio racional y que ocasiona confusión lo que ha ocasionado que surja una palabra nueva llamada «infodemia». ¿Quién dice la verdad?

El escenario actual de pandemia también ha propiciado que algunos fieles crean más al bloguero, o a su movimiento espiritual que a los Obispos. Es de llamar la aten-

ción que el Papa Francisco habla de acudir a vacunarse, pero no es escuchado.

La frágil línea de separar política y religión no siempre queda clara para los fieles ni para los mismos consagrados: hasta dónde se puede hablar o mejor callar, sabiendo que tanto una declaración como al tomar una decisión no siempre quedarán todos conformes y con el Estado al acecho de cualquier desliz o provocación.

Sin embargo, en medio de todas estas situaciones de sombras hay muy buenas luces: laicos y consagrados que día a día intentan vivir su fe con respeto y piedad, de muchas instituciones que tratan de construir una sociedad más justa, de hombres y mujeres que se encomiendan a Dios y salen a trabajar aún con riesgo para su vida o para su salud.

A pesar de la situación de encierro que las circunstancias de la pandemia obligan a permanecer en el hogar, la Iglesia continúa su misión de llevar el Evangelio, aprovechando la tecnología actual y al entusiasmo de laicos y consagrados.

Por ello, la actualidad de Fil 3, 20 vuelve a recordar a los que sean de Jesucristo: a seguir adelante con firmeza y alegría porque se pertenece a «la ciudadanía del cielo», al Estado del “Señor” y “Salvador” esperando su próxima venida.

## ***Bibliografía***

Fitzmyer, J. A., «κύριος», en H. Balz– G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 90) vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 2437 – 2448.

Focant, C., *La carta a los Filipenses y la carta a Filemón: claves de lectura* (Cuadernos Bíblicos 188), Verbo Divino, Estella Navarra 2019.

Glaswell, M. E., «ἀπεκδεχομαι», en H. Balz– G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 90) vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1238 – 1241.

Haenchen, E., *Apostelgeschichte*, Göttingen 1965; trad. inglesa, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1985.

Hutter, U., «πολίτευμα», en H. Balz– G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 91) vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1061 – 1063.

Legasse, S., *La carta a los filipenses. La carta a Filemón* (Cuadernos Bíblicos 33), Verbo Divino, Estella Navarra 1985.

Ortiz, P., «Filipenses» en *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella Navarra 1999, 1536 – 1544.

Ramírez Fueyo, F., *Gálatas y Filipenses* (Guías del Nuevo Testamento 9), Verbo Divino, Estella Navarra 2006.

Sánchez Bosch, J., *Escritos Paulinos* (Introducción al Es-

tudio de la Biblia 7), Verbo Divino, Estella Navarra 1999, 365 – 385.

Santos Sánchez, R., «Lidia de los Hechos de los Apóstoles» (He 16), *QOL* 83, México 2020, 247 – 271.

Schelkle, K. H., «σωτήρ», en H. Balz– G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudio Bíblicos 91) vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 1655 – 1659.

Sergienko, G. A., “Our Politeuma is in Heaven!”: Paul’s polemical engagement with the “enemies of the cross of Christ” in *Philippians* 3, 18 – 20, 2011.

Por vía electrónica

Andrés Santos, F. J., «Ciudadanía Romana y Cosmopolitismo Moderno», *HAnt* XXXI – Universidad de Valladolid (2007), 253 – 265. [https://dialnet-ciudadaniaromana-y-cosmopolitismo-moderno-2660671%20\(1\).pdf](https://dialnet-ciudadaniaromana-y-cosmopolitismo-moderno-2660671%20(1).pdf) 19.01.2022

Fernández Fernández, A., «Derechos y deberes de los ciudadanos», *Estudios Clásicos* vol. XXII 81 – 82, (1978), 423 – 438.

<http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/dc17b8d432855d9325b33450bac8a570.pdf> 19.01.2022

Hellenic Republic – Ministry of Culture and Sports, *Archaeological Site of Philippi*, Athens 2015.

<http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1517.pdf> (unesco.org) 14.01.2022.

Watkins, T. H., «Coloniae and Ius Italicum in the Early

Empire» The Classical Journal, vol. 78, no. 4, (1983), 319-336. [https://www.jstor.org/stable/3296773?seq=1#meta-data\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3296773?seq=1#meta-data_info_tab_contents) 10.01.2022.  
<https://www.tesaurohistoriaymitologia.com/es/25848-olympenoi> 16.12.2020.

## CAPÍTULO QUINTO

### Los Samaritanos, un pueblo que espera

Dra. María del Socorro Becerra Molina, hmsp<sup>1</sup>

#### Resumen

El artículo desarrolla principalmente la historia de los samaritanos en el periodo bíblico y su relación con los judíos. La autora considera las diferentes versiones que se tienen sobre el tema, es decir, las samaritanas y las anti-samaritanas. Se anota que el origen de los samaritanos se encuentra en la división de los reinos o, incluso, desde la entrada a la tierra prometida. Se avanza en el tema con la intención de conocer dónde se separaron los judíos y los samaritanos, sin que se tenga la respuesta exacta. La división entre los grupos es bastante perceptible en el periodo intertestamentario, a tal grado que en este tiempo se lanzan ofensas e injurias unos a los otros, esto queda de manifiesto en el Nuevo Testamento. También se enuncia

que ambas comunidades comparten lo fundamental de la religión, aunque tienen algunas diferencias en la forma de entender su vida religiosa, razón por la cual se concluye con un breve comparativo de estos dos grupos.

**Palabras claves:** Samaritanos, Judíos, Gerizim, Israel, templo, relación, división,

#### Abstract

The article mainly develops the history of the Samaritans in the biblical period and their relationship with the Jews. The author considers the different versions that are held on this topic; that is, the Samaritans and the anti-Samaritans. It is noted that the origin of the Samaritans is found in the division of the kingdoms, or even from the entrance to the promised land. The purpose of the theme is presented with the intention of knowing where the Jews and Samaritans separated, without having the exact answer. Thus, the division between the groups is quite perceptible in the intertestamental period, to such a degree that at this period

---

<sup>1</sup> La hermana María del Socorro Becerra Molina nació en Tacámbaro, Mich. Ingresó a la comunidad de las Hermanas Misioneras Servidoras de la Palabra en 1990. Estudió los bachilleratos de Filosofía y Teología en el Instituto Filosófico – Teológico “San Lucas” de los MSP. Estudió la licenciatura y el doctorado en la Universidad Pontificia de México. Actualmente se desempeña como docente en la UPM, el Seminario Conciliar de México, el IFTIM y en el Instituto San Lucas. Desde hace tres años funge como secretaria de la Comisión de Pastoral Bíblica en la Conferencia Episcopal de México.

they launch offenses and insults at each other. This is very evident in the New Testament. Amazingly, the article also stated that both communities share the basics of religion; they have some differences in the way of understanding their religious life, which is why, we conclude with a brief comparison of these two groups.

**Keywords:** Samaritans, Jews, Gerizim, Israel, temple, relationship, division, Jesus

## Introducción

Conocer los grupos religiosos presentes en la Biblia siempre es una fascinante experiencia, pues nos permite acercarnos al entorno bíblico. Particularmente me llamó la atención saber algo de los samaritanos<sup>2</sup>, pero para

---

<sup>2</sup> Con Brindle coincido en que es importante conocer los samaritanos por varias razones: (1) Porque ellos se consideran el remanente del reino de Israel, específicamente de las tribus de Efraín y Manasés, con sacerdotes del linaje de Aarón/Leví. (2) Además, poseen una recensión antigua del Pentateuco que no es masorético y muestra una estrecha relación con un tipo de texto subyacente tanto a la LXX como a algunos manuscritos hebreos entre los Rollos del Mar Muerto y, por lo tanto, son importantes tanto para la crítica textual del AT como para el estudio de la historia del hebreo. (3) Los que creemos en el Nuevo Testamento necesitamos saber de ellos, pues aparecen varias veces, especialmente en Lucas, Juan y Hechos. (4) Proporcionan información sobre la naturaleza cosmopolita de la religión y la política palestina antes y en la época de Cristo. (5) Dicha comunidad, en un tiempo, fue lo suficientemente grande como para ejercer una influencia considerable en Palestina, Egipto, Siria e incluso Roma. (6) Tan importantes fueron que generaron controversia en Josefo y la literatura rabínica (entre las que se destacan muchas referencias en la Mishná y un tratado adicional en el Talmud). También con realismo, me uno a la propuesta de este autor que señala que las fuentes para una historia de los samaritanos son predominantemente antisamaritanas: 2 Reyes 17; Esdras y Nehemías; Sir 50,25-26; 2 Mac 6,2; los Anales asirios de Sargón; los papiros de Elefantina; la Mishná; el Talmud de Babilonia (Masseket Kutim); el Nuevo Testamento (Mateo, Lu-

comprender a este grupo de la época de Jesús, hay que remontarnos a sus orígenes. El evangelio de Juan fue el que me motivó a hacer dicho acercamiento, debido a las diferencias que, según el autor, existen entre judíos y samaritanos<sup>3</sup>. El texto sugiere que el grupo judío es superior al samaritano; además, que Jesús distinguió entre los orí-

---

cas, Juan, Hechos); y Josefo (especialmente Ant 9, 11, 12, 13, 18, 20). La literatura samaritana es mayormente tardía; el Pentateuco samaritano, sin embargo, aunque se copió en el siglo XIV, se remonta en forma de recensión al menos al periodo asmoneo (100-150 a.C.). Muchas de sus peculiaridades reflejan las tendencias religiosas samaritanas y, por lo tanto, es un testimonio temprano de sus creencias y afirmaciones; cf. W. Brindle, «The Origin and History of the Samaritans», *Grace Theological Journal* 5.1 (1984) 47-75; cf. SOR Faculty Publications and Presentations 72 (1986), 47-48; cf. Jacob, Son of Aaron, «The History and Religion of the Samaritans» *BSac* 63 (1906). Las fuentes no samaritanas tienden a ser hostiles hacia ellos; particularmente las fuentes judías tienen demasiados prejuicios contra ellos, cf. L. Matassa, J. MacDonald et al., «Samaritans», en *Encyclopedia Judaica*, eds. M. Berenbaum and F. Skolnik, Macmillan Reference, Detroit 2008, 718. Sin embargo, dice Purvis, citado por Brindle, que aceptar la afirmación del samaritano al pie de la letra sería extraordinariamente ingenuo. La mayoría de sus fuentes son extremadamente tardías, aunque sus crónicas posteriores hacen uso de las anteriores. A su favor, está el hecho de que antes de la monarquía dividida las tribus se reunían en Siquem para adorar a su Dios común. En libro del Deuteronomio, Gerizim es mencionada como montaña sagrada (cf. 11,29; 27,12), mientras que Jerusalén y el Monte Sión fueron elegidos muchos más tarde. Además, Jeroboam también corrompió el sacerdocio al hacer sacerdotes de los no levitas (cf. 1Re 12,31; 2Cr 13,9). Puede cuestionarse si alguno de los sacerdotes legítimos decidió separarse del sistema apóstata de Jeroboam para preservar la verdadera adoración a Yahvé y se hayan ido a Jerusalén. No se sabe si el sacerdocio en el norte de Israel sobrevivió a la conquista asiria. Todos estos factores pueden explicarse por la suposición de que cuando la secta samaritana finalmente desarrolló su propia identidad y organización (durante los últimos siglos a.C.), se vio obligada a reinterpretar la historia israelita para validar sus afirmaciones de ser el verdadero remanente de Israel; cf. W. Brindle, «The Origin», 53.

<sup>3</sup> Cómo tú siendo judío, me pides a mí que soy una mujer de Samaría. Es que los judíos son se tratan con los samaritanos (Jn 4,9); nuestros padres adoraron en este monte, pero ustedes dicen que el lugar donde se debe adorar es Jerusalén (4,20); ... porque la salvación viene de los judíos (4,22); nosotros mismo (los samaritanos) hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo (4,42).

genes nacionales de judíos y samaritanos. Para conocer esto, consideré necesario saber dónde estaba el origen del distanciamiento entre ambas comunidades<sup>4</sup>.

El Antiguo Testamento tiene muchas referencias a Samaria<sup>5</sup>, pero solo una a los samaritanos. Este término aparece en 2Re 17,29: hebreo שְׁמֶרֹנִים *shomeronim*; LXX Σαμαρείται; Josefo Σαμαρείς; en el NT Σαμάρεια (Mt 10,5; Lc 9,52; 10,33; 17,11.16; Jn 4,3.4.5.7.9.39.40; 8,48; He 1,8; 8,1.5.9.14.25; 15,3); Vg. *Samaritani*. El vocablo se derivó de שְׁמֶרֹנִים *shomerim*, una expresión que denota *guardianes y conservadores*; se refiere al mantenimiento, cumplimiento y práctica de las leyes del Pentateuco (la Torá samaritana)<sup>6</sup>. Los samaritanos se llaman a sí mismos

el “Israel”<sup>7</sup>.

### ***1. Teorías sobre el origen de los samaritanos***

Se presentan tres tradiciones anti-samaritanas de los orígenes del grupo samaritano:

1) Una tradición dice que los orígenes de los samaritanos se remontan a tiempos de Jeroboam I cuando mandó hacer un santuario en Dan y otro en Betel, erigiendo dos estatuas de toros en cada uno (cf. 1Re 12,26-33). Desde ese momento se separaron las tribus del Norte con relación a las del Sur. Sin embargo, no es seguro que Jeroboam tuviera la intención de sustituir la adoración de Yahvé por la idolatría, el propósito era separar a Israel de Jerusalén. El monarca pidió que sus súbditos adoraran a Yahvé que los había sacado de Egipto. Los becerros de oro no fueron pensados originalmente como representaciones de Yahvé, sino que eran como un pedestal sobre el que se pensaba que estaba parado el Señor invisible. Pero también estaba la posibilidad que se confundiera con el toro que simbolizaba a Baal; esto abrió la puerta a sincretismo e idolatría. El mismo libro de los Reyes dice que Jeroboam sacrificó a los be-

---

<sup>4</sup> Según Brindle, Purvis en su obra *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, sostiene diferentes teorías sobre los orígenes samaritanos y la división con los judíos: (1) la opinión de los mismos samaritanos; (2) la contrademanda del judaísmo; (3) la contada por Josefo; (4) la del período griego. En realidad, él mismo señala que fue todo un proceso que se extendió a lo largo de los siglos y que involucró una serie de eventos que finalmente provocaron el distanciamiento de las dos comunidades; cf. W. Brindle, «The Origin», 48-49. Las fuentes no samaritanas tienden a ser hostiles hacia los samaritanos, es decir, las fuentes judías tienen demasiados prejuicios contra ellos; cf. L. Matassa, J. MacDonald et al., «Samaritans», 718.

<sup>5</sup> Los orígenes de la ciudad de Samaria se remontan a Omrí, quien alrededor del año 875 a.C. la fundó sobre una colina al noroeste de Siquem. Compró la colina a un hombre llamado Semer por dos talentos de plata, construyó una ciudad fortificada y la llamó Samaria שְׁמֶרֹנִים Shomeron por el nombre del propietario anterior (1Re 16,24). Aparentemente, Shemer era un nombre de clan muy extendido en Israel. Samaria se convirtió en la capital del Reino del Norte y siguió siendo la capital hasta su destrucción por Alejandro Magno (332 a.C.). La capital pronto dio su nombre a toda la nación (cf. 1 Re 13,32; Os 8,5; Amós 3,9; Is 9,9-12). Posteriormente, dicha nación dio su nombre a sus habitantes, los samaritanos. La ciudad de Samaria cayó el 722 en manos de los Asirios; cf. W. Brindle, «The Origin», 54-55.

<sup>6</sup> Cf. B. Y. Ibrahim Banat, «Samaritans Caste: A History of Thousands of Years», In-

---

ternational Journal of Humanities and Social Science, 4,6 (2014,1), 175; S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings with Samaritans», *Vox Reformata* (2011) 28.

<sup>7</sup> Josefo y el Talmud los denominan Kutim o Cuteos, también el primero los nombró como Siquemitas y decía que en el período helenístico se llamaban a sí mismos “sidonios en Siquem”; cf. W. Brindle, «The Origin», 55.

cerros como si fueran dioses (cf. 1Re 12,32) y Ajjás condenó esas imágenes (cf. 1Re 14,9). Según Brindle, Jeroboam violó la ley de Dios de cuatro maneras: 1) cambió los símbolos de adoración, introduciendo imágenes asociadas con la adoración pagana claramente prohibida por Dios (cf. Ex 34,17); 2) cambió el centro de adoración (cf. 1Re 12,29-30); 3) cambió el sacerdocio (cf. 1Re 12,31; 13,33; 2Cr 13,9); 4) cambió el horario de las fiestas (cf. 1Re 12,33)<sup>8</sup>.

2) La segunda tradición señala que el surgimiento de los samaritanos se dio en tiempos de la invasión Asiria. Los samaritanos se originaron con las tribus del norte de Israel, ya que solo una pequeña proporción de estas tribus fue deportada durante las conquistas asirias de finales del siglo VIII a.C., y la mayoría permaneció en la tierra; de estos últimos se formaron lo que posteriormente se convirtieron en los samaritanos<sup>9</sup>.

3) Otra tradición afirma que los samaritanos se originaron en el asentamiento asirio posterior a la conquista. El 2 Reyes 17 registra la caída del reino de Israel ante el rey de Asiria. El cual invadió toda la tierra y subió a su capital, Samaria, y la sitió durante tres años. Al final de ese tiempo capturó la ciudad y llevó a Israel al exilio a Asiria (cf. vv. 5-6). Pero la deportación no

fue en un solo sentido, pues el rey de Asiria también importó pueblos de Mesopotamia y Aram a la tierra de Israel, «*el rey de Asiria hizo venir gentes de Babilonia, de Cutá, de Avá, de Jamat y de Sefarvâin, y los estableció en las poblaciones de Samaria en lugar de los israelitas*» (v. 24). Cuando este pueblo comenzó a establecerse en Israel, no temían al Señor. Así que el Señor envió leones entre ellos para que los mataron. Estos nuevos colonos luego se quejaron ante el rey de Asiria de que no conocían las costumbres del Dios de la tierra. Entonces el rey envió a uno de los sacerdotes de Samaria a quien había desterrado para que regresara y enseñara al pueblo cómo debían temer al Señor. El resultado de este esfuerzo resultó ser una mezcla bastante sincrética de religiones paganas con el culto a Yahvé. El versículo 29, que tiene la única referencia específica a los samaritanos en el Antiguo Testamento, deja esto muy claro: «*cada uno de aquellos pueblos paganos continuaba fabricando sus propios dioses y los instaban en los altozanos que habían hecho los samaritanos*». Luego, toda la situación se resume en el v. 33: «*daban culto a Yahvé y servían a la vez a sus dioses, según las costumbres de las naciones de las que habían sido deportados*»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cf. W. Brindle, «The Origin», 61-62.

<sup>9</sup> Cf. L. Matassa, J. MacDonald et al., «Samaritans», 719.

<sup>10</sup> La cuestión es: ¿ahí están los orígenes de los samaritanos? ¿Los samaritanos del NT son descendientes de ese grupo pagano? El relato de 2 Reyes 17 debe descartarse en las discusiones sobre los orígenes de los samaritanos... A pesar de las sugerencias erróneas anteriores, ahora está claro que nada de la religión y la práctica samaritana posterior se debe a esa influencia pagana; cf. S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings», 27-28.

Por otra parte, una tradición samaritana<sup>11</sup> afirma que sus orígenes se encuentran en los comienzos mismos de la historia de Israel. Ellos se consideran el verdadero Israel, descendientes de la tribu de José, descendientes de Efraín y Manasés; su sacerdocio de la casa de Leví, descendientes de Aarón; que ha permanecido fieles a la Ley de Moisés, su Torá es la verdadera. Defienden que cuando el pueblo de Dios entró en Palestina, Josué estableció el centro de administración en Siquem, en el valle entre el Gerizim y el monte Ebal; seis años después construyó el Tabernáculo en el Gerizim y Eleazar ejerció el sacerdocio, lo siguieron Pineas, Abishua, Shesha, Bacha y Uzzí.

Según esta propuesta la división entre los judíos y samaritanos se da cuando Uzzí era sumo sacerdote y Elí era director de ingresos, diezmos y encargado de los sacrificios en el altar de piedra fuera del Tabernáculo. Este último decidió quitarle el sumo sacerdocio a Uzzí. Elí abandonó el camino de Dios, aprendió la hechicería y la magia; además, reunió a un grupo de simpatizantes, los cuales apostataron y siguieron a Elí, especialmente Judá y Benjamín. Elí se mudó a Silo y se llevó ejemplares de la Ley. Allí hizo un arca y un tabernáculo falsificados y estableció un santuario rival. Afirmó que Dios había ordenado que el tabernáculo fuera trasladado a Silo desde Gerizim. Como

resultado de la deserción de Elí, Israel se dividió en tres grupos: 1) los seguidores de Uzzí, el sumo sacerdote genuino; 2) los seguidores de Elí<sup>12</sup>; y 3) muchos de varias tribus que cayeron en el paganismo.

Samuel vino a vivir con Elí en Silo. Este último le enseñó todos sus malos caminos, incluyendo la hechicería y la brujería. Cuando murió Elí, el pueblo nombró a Samuel su gobernante. Los filisteos aprovecharon la corrupción y la división para atacar a Israel. El pueblo exigió un rey, entonces Samuel nombró a Saúl.

Saúl determinó castigar a las tribus de José porque no seguían el culto de Samuel en Silo, por lo que fue a Siquem y destruyó el altar restante en Gerizim, mató al sumo sa-

---

<sup>12</sup> La Enciclopedia Judaica también afirma que, a raíz de esta división, surgieron dos centros del sacerdocio. Un centro estaba en el monte Gerizim, a cuya cabeza estaba el sumo sacerdote legítimo, Uzzí (un descendiente de Pineas y de la familia Eleazar). El segundo sacerdocio (herético) estaba en Silo, y el sacerdote Eli, descendiente de Itamar, estaba a la cabeza. De esta manera, el samaritanismo es una perpetuación de la verdadera fe israelita, y el judaísmo es sólo la continuación de la herejía de Elí; cf. L. Matassa, J. MacDonald et al., «Samaritans», 719. Shomron & Osher Sassoni señalan que la división de los israelitas la ocasionó Elí que se separó de Uzzí; después de esto Israel estaba dividido en tres: los seguidores de los caminos paganos, los seguidores de Elí y los seguidores del verdadero Sumo Sacerdote Uzzí. Además, hacen un elenco de los gobernantes de Israel y Sumos Sacerdotes en Gerizim desde el tiempo de Josué hasta la división; cf. SH. & O. Sassoni, *The Samaritan-Israelites and their Religion*, vol. I, The Samaritans, Holon, Israel 2004, 3-4. Kartveit se ocupa de preguntar a los mismos Samaritanos sobre su origen y dan la versión de los dos sacerdotes y concluyen señalando que los samaritanos constituyen el Israel original. Esta versión puede considerarse apologética y polémica; sin embargo, se repite en el Libro árabe de Josué de 1362 y en la Nueva Crónica / Crónica de Adler de 1899 a 1900; ambos manuscritos samaritanos se encuentran en el museo samaritano de la cima del monte Gerizim, y esta versión del origen se presenta hoy entre los samaritanos; cf. M. Kartveit, «Theories of the Origin of the Samaritans—Then and Now», *Religions* 10,661 (2019) 2-3.

---

<sup>11</sup> Para esta propuesta samaritana sigo la proposición de W. Brindle, «The Origin», 50-52; quien a su vez sigue a Jacob, Son of Aaron, «The History and Religion of the Samaritans» BSac 63 (1906) y J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Harvard Semitic Monographs, Harvard University Press, Cambridge 1968; J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, Westminster Press, Philadelphia 1964.

cerdote Sisa (hijo de Uzzi) y destruyó a muchos de la tribu. Comenzaron a adorar en sus casas y muchos se mudaron a Basán, al este del mar de Galilea, pero la Torá se mantuvo en su estado original.

Después de la muerte de Saúl, David vino a Siquem y se convirtió en rey de todo Israel. Capturó **Jabish** (Jerusalén) y trasladó allí el arca de Elí. Cuando David decidió construir un templo en Jerusalén, el sumo sacerdote de Gerizim, Yaire, le dijo que tendría que construirlo sobre el monte Gerizim, según la Torá. Entonces David, que era amigo de este sumo sacerdote (cf. 1Sam 21,1-7) y siempre había ofrecido sus diezmos en Gerizim, se abstuvo de construir el templo y se fue, dejando esa obra a su hijo. Salomón construyó el templo en Jerusalén y desvió al pueblo de Dios. Más tarde, Jeroboam se rebeló y desvió aún más a Israel, hizo su capital en Sabaste (más tarde llamada Samaria).

La versión de Josefo sobre el origen de los samaritanos está en el capítulo 9 de las **Antigüedades**. En él explica que el origen del pueblo de Samaria, después del 722 a.C., está en los cinco pueblos importados por el rey asirio Salmanasar, aunque la dependencia del 2Re 17 es evidente. Él dice que los que se asentaron en Samaria fueron los Cuteos, cada una de las naciones trajo su propio dios a Samaria, pero al adorar a esos dioses, como era su costumbre ancestral, despertaron la ira del Dios más grande, el cual los afligió con una plaga. Al no encontrar cura para sus calamidades, aprendieron por medio de un oráculo

que, si adoraban al Dios más grande, tendrían seguridad. Por tanto, enviaron mensajeros al rey de los asirios y le rogaron que les enviara sacerdotes de entre los que había tomado cautivos cuando peleaba contra los israelitas. Se los enviaron y les enseñó las ordenanzas y la reverencia a este Dios, lo adoraron profusamente y la plaga cesó de inmediato (cf. **Ant.** 9.277-291). No afirma, sin embargo, que los samaritanos fueran una población mixta de expatriados importados y habitantes originales, ni que fueron sincretistas. Se puede suponer un sincretismo sobre la base de este texto de Josefo y de 2Re 17,33, pero no se expresa como tal<sup>13</sup>.

## ***2. Regreso del exilio en el periodo persa***

La propuesta anti-samaritana señala que cuando Babilonia cayó ante los Persas en el 539 a.C., el nuevo régimen permitió que los judíos regresaran a su tierra. Bajo el gobierno de Ciro regresaron los primeros con Sesbasar y reconstruyeron el altar. En el tiempo de Darío, los judíos reanudaron la reconstrucción del templo, y a pesar de la investigación por parte del oficial persa Tatenay, la obra continuó y se completó con éxito en marzo de 515 a.C. (cf. Esd 6,14-15). No está claro si la investigación de Tatenay fue impulsada por los samaritanos o si fue una inspección de rutina, pero el hecho de que él personalmente investigó el asunto podría indicar que se hizo algún tipo de acusación contra los

---

<sup>13</sup> Cf. M. Kartveit, «Theories», 3.

judíos. Esto confirmaría la opinión de que hubo al menos cierta oposición a la reconstrucción del templo y que las relaciones entre judíos y samaritanos no eran exactamente cordiales en esta etapa, como también puede deducirse de Ageo (cf. 2,10-14)<sup>14</sup>.

Es verdad que cuando los exiliados regresaron a su patria, se enfrentaron a un desafiante problema existencial: ¿Cómo se relacionarían los exiliados del Reino del Sur con los habitantes de lo que había sido el Reino del Norte? En otras palabras, ¿cómo debían relacionarse los judíos con los samaritanos? A lo largo del período Persa, esta parece haber sido una cuestión candente. ¿Los judíos tenían una visión separatista o una idea universalista? De los libros de Esdras y Nehemías se deduce cuál era la postura de los líderes judíos sobre este tema. Nehemías se negó a tener contacto con el líder samaritano Sanbalat. Tanto Esdras como Nehemías se opusieron con vehemencia al matrimonio mixto con los samaritanos. Cuando los samaritanos se ofrecieron a ayudar a Nehemías a reconstruir los muros de Jerusalén, se encontraron con un “no”. Así que los judíos que regresaran del exilio no debían tener trato con los samaritanos<sup>15</sup>.

Dicha situación siguió igual en el periodo posterior a Zorobabel, según lo que nos reporta Esd 4,6, al comienzo

del reinado de Jerjes —finales del 486 comienzos del 485 a.C.—, los samaritanos presentaron por escrito una denuncia contra los habitantes de Judá y Jerusalén. En tiempos de Artajerjes I (465-424 a.C.) no hay ninguna duda de que hubo una ruptura entre los judíos y samaritanos; la única pregunta es cuáles fueron las razones y el alcance de esta ruptura. Nehemías es enviado para reconstruir las murallas y a ser gobernador de Yehud. Sin embargo, encontró oposición en Tobías (el “siervo amonita”), Gesem (el “árabe”) y Sanbalat (el “haronita”). Tobías era miembro de una familia judía establecida en la Transjordania (Neh 2,10; 2,19; 4,7; 6,1). Gesem dirigió las tribus árabes en la parte sur de Judea. Sanbalat el horonita era un samaritano que había sido designado gobernador de Samaria por los persas y, por lo tanto, un rival directo de Nehemías; este último se negaba a tener contacto con él. Además, el hecho de que el nieto del Sumo Sacerdote Eliasib se casara con la hija de Sanbalat (Neh 13,28) no constituye ninguna garantía de que Sanbalat o su familia fueran verdaderos adoradores de Yahvé solamente, lo mismo que el sacerdocio de Jerusalén y los de Elefantina. Aceptando estos argumentos, queda bastante claro que el conflicto entre Nehemías y Sanbalat, aunque probablemente inspirado políticamente, también tenía aspectos religiosos y, por lo tanto, la brecha entre los judíos y los samaritanos se amplió en la época de Nehemías en asuntos tanto religiosos como políticos. El hecho de que Nehemías no mencione la construcción del templo en el monte Gerizim, como resultado de la expulsión del yerno de Sanbalat, parece prueba suficiente de que este templo rival no fue construido en

---

<sup>14</sup> Cf. J. H. Eybers, «Relations Between Jews and Samaritans in the Persian Period», Reproduced by Sabinet Gateway under License Granted by the Publisher, 2010, 75.

<sup>15</sup> Cf. S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings», 30.

su época (cf. Neh 13,28). Esto, sin embargo, no invalida nuestro argumento de que la brecha religiosa se amplió en ese momento<sup>16</sup>.

Según Cross, citado por Brindle, se puede reconstruir con cierta plausibilidad la secuencia de gobernadores de Samaria en los siglos quinto y cuarto antes de Cristo. Sanbalat el horonita es evidentemente el fundador de la línea, a juzgar por el hecho de que lleva un gentilicio, no un patronímico. Era un yahvista, dando buenos nombres yahvistas a sus hijos Delaías y Selemías. Sanbalat I debe haber sido un hombre maduro para ganar el cargo de gobernador en 445; cuando llegó Nehemías, sin duda, ya estaba en su mediana edad. Su hijo Delaías actuó por su anciano padre en 410. El nieto de Sanbalat, Sanbalat II, evidentemente heredó el cargo de gobernador a principios del siglo IV; lo sucedió su hijo mayor (¿Yeshuah?) y, más tarde, su hijo Hananías. Hananías era gobernador en el 354 a.C., y su hijo Sanbalat III lo sucedió en el cargo de gobernador en la época de Darío III y Alejandro Magno<sup>17</sup>. Así que se está frente a varios Sanbalat en la historia de los samaritanos. Esto favorece para conocer mejor este periodo.

Desde el punto de vista samaritano, en este periodo persa, se dice que: Zorobabel sobornó al rey de Persia para que permitiera a los judíos reconstruir el templo de Jerusalén,

pero los samaritanos luego recibieron permiso para destruir lo que habían reconstruido. Esto provocó una división aún mayor. Esdras (el “maldito Esdras”)<sup>18</sup> obtuvo un segundo decreto (a través de Ester y por medio de la brujería) del Rey *Ashores* (Asuero) para reconstruir el templo y la ciudad de Jerusalén y ejercer autoridad sobre toda la Tierra. Como los judíos habían perdido la Torá y todos sus libros, Esdras comenzó a coleccionar leyendas y narraciones e inventó muchas cosas que nunca ocurrieron. Afirmó falsamente que los samaritanos eran gentiles con dioses falsos (cf. Esd 4). También inventó la idea popular entre los rabinos posteriores, de que los samaritanos llaman a Ashina (o *Ashima*) su dios, mientras que en realidad simplemente lo sustituyen por la palabra “*Shem*” ( שֵׁם, “*nombre*”) por YHWH, de la misma manera que los judíos usan la palabra sustituta, ( יְהוָה “*Adonai*”). Esdras escribió en el idioma “asirio” (arameo), mientras que los samaritanos retuvieron el hebreo. Esdras fue malvado y corrompió aún más a los judíos, y por medio de persecuciones y mentiras provocó gran parte del odio entre judíos y samaritanos<sup>19</sup>. Es una visión diferente y contraria a la que tradicionalmente se conoce.

Por otra parte, suele decirse que la construcción de un templo rival en el monte Gerizim habría constituido un paso final en el cisma entre judíos y samaritanos. Sin embargo,

<sup>16</sup> Cf. J. H. Eybers, «Relations», 78.

<sup>17</sup> Cf. W. Brindle, «The Origin», 70.

<sup>18</sup> Cf. También así lo denomina Castel; cf. F. Castel, Historia de Israel y de Judá. Desde los orígenes hasta el siglo II d. C., Verbo Divino, Estella 1998, 152.

<sup>19</sup> Cf. W. Brindle, «The Origin», 52-53.

no se sabe exactamente la fecha en la que se construyó el templo. Los papiros de Elefantina pueden ofrecer alguna ayuda para responder a esta pregunta. En uno de estos papiros fechados en el año 17 de Darío II (424-405 a.C.), se lee que los judíos de Elefantina solicitaron el apoyo de los samaritanos, los hijos de Sanbalat llamados Delaías y Selemías, y a los sacerdotes de Jerusalén para que los ayudaran a reconstruir el templo local de Yahvé en Elefantina. Así que los judíos de esta región se acercaban a las autoridades tanto de Jerusalén como de Samaria, la conclusión natural sería que no sabían de ningún antagonismo entre ellos, y por lo tanto, el cisma entre los dos no estaba completo en el 407 a.C. Sin embargo, existe la posibilidad de que los judíos de Elefantina pudieran haber ignorado las relaciones exactas entre Jerusalén y Samaria, por lo tanto, la información de los papiros de Elefantina puede interpretarse de diferentes maneras y no puede usarse como prueba de que el cisma entre judíos y samaritanos aún no había alcanzado una etapa decisiva a fines del siglo V a.C. Aún así, no hay razón para pensar que el templo samaritano ya se había construido. Hemos notado que, como los judíos en Elefantina, Nehemías tampoco menciona la erección de tal templo. El cronista tampoco se refiere a la erección del templo de Gerizim, pero en el mejor de los casos esto es un *argumentum e silentio*, y en todo caso el cronista obviamente muestra una actitud bastante reservada hacia el Reino del Norte y Samaria a lo largo de su libro. Por lo tanto, la evidencia disponible guarda silencio sobre la existencia de un templo samaritano en el monte

Gerizim alrededor del año 400 a.C.<sup>20</sup>.

Con lo que respecta a Josefo, en Antigüedades 11, 306-311, mezcla las fechas del s. V con las del s. IV a.C. Él dice que en el reinado del último rey Darío (336-330 a.C.) un tal Manasés, hermano del Sumo Sacerdote de Jerusalén, Jaddua hijo de Jahannan, se casó con Nicaso, la hija del samaritano Sanbalat. Los ancianos de Jerusalén le exigieron que renunciara a su esposa o a su oficio sacerdotal. Por su parte, su suegro, Sanbalat, le prometió que le construiría un templo en el monte Gerizim con la aprobación de Darío si conservaba a su esposa. Pero cuando Alejandro estaba conquistando Palestina, Sanbalat cambió rápidamente su alianza de Darío a Alejandro y logró adquirir su aprobación para la construcción de este templo. Según Josefo, se la construcción concluyó aproximadamente en un año, mientras Alejandro todavía estaba en Palestina y Egipto, porque nos relata que después de la visita de Alejandro a Jerusalén también honró el templo samaritano en el monte Gerizim con una visita. Esto fecharía su erección precisamente en 332-331 a.C. En otro lugar Josefo se refiere al mismo episodio y allí dice que el templo de Gerizim había sido construido 200 años antes de que Juan Hircano lo destruyera, alrededor del año 128 a.C., así que la fecha coincide casi exactamente.

Lamentablemente no se puede aceptar la propuesta de

---

<sup>20</sup> Cf. J. H. Eybers, «Relations», 78-79.

Josefo por varias objeciones, citadas por Eybers: 1) La principal objeción es la duplicación exacta de muchos de los elementos encontrados en el relato de Nehemías sobre la expulsión del yerno sacerdotal de Sanbalat (Neh 13,28); Josefo fecha estos eventos un siglo después. Dado que la cronología de Josefo de este período es en cualquier caso sospechosa, se rechaza su relato como secundario y dependiente de Nehemías. 2) Otra objeción es difícil, si no imposible: que los samaritanos pudieran construir el templo en el monte Gerizim en un solo año, mientras Alejandro estaba ocupado conquistando Tiro y Gaza. 3) Finalmente, otras fuentes antiguas (por ejemplo, Curtius Rufus)<sup>21</sup> nos dicen que cuando Alejandro Magno terminó con Tiro y Gaza, instaló a Andrómaco como gobernador de Siria (incluida Palestina) y se dirigió al sur para invadir Egipto. En el 331 a.C., la ciudad de Samaria se rebeló y quemó vivo al gobernador. Alejandro inmediatamente marchó hacia el norte contra Samaria y la capturó. Los que habían matado a Andrómaco huyeron con sus familias a Wadi Daliyeh, donde los soldados de Alejandro los encontraron en una cueva y los sofocaron hasta la muerte. Alejandro luego reasentó a Samaria con los macedonios e hizo de la ciudad una colonia griega<sup>22</sup>. Esto difícilmente concuerda con la imagen de

---

<sup>21</sup> Cf. J. H. Eybers, «Relations», 79-81.

<sup>22</sup> Los samaritanos se vieron entonces obligados a establecer una nueva capital, y el lugar lógico era la antigua Siquem. Era un lugar consagrado por el tiempo, santificado por las tradiciones hebreas más antiguas y adyacente a la montaña sagrada de Gerizim en la que acababa de construirse un nuevo templo. Con el desarrollo de Siquem, el centro religioso y cultural samaritano quedó firmemente establecido. Siquem fue el reemplazo de Samaria como capital samaritana después de que

Josefo de las relaciones cordiales entre los samaritanos y Alejandro. Según Josefo (*Apion* 2,43), después de la masacre posterior a la rebelión, el control administrativo del distrito de Samaria pasó a manos de los judíos debido a su lealtad a Alejandro. También Josefo escribe acerca de las disputas entre los descendientes de los samaritanos y los judíos que se habían establecido en Egipto. Se escribió que la primera disputa ocurrió bajo Ptolomeo I Soter 304–282 a.C. (cf. *Ant.* 12. 7–10), la segunda bajo Ptolomeo VI Filómetor 180–145 a.C. (cf. *Ant.* 13. 74–79)<sup>23</sup>.

Hay que hacer varias consideraciones para anotar la fecha más confiable de la existencia definitiva del templo en el monte Gerizim. Ben Sira (Eclo 50,25-26)<sup>24</sup> hace un señalamiento sobre el templo, al cual hay que ubicar entre los años 280 o 180 a.C. Hay otro dato que dice que este templo fue dedicado a Zeus Hospitalario en 166 a.C. por Goronta (cf. 2Mac 6,2). Ahora bien, es interesante que en 1962 se publicaron algunos «Papiros de Samaria». En es-

---

Alejandro capturó Samaria. Esto explica: 1) la evidencia arqueológica del restablecimiento de Siquem a fines del siglo IV después de haber estado virtualmente deshabitada durante el período persa; 2) los elaborados intentos que hicieron los samaritanos para reforzar Siquem, para mantener sus reclamos contra los judíos; 3) la implicación de Josefo de que Siquem fue la capital samaritana en el período de Alejandro y posteriormente (cf. *Ant.* 11,8.6-7); 4) Eclo 50,25-26 que se refiere a la gente necia que habita en Siquem; cf. W. Brindle, «The Origin», 570.

<sup>23</sup> Cf. J. Zsengeller, «The Samaritan Diaspora in Antiquity», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 56 (2016) 163.

<sup>24</sup> Ben Sira refleja como los judíos veían a los samaritanos, tanto que los coloca despectivamente en un nivel inferior al de los edomitas y filisteos, como pueblo especialmente aborrecido por Dios; cf. J. Bright, *Historia de Israel*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1970, 474.

tos se encontró que se menciona al segundo Sanbalat, el cual habría sido gobernador de Samaria entre 400 y 360 a.C., lo que significa que no fue contemporáneo de Nehemías ni de Alejandro Magno. Si esta hipótesis tiene algún fundamento, entonces se podría datar la construcción del templo samaritano en el monte Gerizim entre el 400 y el 360 a.C. Curiosamente, A. Parrot ya había sugerido en 1956 (antes de que se encontraran los papiros samaritanos) que el templo de Gerizim probablemente se construyó durante el reinado de Artajerjes II Mnemon (405-358 a.C.), probablemente porque pensó que las medidas de Esdras y Nehemías facilitaron la institución de un culto rival entre la población mixta de Samaria, que habría sido inaceptable para Esdras y Nehemías pero que aún deseaba servir a Yahvé. Se puede asumir como hipótesis que el templo de Gerizim fue construido durante el período persa, preferiblemente entre el 400 y el 330 a.C. Por lo tanto, probablemente podemos fechar el cisma entre judíos y samaritanos en los años entre 400 y 360 a.C.<sup>25</sup>. Por otra parte, algunos han afirmado que la mera existencia de un Templo en el monte Gerizim no tiene por qué haber implicado una brecha irreparable, ya que hay otros templos judíos, como el de Elefantina en el Alto Egipto en el siglo V a.C, y en Araq el-Emir en Transjordania de la época helenista<sup>26</sup>. Así que la fundación de un templo no era inusual, el problema es que el templo de Gerizim no estaba lejos del templo de Jerusalén.

### 3. *Periodo griego y romano*

Los dos templos rivales existieron durante dos siglos uno al lado del otro: uno en Jerusalén y otro en el monte Gerizim. Ambos pueblos soportaron la ocupación de los sucesores de Alejandro Magno, mientras los templos permanecían intactos hasta que Antíoco IV Epífanés los profanó (2Mac 6,2-3). Sin embargo, los judíos se deshicieron del yugo griego como resultado de la revuelta macabea a mediados del siglo II a.C. Durante un tiempo, los judíos pudieron recuperar su independencia y su reino asmoneo alcanzó casi la misma extensión que el reino de David y Salomón, casi un milenio antes. Su influencia alcanzó su punto máximo con el reinado de Juan Hircano, quien gobernó del 134 al 104 a.C. Mientras la expansión territorial estaba en su apogeo, Samaria cayó en manos de los judíos y había esperanzas de que los samaritanos fueran judaizados, pero esto nunca sucedió. Aunque estaban circuncidados, Juan los trató como paganos y destruyó su templo en el monte Gerizim en 128 a.C. La distinción principal que separaba a los dos grupos era el templo, el lugar (Jerusalén o Gerizim) y algunas particularidades de la Ley (Pentateuco samaritano). A un nivel más popular, el desdén que los judíos sentían por los samaritanos<sup>27</sup> en el siglo II a.C., y viceversa<sup>28</sup>. Lo que había sido una división religiosa, se convirtió

---

<sup>25</sup> Cf. J. H. Eybers, «Relations», 79-81.

<sup>26</sup> Cf. W. Brindle, «The Origin», 570.

---

<sup>27</sup> Se ha dicho que, según el Eclesiástico, los judíos colocaban a los samaritanos en un posición más baja que la que tenían los edomitas y los filisteros (cf. 50,25-26).

<sup>28</sup> Cf. S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings», 31-33.

también en un conflicto político.

La conquista de Palestina por Pompeyo en el 63 a.C. puso fin a la dominación judía de Samaria (cf. *Las Guerras de los judíos* 1,166). Las ciudades que habían sido capturadas por los asmoneos fueron restituidas a sus habitantes anteriores. Samaria y otras regiones se unieron a la provincia romana de Siria y fueron protegidas por dos legiones romanas. Debido a que muchos de los habitantes de Samaria habían sido asesinados o estaban demasiado dispersos para reunirlos, los romanos repoblaron la ciudad recién construida de Samaria con nuevos colonos.

Herodes el Grande restauró el orden en Samaria y, al final de la guerra civil romana, él declaró su lealtad a Octavio, quien lo confirmó como rey judío y le confirió nuevos territorios; entre otros estaba Samaria. Herodes reconstruyó y amplió la ciudad de Samaria y añadió otros 6.000 colonos a su población. Cambió el nombre de la ciudad a Sebaste en honor a Octavio. Además, queriendo hacerles un favor a los samaritanos, en el 25 a.C. les construye un templo en Samaria, pero los samaritanos se niegan a usarlo y continúan adorando en el monte Gerizim.

Cabe señalar que si el sacerdocio judío dejó de funcionar después del año 70 d.C., los samaritanos continuaron teniendo un sacerdocio activo con un sumo sacerdote incluso después de que el templo en el monte Gerizim fuera destruido. Esto debido a que un grupo de samaritanos permaneció cerca del monte Gerizim en el pueblo de Sicar, que pudo haber reemplazado a Siquem como el

centro de la autoridad religiosa samaritana<sup>29</sup>. Cabe señalar que a este lugar llegó Jesús y se encontró con la samaritana (cf. Jn 4,4).

#### **4. Crecientes hostilidades y hostigamientos entre judíos y samaritanos**

Según Josefo (*Ant.* 12,5-10), varios judíos y samaritanos se establecieron en Egipto. Las relaciones entre ellos eran muy tensas, pues cada lado exigía que los sacrificios se dirigieran a sus respectivos santuarios. Cualquier gracia o favor a un lado se consideraba perjudicial para el otro, por lo que se desarrolló una hostilidad de “ojo por ojo”.

En Palestina, el primer informe de hostilidad abierta entre siquemitas y judíos en Jerusalén data de la época de Ptolomeo V (Epífanos) y Antíoco III alrededor del año 200 a. C. (cf. *Ant.* 12,154–56). Según Josefo, los judíos estaban siendo hostigados por los samaritanos mediante incursiones en tierras judías y la captura y venta de judíos como esclavos; debido a que los samaritanos se vieron presionados por Antíoco III, porque se habían aliado con la política proptolemaica, pensando que prevalecerían contra los sirios. Hay numerosos informes de actos de hostilidad contra los judíos por parte de los samaritanos. Se desconoce qué tan cierto es esto, pero parece haber una tradición predominante de antagonismo entre los grupos.

---

<sup>29</sup> Cf. L. Matassa, J. MacDonald et al., «Samaritans», 723.

Josefo registra que durante la procuraduría de Coponio (6–9 d.C.); los judíos celebraban la fiesta de los panes sin levadura, a la que llamamos Pascua; era costumbre que los sacerdotes abrieran las puertas del templo, justo después de la medianoche. Cuando, por lo tanto, estas puertas se abrieron por primera vez, algunos de los samaritanos vinieron en privado a Jerusalén y arrojaron los cuerpos de los muertos en los claustros; por lo cual, los judíos los expulsaron del templo, cosa que no solían hacer en tales fiestas; y por otros motivos también vigilaban el templo con más cuidado que antes (cf. *Ant.* 18,29ss). Posteriormente, en el año 51, algunos peregrinos galileos se dirigían al sur de Jerusalén para una fiesta. Fueron maltratados en una aldea samaritana y al menos uno de ellos fue asesinado. Las cosas se intensificaron hasta tal punto que el caso fue llevado ante el emperador Claudio en Roma. Este decidió a favor de los judíos y en contra de los samaritanos. Como resultado, tres de sus líderes recibieron la pena de muerte<sup>30</sup>.

Hay otro relato en Josefo sobre una masacre de samaritanos durante la procuraduría de Pilato 26–36 d.C. (*Ant.* 18,85–89). Josefo informa que un hombre, al que describe como un agitador, prometió mostrar a los samaritanos los vasos sagrados del *mishkán* (el antiguo tabernáculo) que, según la tradición samaritana, Moisés había enterrado en un lugar secreto en el monte Gerizim. Este descubrimien-

to señalaría la Era del Favor Divino (el cumplimiento de la creencia escatológica samaritana que involucra a Moisés, el *mishkán* y una persona (el “revoltoso” que era una especie de figura mesiánica): el “restaurador”. Un gran grupo se reunió en un pueblo cercano con la intención de escalar el monte Gerizim, pero Pilato interpretó esto como el preludio de una revuelta, por lo que los samaritanos reunidos fueron interceptados por las tropas romanas y asesinados o capturados. Los líderes fueron ejecutados por orden de Pilato. Esto fue demasiado para el consejo samaritano, que se quejó con Vitelio, el gobernador de Siria, quien aceptó sus acusaciones contra Pilato y envió a Marcelo a hacerse cargo de Judea y ordenó a Pilato que regresara a Roma para ser juzgado ante el emperador Tiberio. Este Pilato lo hizo, pero Tiberio había muerto, y no se sabe nada más sobre este episodio<sup>31</sup>.

Durante la revuelta del 68-70 d.C., cuando Judea sufrió un destino terrible por sus rebeliones antiromanas, Samaria parece haber pasado a manos de Agripa II y permaneció comparativamente próspera hasta su muerte en el 93 d.C. Sin embargo, la ciudad de Samaria fue destruida durante la misma guerra, y es bastante probable que algunos de los pueblos más pequeños de la patria samaritana hayan caído. Vespasiano, aparentemente deseando llenar el vacío en el mapa después de la caída de Jerusalén, estable-

---

<sup>30</sup> Cf. S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings», 33.

---

<sup>31</sup> Cf. L. Matassa, J. MacDonald et al., «Samaritans», 724.

ció una nueva capital samaritana, Neápolis<sup>32</sup>, que más tarde los árabes llamaron -más bien pronunciaron- Naplusa. Este asentamiento se convirtió en el nuevo centro de los samaritanos, y lo sigue siendo hasta el día de hoy.

Todo este material de trasfondo debe preparar el escenario para el ministerio de Jesús y los apóstoles a los samaritanos. En el primer siglo, las divisiones entre los judíos y los samaritanos eran profundas y, a veces, las tensiones entre los dos grupos podían ser altas. Había sospecha mutua y por una buena razón. Los samaritanos y los judíos alimentaron su odio mutuo con insultos e injurias, así por ejemplo: los samaritanos acechaban a los judíos que viajaban de Galilea a Jerusalén para los días festivos. Los judíos llamaban a los samaritanos un “rebaño”, no una nación. El peor insulto que un judío podía usar era llamar a alguien samaritano, por eso, cuando los judíos quisieron maldecir a Jesucristo, lo llamaron endemoniado y samaritano al mismo tiempo (Jn 8,48). La referencia de la Mishná a los samaritanos probablemente refleja las opiniones de los contemporáneos de Jesús: El rabino Eliezer solía decir: «El que come pan de samaritanos es como el que come carne de cerdo» (*m. Seb.* 8.10); «las hijas de los cuteos [samaritanos] menstrúan desde la cuna» (*m. Nid.* 4.1)<sup>33</sup>. Todo tenía una larga historia que se remonta a unos 500

años, además de tener profundas raíces religiosas sobre el lugar correcto para adorar a Dios: Jerusalén o monte Gerizim. Las diferencias entre los dos parecen irreconciliables<sup>34</sup>. Este es el contexto de estos dos grupos del s. I y que Jesús y la comunidad primitiva tendrán que conciliar.

## 5. Nuevo Testamento<sup>35</sup>

### 5.1 Mateo

Siguiendo el orden canónico del Nuevo Testamento la primera referencia a los samaritanos aparece en Mt 10,5 y suena muy negativa. Parece como si Jesús estuviera adoptando algunos de los prejuicios anti-samaritanos de sus hermanos judíos, pues se agrupa a los samaritanos con los gentiles. Si leemos cuidadosamente las palabras de Jesús, notaremos que dice: «Por camino de gentiles no vayan, y en ciudad de samaritanos no entren». En otras palabras, les está instruyendo a no salirse de su camino para llegar a los gentiles ni hacer de los samaritanos su público. Jesús aquí simplemente estaba hablando de una restricción temporal que más tarde sería eliminada.

Al final del evangelio de Mateo, Jesús puede decir: «vayan y hagan discípulos a todas las naciones» (28,19). Por su muerte y resurrección se ha inaugurado un nuevo pacto,

---

<sup>32</sup> Cf. A. D. Crown, «The Samaritan Diaspora to the End of the Byzantine Era», *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2.3 (1974-75) 112-113.

<sup>33</sup> Cf. J. A. Brant, «John», en *Paideia: Commentary on the New Testament*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2011, 83.

---

<sup>34</sup> Cf. S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings», 34.

<sup>35</sup> Cf. S. Voorwinde, «Do Jews Have Dealings», 34-53.

y su reino será un señorío donde serán benditas todas las gentes de la tierra. Entonces los discípulos de Jesús irán por el camino de los gentiles y entrarán en las ciudades de los samaritanos. Marcos no hace referencia a los samaritanos.

## **5.2 *Obra lucana***

Según Lucas, Jesús decide ir a Jerusalén (cf. Lc 9,51) con todas las implicaciones que tuvieran que enfrentar; en este camino se encuentra en tres momentos con samaritanos y después la comunidad cristiana:

El primer encuentro - por cierto desagradable- lo tiene Jesús en el camino, pues es rechazado por el pueblo samaritano (cf. Lc 9,51-54). No le dieron la bienvenida, porque se dirigía a Jerusalén. Aquí nuevamente está el viejo punto de fricción entre judíos y samaritanos. Su rechazo es una señal de lo que vendrá, pero también es un recordatorio de algo que ya sucedió. La sección del viaje comienza con un rechazo, como la sección de Galilea cuando Jesús visita la sinagoga de Nazaret (cf. Lc 4,28-29). Así que Jesús es rechazado tanto por judíos como por samaritanos. De esta manera Lucas da un trato semejante a judíos y samaritanos. No hay el menor rastro de prejuicio, parcialidad o racismo en esta obra.

En el capítulo nueve, el autor dice que los samaritanos rechazaron a Jesús, mientras que en el diez hace de un samaritano el héroe de lo que podría decirse que es su parábola más famosa (cf. Lc 10,25-37). Debido a que esta

parábola es tan conocida, a menudo se supone que también se entiende bien, se trata del amor y vecindad. El samaritano, según Jesús en el relato, es el único personaje de la historia que puede ayudar al hombre herido. Puede hacerlo porque es samaritano y, por lo tanto, no está sujeto al sistema legal del judaísmo del primer siglo. Los de adentro, los sacerdotes y los levitas, nada pueden hacer. Son prisioneros de su propio sistema legal. Pero este forastero odiado, este samaritano, no está atado de esta manera. Puede actuar y, lo que es más importante, puede cumplir el mandato de amar a tu prójimo como a sí mismo. No está atado por los pequeños detalles del legalismo, por lo que puede obedecer el segundo gran mandamiento.

El tercer encuentro es con los diez leprosos. Al comienzo del relato de la curación, Lucas recuerda que Jesús iba camino de Jerusalén; así que sigue en la sección del viaje, aún está en la frontera entre Samaria y Galilea. Fuera de un pueblo, Jesús es recibido por diez leprosos que desean desesperadamente ser curados (cf. Lc 17,11-19; Lv 13, 45-46). Después de la curación, Jesús les dice que se muestren a los sacerdotes. ¿Pero qué sacerdotes? ¿Los sacerdotes en Jerusalén o los sacerdotes en el monte Gerizim? Su instrucción pone a estos leprosos en un dilema potencial, especialmente al samaritano. ¿Va con sus pares a Jerusalén o va al monte Gerizim? Éste ve que ha sido sanado y vuelve a Jesús alabando a Dios en alta voz. Se

arrojó a los pies de Jesús y le dio las gracias<sup>36</sup>. Este hombre ve lo que ninguno de los otros leprosos ha visto: el lugar apropiado para adorar a Dios es en presencia de Jesús de Nazaret. En su adoración, Jesús reconoce una expresión genuina de fe y por eso dice, «Levántate y vete; tu fe te ha salvado» (v. 19; cf. Lc 7,50; 8,48; 18,42). La salvación ha llegado a un samaritano. Se está preparando el escenario para el ministerio de los apóstoles en el libro de los Hechos.

Según Hechos, después de la persecución contra la iglesia de Jerusalén, los apóstoles se dispersaron y llegaron hasta Samaria; Felipe comenzó a anunciarles a Cristo, su predicación estuvo acompañada de milagros (cf. Hch 8). El ministerio que se realizó fue como una extensión de Pentecostés, ahora para los samaritanos, muchos creyeron y se llenaron del Espíritu Santo. Los samaritanos necesitaban estas señales, pues estaban acostumbrados durante tanto tiempo a ser despreciados por el pueblo de Jerusalén, necesitaban estar seguros de que estaban plenamente incorporados a la nueva comunidad del pueblo de Dios. Además, los mismos apóstoles, como líderes de la iglesia judía, necesitaban experimentar de primera mano que Dios se estaba moviendo hacia el mundo gentil. Hasta ahora claramente no tenían esta visión. Tenían que ver por sí mismos el descenso del Espíritu sobre aquellos samaritanos racialmente despreciados. La iglesia samaritana

quedó así en plena igualdad con la iglesia de Jerusalén, ya que a los samaritanos también se les dieron los dones especiales del Espíritu.

### 5.3 Evangelio de Juan

Los lugares sagrados serán cosa del pasado, tanto Jerusalén como el monte Gerizim pronto quedarán obsoletos como lugares de culto, según el diálogo de Jesús con la samaritana. Poco se gana con los debates prolongados sobre Jerusalén y el monte Gerizim. Ambos sitios están a punto de carecer de importancia para aquellos que adoran verdaderamente al Padre. La religión dejará de estar ligada a un lugar santo. En cierto sentido, la hora ya se ha hecho realidad con la Encarnación; los cimientos del Nuevo Templo ya están puestos con la venida de Jesús; Él es ahora el verdadero Templo (cf. Jn 2,19-22) y la adoración sólo puede tener lugar en Él ya través de Él. En su propia persona, Jesús trasciende el antiguo debate entre Jerusalén y el monte Gerizim. El gran punto de discordia entre judíos y samaritanos finalmente ha sido eliminado. Esto ha sido revelado a una mujer, la samaritana, que ha reconocido a Jesús como Mesías y que ha anunciado a sus compatriotas samaritanos lo que ha descubierto, quienes creyeron en Jesús como el Mesías y como el Taheb prometido, además de confesarlo como Salvador: «**Sabemos que este hombre es verdaderamente el Salvador del mundo**» (Jn 4,42).

Juan reporta uno de los insultos más grandes que se le hace a un judío, en la persona de Jesús: «**eres samari-**

---

<sup>36</sup> En el evangelio de Lucas, todas estas acciones son expresiones de adoración (cf. Lc 2,20; 5,12, 25-26; 7,16-17; 13,13; 18,11.43; 22,17.19; 23,47).

*tano y tienes un demonio»* (Jn 8,48); en este versículo se conecta la posesión demoníaca con ser samaritano. Los cargos de estar poseído por un demonio y también de ser samaritano no eran necesariamente dos cargos distintos sino relacionados. Los judíos consideraban que los profetas de Samaria estaban poseídos por demonios. De hecho, las fuentes patrísticas relacionan las afirmaciones de los falsos profetas de Samaria con la obra de los demonios.

## 6. Creencias samaritanas

Los estudios históricos indican que la casta samaritana cree en la Torá como una escritura sagrada y esto representa uno de los pilares de su doctrina. De hecho, es la fuente principal de la que los samaritanos derivan su fe y sus leyes; la religión samaritana se basa en cinco pilares<sup>37</sup>.

**Creencia en la unidad de Dios.** El primer principio de la declaración samaritana es: «Un Señor, que es el Señor de Israel». El Señor de Israel es el único objeto de la adoración samaritana. Igual que los judíos, los samaritanos denominan al Dios de Israel como “*Shem*”, que significa “el Nombre”. El nombre “*Shem*” se usa para evitar pronunciar el verdadero nombre de “YHWH”. Otros nombres con los que se identifica a “*Shem*”: Creador, Rey, Rey de reyes,

Rey de los mundos, Dios de dioses y Señor de señores. Él es Poder, el Poderoso, Grande, Fuerte, Capaz, Duradero, Vencedor, Redentor, el Viviente, el Sabio, el Gran Poder y la Roca y la Piedra de Israel. La tradición samaritana tiene 76 nombres y títulos del Dios de la Torá. Los samaritanos adoran a Dios realizando dos tipos de oraciones: a) Una oración realizada dos veces al día: la oración matutina y la vespertina. b) En cuanto al segundo tipo de oraciones, son adicionales como la oración del sábado y las oraciones de las fiestas. Observan siete fiestas: Pascua, Fiesta de los Panes sin Levadura, Fiesta de la Cosecha (Semanas), Año Nuevo hebreo, Fiesta de la Expiación, Sucot (Tabernáculos), Octavo Día de la Revelación del Pentateuco. Los samaritanos visten ropas blancas durante las oraciones como indicación de la igualdad entre ricos y pobres ante Dios y la pureza de corazón como la pureza del vestido.

**Creencia en que Moisés es el profeta de Dios.** Los samaritano-israelitas creen en un verdadero profeta, que es Moisés, el hijo de Amram, quien sacó a los israelitas de la tierra de Egipto y es muy respetado entre el pueblo. No es adorado sino alabado por sus obras. Moisés, el hombre de *Shem*, es muy apreciado en los escritos samaritanos. Apropiadamente, es adecuado decir que no hay ninguno como el profeta Moisés hasta el día de hoy. Los samaritanos-israelitas todavía esperan a Aquel como Moisés que aún está por venir.

**Creencia en los cinco libros de Moisés,** a saber, el Origen de la Creación (Génesis), Éxodo, Levítico, Números y

---

37 En cuanto a los cinco pilares de la fe samaritana se sigue lo propuesto por Banat y los Sassoni; Cf. B. Y. I. BANAT, «Samaritans Caste», 176-178; SH. & O. Sassoni, *The Samaritan-Israelites*, 9-10.

Deuteronomio. Los samaritanos guardan en su caja fuerte de hierro, en el monte Gerizim, la copia más antigua del Pentateuco, escrita en rollos; esta copia del Pentateuco se saca de la caja fuerte tres veces al año, especialmente en las fiestas: *Pesaj*, *Sucot* (Fiesta de los Tabernáculos) y Revelación de la Torá. Hay más de 6000 detalles que difieren entre el Pentateuco masorético judío y el Pentateuco samaritano-israelita. La mayoría son pequeñas variantes, pero en algunos casos hay grandes divisiones entre las dos escrituras. El caso más importante es la palabra “elegido” que aparece, donde los judíos tienen “elegirá”, referente al lugar sagrado. El Pentateuco samaritano también contiene un décimo mandamiento adicional, mientras que los diez judíos se cuentan nueve. Esto se refiere al monte Gerizim como el Monte Sagrado. La vida religiosa samaritana surge de todo el código de leyes de las palabras del Pentateuco. Nada se puede agregar o quitar a la palabra escrita de la Torá. Por lo tanto, los samaritanos son los verdaderos guardianes de la Ley, los “*Shamerim*”.

***Creencia en el monte Gerizim*** (su Dirección). Este monte también llamado por los samaritanos, “Montaña de la Bendición”, goza de una santidad especial, ya que es su dirección y el lugar donde realizan sus ritos religiosos durante la Pascua; es el lugar donde realizan celebraciones al aire libre, sacrifican sus ofrendas y realizan deberes y oraciones todos los años. Un samaritano también rinde homenaje al monte Gerizim tres veces al año, especialmente en los días festivos: Pascua, Cosecha (Semanas), *Sucot* (Tabernáculos). En los Diez Mandamientos de la Torá sa-

maritana, el décimo mandamiento dice lo siguiente:

***“Y acontecerá que cuando Dios te traiga a la tierra de los cananeos, a la cual entrarás para heredarla, levantarás allí piedras grandes, y las enlucirás con yeso, y escribirás sobre las piedras todas las palabras de esta ley. Y cuando paséis el Jordán, levantaréis estas piedras, como yo os mando, en el monte Gerizim. Y edificaréis allí un altar a Yahvé vuestro Dios, y ofreceréis sobre ellas ofrendas para el Señor tu Dios”.***

Este es el lugar que Dios escogió y donde Israel como nación entera adoró a ***Shem*** durante 260 años, hasta que Israel pecó contra el Todopoderoso. Por eso, el Creador quitó su presencia del Tabernáculo que estaba en el monte Gerizim. El Tabernáculo y todo lo que hay en él, incluida el Arca, está escondida hasta que llegue el momento en que todo será restaurado como antes.

La tradición samaritano-israelita relata que el altar de Adán y Set, el altar de Noé y el altar de Isaac están ubicados en el Monte. El cerro eterno, una gran roca donde una vez estuvo el tabernáculo, también está allí. En el monte están las doce piedras que Josué había traído del Jordán cuando los israelitas entraron en la tierra de Canaán. Referencias y nombres que se le dan a este lugar: Monte del Este (cf. Gn 10,30); Betel (cf. Gn 12,8); Casa de Dios (cf. Gn 28,17); Puerta del Cielo (cf. Gn 28,17); Luz (cf. Gn 28:19); Santuario (cf. Éx 15,17); monte Gerizim (cf. Dt 11,29); la Casa del Señor (cf. Éx 23,19, 34,26); el Monte hermoso (cf.

Dt 3,25); el lugar elegido (cf. Dt 12,11); la Colina Eterna (cf. Dt 33,15); una de las Montañas (cf. Gn 22,2); el Señor proveerá (cf. Gn 22,14)<sup>38</sup>.

**La creencia en el Taheb.** La palabra *Taheb* significa restaurar o regresar. Hay dos significados de esta palabra que derivan en un significado final. Primero, el “Taheb” es el regreso de las tribus a Israel, a la verdadera palabra de la Torá. Segundo, vendrá un restaurador, un profeta como Moisés (cf. Dt 18,15-18). Este restaurador llevará la vara de Moisés obrando señales en prueba de su misión. No será sacerdote sino profeta. Su nombre no se conoce, pero puede ser de la tribu de José, que es Efraín. Se unirán Efraín (Israel) y Judá al lugar inicial de adoración en el monte Gerizim. Él restaurará todo lo que se perdió a través de los años de la Torá. Descubrirá y levantará el Tabernáculo con sus vasijas que fueron enterradas en una cueva debajo del monte junto con el Omer de Maná. Él colocará el Arca del Testimonio en su lugar apropiado. Los sacerdotes volverán a servir en el Sagrario donde se seguirán haciendo las ofrendas. El Sumo Sacerdote hará expiación por sí mismo y por la congregación. Esta palabra *Taheb* en un nombre propio, que significa la gloria de “El

regreso a Dios”<sup>39</sup>.

## 7. Una última anotación sobre los samaritanos

La religión samaritana se centra en la mujer ya que la madre es la cuidadora, capaz de tomar decisiones familiares. Es considerada la guardiana de la religión, costumbres y tradiciones samaritanas; ella es la que educa a sus hijos con base en la sana educación de la constancia y el mantenimiento de su religión y doctrina. Ella es quien cría a sus hijos de la mejor manera con el propósito de supervivencia y longevidad de la casta samaritana.

La religión samaritana-israelita es única entre las religiones del mundo. Ha sobrevivido al tiempo, a las tribulaciones, y

---

<sup>39</sup> La imagen que se tiene del Taheb es amplia: es un Restaurador [Taheb] que vendrá en son de paz; él gobernará los lugares de los perfectos y revelará la Verdad. Porque YHWH juzgará a su pueblo (Dt 32,36a). El “pueblo” de YHWH es Jacob, las ramas y la raíz principal, y las ramas de padres a hijos; desde Noé, la raíz, hasta el Restaurador. La palabra de Verdad penetrará e iluminará el mundo, en el que vendrá a habitar. Qué grande es la hora en que se llega a oír la voz de Dios caminando por el mundo; y todas las criaturas estarán en orden e inclinarán sus cabezas; sus corazones se estremecerán y sus ojos caerán y sus miembros temblarán de miedo en el Día del Juicio. Y la boca de la Deidad hablará: Ahora mira que yo, yo soy él [*ani ani hu*] (Dt 32,39a). Los que descansan y sepan esto serán salvos. Mira, te he enseñado reglas y juicios (Dt 4, 5). Solo mantente en guardia (Dt 4,9). Yo, yo (soy) el que está por encima de la creación y por encima del monte Sinaí. Yo, yo (soy) el que es y no hay nadie fuera de mí. Yo, yo (soy) el que está sin tiempo y sin lugar. Yo, yo (soy) el que es la vida del mundo [*chayyei olam*]. Yo, yo (soy) el que suspendió y partió por mi poder. Yo, yo (soy) el que plantó el Jardín y desarraigó a Sodoma. Yo, yo (soy) el que desarraigó y despojó. Yo, yo (soy) aquel a quien todo pertenece ya quien (todos) vuelven. Yo, yo (soy) el que da muerte a todos los vivos y da vida a todos los muertos. Yo, yo (soy) el que rodea a mis enemigos con venganza. Y ahora es bueno para nosotros confiar en la Verdad y temblar a causa de su poder. Quizás encontremos el camino de la prosperidad. Un samaritano debe creer firmemente en todo lo anterior para merecer el título de samaritano.

---

<sup>38</sup> El Dr. Yitzhak Magan, arqueólogo en Israel, ha estado excavando el monte Gerizim durante algún tiempo. Anunció en 2003 que había descubierto cuatrocientas ochenta inscripciones de mármol sin precedentes con trece mil monedas en el monte Gerizim. Las inscripciones estaban escritas en arameo, griego y hebreo antiguo. Eran registros de ofrendas y diezmos ganaderos desde el período persa hasta el siglo IV a.C. Es muy probable que este descubrimiento cambie muchas opiniones sobre el monte Gerizim como un centro sagrado en Israel.

todo descansa en un pequeño número de personas que la observan hoy. El grupo de samaritanos en el siglo XX vio la división de la comunidad samaritana en dos grupos: una establecida en Kiryat Luza, cerca de Naplus, Palestina, y la otra en Jolón, Israel. Los dos grupos han podido permanecer en contacto cercano, a veces interrumpido por razones políticas; han vivido y continúan viviendo su día a día en entornos socioculturales divergentes. Tanto los líderes palestinos como los israelíes prometieron protección para los samaritanos, promesas que a menudo se rompen. En otras palabras, la situación de los samaritanos en

los siglos XX y XXI sigue siendo insegura, aunque menos marcada por la violencia directa. Más bien hay diálogos que acercan a la unidad, así los representantes de las tres religiones “celestiales” (Islam, Cristianismo, Samaritanismo) dijeron que en Nablus: los musulmanes conviven con cristianos y samaritanos en un clima de fraternidad, amor y respeto mutuo, con el deseo de todos de preservar el patrimonio religioso, histórico y cultural<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Cf. J. Droeber, «Voidance as Inter-Religious Competence? Samaritans and Their Religious “Others” in Nablus, Palestine», *Religions* 11,71 (2020) 8.12.

### *Algunas diferencias entre samaritanos y judíos*

<i>Samaritanos-israelitas</i>	<i>Los judíos-israelitas</i>
1. Remanente del reino del norte de Israel	1. Seguidores del reino del sur de Judá
2. Pequeño en número	2. Millones en número
3. Un nivel de creencia religiosa	3. Muchos niveles de creencias religiosas
4. Vivir únicamente en la tierra de Israel	4. Vive alrededor del mundo
5. Linaje patrilineal (hijo de padre)	5. Linaje matrilineal (hijo de madre)
6. El monte Gerizim es el centro de adoración	6. Jerusalén es el centro de adoración
7. Oraciones hechas frente al monte Gerizim	7. Oraciones hechas frente a Jerusalén

Continúa tabla en siguiente pág.

<i><b>Samaritanos-israelitas</b></i>	<i><b>Los judíos-israelitas</b></i>
8. La Torá es la única Sagrada Escritura	8. La Torá, los Profetas y los Escritos son Sagrada Escritura
9. Los samaritanos tienen su propia Torá	9. El pueblo judío tiene su propia Tora
10. La Torá está mayormente en escritura hebrea antigua	10. Torá: usa el cuadrado babilónico escritura hebrea
11. La autoridad de la Torá son los Sacerdotes levitas	11. La autoridad de la Torá son los rabinos
12. Lista completa del Sacerdocio de Pinás	12. Lista incompleta del Sumo Sacerdocio de Pinás
13. Torá no complementada	13. La Torá se complementa
14. Diez Mandamientos	14. Nueve Mandamientos
15. La Escritura tiene un altar construido sobre monte Gerizim	15. La Escritura tiene un altar construido en el monte Ebal
16. La Escritura dice, "monte han elegido"	16. La Escritura dice, "monte que elegiré"
17. Mesías, llamado Taheb, de los hijos de José o Leví	17. El Mesías, vendrá de la tribu de Judá
18. Cálculo del calendario, lunares y solares	18. Cómputo de calendario, solo lunar
19. Hornea sus propios matzá	19. Compra matzot de fábrica
20. Tiene un sacrificio de Pascua	20. No tiene un sacrificio de Pascua
21. No celebran Purim y Hanukkah	21. Celebran Purim y Hanukkah
22. Comienza la cuenta del Omer día después del sábado después Pesaj	22. La cuenta del Omer comienza el día después de Pesaj
24. No enciendan velas el sábado	24. Enciendan velas en sábado
25. Los samaritanos no tienen sexo en sábado	25. Los judíos tendrán sexo en sábado

Continúa tabla en siguiente pág.

<i>Samaritanos-israelitas</i>	<i>Los judíos-israelitas</i>
26. No llevan la cabeza cubierta todo el tiempo	26. Llevan la cabeza cubierta la mayor parte del tiempo (ortodoxo)
27. No uses tefilín como los judíos lo interpretan	27. Usar tefilín (ortodoxo)
28. No se requiere número para Oración	28. El número requerido para sus oraciones es de diez personas <sup>41</sup> .

## **Conclusión**

El samaritanismo se ha dado a lo largo de la historia con un proceso particular. Es evidente que intentar dar una solución al problema de forma clara, precisa y segura es difícil, pues no es posible satisfacer a todos los destinatarios, sean judíos, samaritanos u otras personas interesadas en el tema. Además, los datos bíblicos no siempre satisfacen, pues a menudo se dejan puntos vitales sin ninguna evidencia. El artículo reconstruyó una historia a partir de los datos que se tienen o se dio una imagen probable de cómo se dieron los sucesos.

La información samaritana y anti-samaritana que existe ofrece perspectivas diferentes para el acercamiento a la comunidad. Sin embargo, es necesario considerar cada una de las aportaciones a fin de no quedarnos con una sola visión. Siempre la diversidad y veracidad de las fuentes e investigaciones enriquece el conocimiento objetivo.

Como se puede apreciar, los datos bíblicos son los má

conocidos y aceptados por todo cristiano, por ser los más tradicionales para el conocimiento del samaritanismo. Además, la información que también ha sido considerada, a lo largo de la historia, es la que ofrece Josefo, aunque, como se anotó, no siempre coincide con lo que dicen los textos bíblicos; sin embargo, se le ha tomado en cuenta en las diversas investigaciones. Por otra parte, se tiene la información samaritana, que cada día se conoce más desde la arqueología y el acercamiento a las fuentes samaritanas.

La visión samaritana y los nuevos descubrimientos arqueológicos ofrecen una nueva forma de conocer este grupo. Los que se han dedicado a conocer esta otra visión lo han hecho con profesionalismo, para mostrar la realidad samaritana con más objetividad, pues la historia casi siempre la cuentan los vencedores, pero se necesita conocer la visión de los “vencidos” para tener una visión objetiva del grupo.

<sup>41</sup> Cf. SH. & O. Sassoni, *The Samaritan-Israelites*, 29-30.

No fue posible hacer un acercamiento a toda la historia del samaritanismo. Nos acercamos al Antiguo Testamento y se hicieron algunas anotaciones del Nuevo Testamento y posteriores a él. Además, se hizo un breve acercamiento a los samaritanos de hoy, que son los mismos de ayer, pues sabemos que es un grupo que ha conservado su fe con gran celo y radicalidad. A lo largo de su historia, ellos han esperado al *Taheb*; Jesús colmó las esperanzas de aquellos que se abrieron a su mensaje; sin embargo, no todos recibieron la Buena Nueva traída por el Hijo de Dios, así que hoy muchos samaritanos lo siguen esperando.

## CAPÍTULO SEXTO

De la Verdad Evangélica en el Sermón de Adviento de 1511 de Antonio de Montesinos a la Verdad Pastoral del Obispo Leonidas Proaño

Héctor Fernando Martínez

Al Padre Clodomiro Siller. In memoriam

### ***1. Predicar la Verdad evangélica: Un derecho de rai-gambre bíblica.***

Gustavo Gutiérrez nos refiere en su magna obra sobre Bartolomé de las Casas<sup>1</sup>, como en 1510 desembarca en la Española un pequeño grupo de frailes dominicos encabezados por Pedro de Córdoba. Este fue un notable fraile que tuvo un gran influjo en Las Casas quien lo consideraba algo así como su mentor espiritual. Es de notar que la comunidad misionera que llega a lo que es hoy Haití y República Dominicana proviene del convento de San Esteban de Salamanca, uno de los centros de la reforma interna de la orden dominica en su regreso a las fuentes bíblicas y a su carisma poniendo el acento en la contemplación y la pobreza. Su intervención en favor de los indios daría comienzo a lo que se ha llamado la controversia de las Indias. Su misión era predicar la verdad evangélica.

Diecinueve años hacía ya que los habitantes de las Llamadas Indias Occidentales padecían la ocupación, el maltrato, la explotación y la muerte en manos de los que, desde el punto de vista europeo, se consideraban los descubridores de estas tierras. Ellos trataban a los indios como «*si fueran animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas de oro y en las otras granjerías les hacían*», porque solo buscaban «*hacerse ricos con la sangre de aquellos miseros*».

Se preguntan dolorosamente los dominicos: «*¿Cómo siendo tantos y tan innumerables gentes las que había en esta isla, según nos dicen, han en tan breve tiempo, que es obra de quince o diez y seis años, tan cruelmente perecido?*».

Las causas eran múltiples, pero la realidad es una y muy dura: la población de las islas, que se comenzaron a denominar entonces las Antillas, vio derrumbarse su mundo en los años que siguieron a la llegada de Colón. Imposición de formas de trabajo desconocidas hasta ese momento,

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas, CEP, Lima 1992, 45-48.

escasez de alimentos, maltratos y vejaciones, expediciones militares para obtener su pleno sometimiento, nuevas enfermedades, desequilibrio ecológico, desconcierto y pérdida del deseo de vivir, reacciones violentas de protesta. Todo esto trae una acelerada despoblación y marca la nueva situación. A aquellos que los habitantes de estas tierras veían como extraños invasores les será muy difícil entender lo que tenían ante su vista nos indica agudamente G. Gutiérrez.

La consideración de *«la triste vida y aspérrimo cautiverio que la gente natural de esta isla padecía»*, llevó a los religiosos dominicos de la Española *«a juntar el derecho con el hecho»*. Es decir, los condujo a unir la reflexión al conocimiento de la situación y a confrontar esa opresión con la *«ley de Cristo»*. En esta ley se basa el derecho de que habla Las Casas en todas sus obras<sup>2</sup>, ella debe ser anunciada: *«La ley de Cristo, ¿no somos obligados a predicársela y trabajar con toda diligencia de convertirlos?»*.

Pero ligar el derecho con el hecho no será para ellos entretenimiento especulativo, sino motivo para decidirse – *«después de encomendarse a Dios»* - a *«predicarlo en los púlpitos públicos y declarar el estado en que los pecadores nuestros que estas gentes tenían y oprimían estaban»*.

Cumplen así, los religiosos dominicos, su función de predicadores. Las Casas añade luego con filo irónico, que era necesario advertir a esos opresores que muriendo en ese pecado *«al cabo de sus inhumanidades y codicias a recibir su galardón iban»*.

Las Casas hace notar el papel que en la decisión de los frailes jugó un antiguo conquistador, Juan Garcés. Arrepentido, después de haber pasado por dificultades personales se hizo *«fraile lego»* de los dominicos. Ante el asombro de los religiosos contó *«las execrables crueldades que él y otros habían cometido contra los indios.»*<sup>3</sup>

Conscientes los dominicos (*«hombres de los espirituales y de Dios muy amigos»*, los llama Bartolomé), de la gravedad de la situación elaboran y firman todos el sermón que habría de pronunciar Fray Antón Montesino (así escribe Las Casas el nombre de este fraile), gran predicador y *«aspérrimo en reprender vicios»*.

Escogieron el cuarto domingo de Adviento y tomaron como punto de partida la frase de Juan Bautista: *«soy la voz que clama en el desierto»* (Mt 3, 3) e invitaron a todos los notables de la isla, entre los cuales estaba el almirante Diego Colón. El contenido del sermón solo lo conocemos por la versión de Bartolomé de las Casas, y aunque este hubiese puesto - décadas después – algo de lo suyo en ella, lo

---

<sup>2</sup> Sus obras más conocidas son: Historia de la destrucción de las Indias, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, Brevisima relación de la destrucción de las indias, Los dieciséis remedios para la reformación de las indias, editadas en Obras Completas, Alianza, Madrid 1994.

---

<sup>3</sup> Citado por G. Gutiérrez, En busca de los pobres, 47.

fundamental es auténtico. Las reacciones provocadas por este sermón, y que conocemos también por otras fuentes, lo prueban fehacientemente.<sup>4</sup> El texto es conocido. Pero dada su importancia y su influencia en el pensamiento Lascasiano y en muchos otros a lo largo de los siglos, vale la pena volver sobre él.

Las Casas refiere que, en consonancia con el pasaje evangélico correspondiente (Mt 3, 1-12) el predicador comenzó por hablar «*de la esterilidad del desierto de las conciencias*» de los allí presentes. Montesino afirma entonces ser la voz que clama en ese páramo.

Reproduzcamos lo que Fray Bartolomé menciona a modo de citas literales:

*todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos*

*trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? tener por cierto, que en el estado que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.*<sup>5</sup>

Muchos de los grandes temas que se discutirán ásperamente durante más de medio siglo XVI están germinalmente presentes en este texto.<sup>6</sup> Lo primero que provoca la reacción de los frailes es la opresión del indio de la que ellos son testigos directos y cotidianos. «*Horrible servidumbre*» que los lleva a la muerte al hacerlos trabajar por «*adquirir oro cada día*».

La trágica relación **codicia y muerte** hace ya su aparición en esta denuncia inicial. Esa explotación a muerte -el asesinato- no ha hecho, en segundo lugar, sino prolongar una injusticia inicial: «*las detestables guerras*» hecha sin razón alguna a los indios.

---

<sup>4</sup> Hay una pequeña controversia alrededor de la fecha exacta de este sermón pero la indicación que da Las Casas y el texto bíblico apuntan más bien al cuarto domingo de Adviento. I. Pérez Fernández, minucioso lascasiano ha dejado claro y en forma definitiva que el sermón debe datarse, en efecto, el último domingo de Adviento que aquel año de 1511 cayó el 21 de diciembre.

---

<sup>5</sup> Citado por G. Gutierrez, En busca de los pobres, 48.

<sup>6</sup> Cf. F. Cervantes, Conquistadores, Tuner Noema, México 2021, 131-148.314-321.

A esto se añade el desenmascaramiento del pretexto para las encomiendas: no hay en los que oprimen así a los naturales de estas tierras ninguna preocupación por su vida cristiana.

Los frailes, por boca de Montesino, nos continúa aclarando G. Gutiérrez, van más lejos todavía. A esas tres denuncias se suma la exposición de lo que da fundamento a un trato distinto. Los indios son personas y tienen en consecuencia todos los derechos correspondientes: «*¿No son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?*» pregunta incisivamente el predicador. La condición humana de los pobladores de las Indias será un punto importante en la controversia que da su primer paso con el sermón pronunciado un domingo de adviento de 1511.

Esta óptica humanista será seguida del recuerdo de una exigencia evangélica: «*¿no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?*». Requerimiento radical para un cristiano que supone la igualdad (*como a vosotros mismos*) entre españoles e indios ante Dios, pero que además va más allá de los deberes de Justicia, tan alevosamente violados, para colocar las cosas en el terreno del amor que no conoce límites jurídicos o filosóficos.

Esta perspectiva evangélica es clave para comprender el llamado de los dominicos, en esta **raigambre teológica y bíblica** radica en verdad la fuerza del grito de la Española.

Las Casas comenta que el sermón produjo actitudes y

sentimientos diversos que iban desde la sorpresa hasta la compunción pero no dejó a ninguno convertido. El sermón aunque pronunciado por Montesino pertenece a toda la comunidad dominica, fue muy bien comprendido precisamente por el escándalo que causó y no cabía ignorancia invencible de la injusticia con la que se había procedido.

Los frailes son acusados entonces en España por los auditores del sermón, desde allí les llueven las reprimendas del rey y de su propio superior religioso. Todos ellos ven -en verdad con razón- en el gesto de los misioneros una puesta en entredicho de la autoridad y los derechos de la corona sobre las Indias así como los privilegios de los encomenderos y funcionarios.

Se trataba de un peligroso e inesperado germen de subversión que podría dar un nuevo giro al orden social que comenzaba a establecerse y que por consiguiente era necesario detener. Los dominicos estarían provocando una difícil situación, causando «*daño a nuestra religión*»... el trabajo esclavo era el atractivo para los venidos de fuera sin él ya no se atreverían a venir.

El grupo de frailes dominicos encabezados por Pedro de Córdoba seguirá, pese a los ataques y resistencias, su lucha en defensa del indio y además de continuarla la profundizarán. Montesino había realizado una crítica a las causas económicas sociales y religiosas de la opresión que sufrían los indios y cuestionar el hecho de la servidumbre así como la justificación legal y cristiana que se

daba de ella era una tarea importante pero era necesario también y con urgencia descalificar el sistema social que se instalaba.

En la protesta y compromiso de los frailes hay ciertamente la afirmación de la igualdad fundamental de todos los seres humanos, y esto autoriza para entender su actitud y defensa como la postulación de un derecho humano y natural. Pero detrás de ello, y más profundamente, está la percepción del indio o para ser más exactos todavía, de la nación india, como un oprimido, como un pobre, como el prójimo por excelencia al que hay que amar.<sup>7</sup> Esta óptica será aún más explícita en Bartolomé de Las Casas. Los predicadores dominicos devolvieron al cristianismo su antiguo papel de religión de los oprimidos. Se inicia así una lucha de derechos humanos sin duda pero no en una perspectiva liberal y formalmente igualitaria sino en la línea del derecho de los pobres condenados a la muerte y a la destrucción por el opresor en busca de oro.

Las órdenes mendicantes y sus métodos de evangelización produjeron el surgimiento de culturas religiosas que no eran ni una supervivencia encubierta de las religiones prehispánicas ni una claudicación pesimista ante la conquista. Eran culturas cristianas alimentadas por la vibrante

imaginación litúrgica de personas que emplearon las metáforas, los símbolos y los valores indígenas para fomentar una rica transfusión del mensaje cristiano a la esencia misma de cada cultura local.<sup>8</sup>

Las semillas sembradas por los primeros frailes mendicantes florecieron con sus sucesores, en especial los jesuitas, a partir de la década de 1570.<sup>9</sup>

## 2. Bartolomé de Las Casas

Dediquemos este breve apartado a una síntesis de la figura de Fray Bartolomé de Las Casas antes de hacer la conexión del sermón de Antón de Montesino con la figura de Mons. Leonidas Proaño.

Bartolomé de Las Casas, teólogo y obispo español de la Orden de los dominicos. Fue primero conquistador y encomendero (dueño de indios) en América. Cambió de parecer y se hizo religioso, luego de escuchar la predicación de Antón de Montesinos. Fue nombrado obispo de Chiapas y dedicó su vida a la defensa de la libertad e igualdad de los pobladores originarios de las Indias, criticando a los

---

<sup>7</sup> Cf. «La Justicia: Mateo y Pablo», en F. Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2000, 56-66. El evangelio de Mateo presupone una visión optimista del ser humano, según la cual una buena comprensión de la ley le permitirá cumplir la voluntad de Dios.

---

<sup>8</sup> Cf. F. Cervantes, *Conquistadores*, 407-419.

<sup>9</sup> Cf. R. Robles, «Los Rarámuri Pagótuame», en M. Marzal, (compilador), *El rostro indio de Dios*, Universidad Iberoamericana-CRT, México 1994. Esta nación indígena de la Sierra Tarahumara recibió la primera evangelización entre 1622 y 1770, año de expulsión de los jesuitas, hasta su retorno en 1900, los tarahumaras prácticamente sin acompañamiento pastoral gestaron una Iglesia autóctona en el sentido real de la palabra.

que pensaban que se les podía invadir, conquistar y dominar por razones de superioridad cultural y de evangelización. Participó en la controversia de Valladolid (1550) en contra de Ginés de Sepúlveda. Es uno de los fundadores del derecho internacional, en el que, partiendo de principios filosóficos y teológicos, se considera que los indios eran seres humanos, capacitados para vivir en libertad y nombrar a sus propias autoridades. Su obra más conocida es la *Brevísima Relación de la Destrucción de las indias* en la que defiende los derechos humanos de los indígenas, a quienes se le debía dejar en libertad, para que ellos organicen su propia vida. Era partidario de una evangelización de los indios, pero sin conquista militar ni dominio político.

### 3. El texto inspiracional Mt 3, 1-12

¿Cómo inspiró este texto del evangelio a la comunidad dominica? Los capítulos 3-4 son considerados como un episodio *eje*<sup>10</sup>; da fin al prólogo que son los dos primeros capítulos y presenta la inauguración de la predicación del Reino de Dios. José y Juan Bautista han desempeñado su papel en la preparación de Jesús. El primero, *varón justo lo* ha insertado en la historia del pueblo dándole su propio nombre, llevándolo a Egipto para que cumpliera un nuevo éxodo, designándolo como salvador, el segundo, cumpliendo toda justicia, le ha permitido con su bautismo la

manifestación de su misión en ese pueblo.

El pueblo judío, antiguamente en el desierto y luego a través de su historia, había fallado en su entrada en el Reino de Dios, en esa tierra prometida a Moisés. Jesús, inserto en ese pueblo por su nacimiento gracias a José, y por medio de su misión manifestada por Juan, va a asumir sobre sí la historia de ese pueblo y desde lo más hondo del desierto le va a conducir a su verdadero cumplimiento. Al término de ese itinerario, Jesús puede proclamar: *el reino de Dios está cerca*. Israel, con él, está ya dispuesto a entrar en ese reino -desgraciadamente se negará a ello- y esa luz brilla ya para los paganos.

En el momento en que va a comenzar la predicación tan esperada de Jesús el Cristo, he aquí que **aparece** un personaje nuevo y desconocido (3,1). Habita en el desierto de Judea, vive como un profeta, lleva el mismo vestido que el profeta Elías (2 Re 1,8) y no tiene nada en común con el nazareno (2,23). Estos dos hombres van a realizar la misma función. Entonces **aparece** Jesús (3,13). Uno y otro invitaran a los hombres al arrepentimiento con los mismos términos: *porque el reino de Dios está cerca* (3,2; 4,17). Su ministerio se ejercerá en función de una profecía de Isaías (3,3; 4,14-16).

Tanto Juan como Jesús han sido enviados por Dios para mostrar a los hombres el camino de la salvación; sus ministerios seguirán un camino paralelo y sus discípulos continuarán después de su muerte. La diferencia entre

---

<sup>10</sup> Cf. Le P. Poittevin – E. Charpentier, *El evangelio según San Mateo, Verbo Divino, Estella, 1996, 24-26*; P. Grelot – A. George, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1992, 296-329.

el precursor y el que viene detrás (3,11) queda subrayada por el evangelista: Juan bautiza con agua con vistas al arrepentimiento, Jesús bautizará en Espíritu Santo y en fuego (3,11). El espíritu es el viento que aventará el trigo (Is 41,15-16) y atizará el fuego inextinguible (Is 66,24).

En base a este texto la comunidad dominica, en voz de Antón de Montesinos, alienta a sus influyentes oyentes a la conversión. Su reflexión gira en torno a la figura del Bautista, quien aparece entre el otoño del año 27 y la primavera del 28 en el horizonte religioso de Palestina. Las primeras generaciones cristianas lo vieron siempre como el hombre que preparó el camino a Jesús. No predica en Jerusalén, no es un profeta de la corte, es **una voz que grita en el desierto**, un lugar que no puede ser fácilmente controlado por ningún poder. Esos primeros evangelizadores llaman a la conversión y se dan cuenta que se necesitará mucho tiempo para poner la compasión en el centro de la encomienda evangelizadora de esos conquistadores. No será sencillo pasar de una religión impuesta sobre una guerra de conquista a una religión de llamada. Se necesitarán cambios profundos para poner realmente a las naciones indígenas en el centro de una atención cristiana. Los predicadores se identifican con el llamado del Bautista ante el juicio inminente de Dios. Quien no ve este llamado como una cuestión de justicia no conoce todavía qué es ser cristiano.<sup>11</sup>

Podríamos decir que los conquistadores venidos de Es-

paña carecían de una infraestructura interior, la guerra de conquista era conducida por una visión de un Dios interesado y dominador, celoso de su gloria y poder, que aplasta y humilla a los herejes. Al plantear la situación de grave pecado en que se encuentran los encomenderos y demás agentes del Imperio que se va gestando, los primeros evangelizadores se inspiran en el espíritu bíblico para cuestionar la gran justificación de la presencia española en América: la conversión al cristianismo de las naciones conquistadas.

#### 4. La Verdad pastoral de Mons. Leonidas Proaño

La fundamentación teológica de la Pastoral indígena o como actualmente se denomina Pastoral de los Pueblos Originarios de América Latina ha sido un proceso lento y complejo pese a la práctica pastoral de aquellos Padres Obispos presentes en la primera evangelización tales como Toribio de Mogrovejo, Tata Vasco, el mismo Bartolomé de Las Casas entre otros.

De hecho, hablar de una pastoral específica de atención a los pueblos originarios diferenciada de las tendencias civilizatorias de las primeras décadas del siglo XX influenciada por los nacionalismos latinoamericanos de carácter más bien mestizo, así como de las pastorales desarrollistas a partir de los años 50s del mismo siglo XX no es posible sino a partir de Leonidas Proaño por lo que legítimamente se le puede llamar el padre latinoamericano de la Pastoral Indígena.

---

<sup>11</sup> Cf. X. Pikaza, «Denuncia profética: Reino de Dios contra Belzebú y Mammón», en X. Pikaza, La Palabra se hizo carne, Teología de la Biblia, Verbo Divino, Estella 2020.

El sermón de Antonio de Montesinos es el inicio de una concientización que está muy lejos de haber concluido. A continuación expongo aquellos elementos ya presentes en el sermón y en la reflexión lascasiana que Tayta Leonidas Proaño impulsó como una verdad pastoral y que en otras naciones del continente se fue haciendo práctica y ceranía por parte de otros varios pastores en porciones del pueblo de Dios.

### **Fundamentos de Pastoral Indígena presentes en su acompañamiento pastoral:**

- 1) El amor al prójimo como expresión de la más clara verdad evangélica.
- 2) El respeto a la dignidad inalienable de la persona precisamente en cuanto indígena.
- 3) El reconocimiento de las naciones originarias como sujetos de su propio andar en la historia.
- 4) La comprensión como proceso educativo y cordial de las opciones de vida diferentes a la propuesta occidental.
- 5) El diálogo y la conversación más que el debate en torno a los derechos humanos vividos en una identidad comunitaria esencial en las culturas indígenas.

### **El mirar teológico presente en Bartolomé de Las Casas concretizado en la práctica pastoral de Tayta Obispo Leonidas Proaño:**

- 1) El reconocimiento de la bondad de las culturas ori-

ginarias de Abya Yala (América) como posibilidad de una auténtica inculturación del evangelio.

2) La alegría de apreciar los frutos del reino y no solo hablar de semillas del Verbo casi como una concesión que hace la Iglesia. Más bien, reconocer al Espíritu que se ha hecho presente en la génesis misma de los distintos pueblos y culturas del continente.

3) El cuidado de la naturaleza como un encargo de Dios en una evidente dimensión ecológica de la espiritualidad.

4) La pobreza asumida y vivida como un valor de identidad que lleva a la redistribución de los excedentes sea en la fiesta, el compartir y otras áreas de la convivialidad, ya que el acumular es visto como contrario a la humanización.

En la Iglesia aún hay un largo camino por recorrer para ir desterrando **la mentalidad preconiliar con elementos pretendidamente evangelizadores de las etapas civilizatorias y desarrollistas del siglo XX:**

1) La consideración de las naciones indígenas como pueblos damnificados necesitados siempre de asistencia social, sustituyendo un sano principio de subsidiariedad.

2) El desconocimiento de su autonomía con respecto a su territorio, formas de gobierno, economía sustentable, salud y otros aspectos.

3) La incomprensión de su rico lenguaje simbólico y por ende de su religiosidad popular.

4) La ausencia de una interlocución por parte de diversos sectores de la sociedad hegemónica y más aún de los gobiernos de nuestros países debido a una visión simplista de la Interculturalidad que no ayuda al diálogo por el desconocimiento de categorías básicas existenciales en el contexto indígena como el tiempo, el espacio, el sentido de la vida, el trabajo, etc.

Leonidas Proaño vio a los pueblos andinos con la mirada de Dios de ahí la fuerza de su Verdad pastoral. Los contempló como sujetos y protagonistas de su propia historia, lo mismo hicieron muchos otros buenos obispos como Samuel Ruíz en Chiapas, Arturo Lona en Tehuantepec, José Dammert en Cajamarca, Albano Queen en Sicuani, José Llaguno en Tarahumara y muchos más

Tayta Proaño valoró y por lo mismo promovió la resistencia de las comunidades ante la invasión y el despojo, entendió la Pastoral como acompañamiento de la vida concreta de las comunidades, siempre sobre la base de la catequesis bíblica. Las escuelas radiofónicas como espacio de educación liberadora florecieron y formaron maestros y catequistas concientizados con sentido crítico y artífices de promoción humana tanto en su diócesis de Rio Bamba en Ecuador como en Tarahumara, Chihuahua donde fueron replicadas.

Los pueblos originarios en base a esa resistencia de siglos desarrollaron una sabiduría de vida, mantuvieron su propia identidad ante los movimientos nacionalistas derivados de

las luchas de independencia que intentaron volver a subyugarlos, utilizarlos, integrarlos e incluso desaparecerlos y de las sociedades hegemónicas en cada país se fueron configurando en un desprecio por lo autóctono viéndoles como obstáculo a proyectos de nación poco sensibles a la justicia y la identidad propia buscando siempre imitar o a Norteamérica o a Europa.<sup>12</sup> Estos nacionalismos avasalladores de carácter integracionista, civilizador o desrollista influyeron muy significativamente en el proceder pastoral de la Iglesia.

Esta interpretación sigue de cerca la visión, aún influyente, propagada por la historiografía nacionalista del siglo XIX que acusó al periodo virreinal -o "colonial" como se insistía incorrectamente en llamarlo- de haber impuesto tres largos siglos de opresión oscurantista y retrógrada. La realidad, es que las condiciones actuales de los pueblos originarios se derivan de las reformas liberales implementadas en el siglo XIX por Gobiernos republicanos que abolieron las medidas legislativas promulgadas por la Corona que trató de crear un ambiente moral en el que no podía olvidarse de sus obligaciones hacia los pueblos indígenas al punto de que estos se sintieron facultados a llevar la lucha por sus derechos hasta la más alta instancia del poder judicial. La abolición de ese conjunto de medidas legislativas a favor de los derechos "universales" del "hombre" (en abstracto) dejó a las comunidades indígenas latinoameri-

---

<sup>12</sup> Cf. E. Galeano, *Memorias del fuego*, 3 Tomos, Siglo XXI, México 2016.

canas totalmente indefensas frente a especuladores cuyo único criterio era el dinero.

**Las consecuencias de una visión de Iglesia preconciiliar** o en contradicción consigo misma a pesar de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida y de sus lineamientos que **no permearon** en muchas Diócesis del Continente, siguen estando presentes:

- 1) La inculturación entendida como traducción de ritos y normas más que como un proceso de asimilación y desarrollo de valores cristianos.
- 2) Los ministerios laicales entendidos en una dimensión litúrgica más que como la promoción de ministerios de vida en las comunidades y la dificultad para reconocer esos ministerios autóctonos presentes en las comunidades.
- 3) La crisis que se vive ante lo diferente en una pretendida identidad eclesial uniforme. No se sabe que hacer ante lo diferente y por lo tanto se teme y se reprime.

Las opciones que el Papa Francisco ha presentado como sueños para otra realidad posible en *Querida Amazonia*, y que son una auténtica inspiración para una Iglesia inculturada en los pueblos originarios, han vuelto a poner de relieve aspectos que Tayta Leonidas Proaño como profeta y pastor llevó adelante tan decididamente como la defensa del territorio ante la depredación capitalista, la valoración

de la reserva espiritual que tienen las culturas originarias de Abya Yala (nombre originario de América) ante un mundo sin Dios o indiferente y la vivencia de lo austero-cotidiano como portador de sentido ante la cultura del descarte tanto de personas como de recursos.

La práctica profética de Tayta Proaño fue el tinte de su verdad pastoral, su persona sigue inspirando la cercanía y la identificación con las causas de los pueblos originarios que han sido la base de toda lucha en el Continente.

Quiero terminar con los postulados del Congreso Nacional Indígena definidos como sencillos y muy profundos principios de auténtico compromiso político y de verdad evangélica y que están ya en ciernes en el sermón de adviento de Antonio de Montesinos<sup>13</sup>:

- 1) Obedecer y no mandar.
- 2) Representar y no suplantar.
- 3) Bajar y no subir.
- 4) Servir y no servirse.
- 5) Convencer y no vencer.
- 6) Construir y no destruir.
- 7) Proponer y no imponer.

---

<sup>13</sup> Cf. Los 7 principios del Consejo Indígena de Gobierno en [www.congresonacionalindigena.org](http://www.congresonacionalindigena.org)

## CAPÍTULO SÉPTIMO

Una mancuerna bíblica de esperanza para tiempos de restauración:  
la fe en Yahvé y la justicia social (Is 58,1-14)

Walter de la Cruz Jiménez Hernández

### *Introducción*

Correctamente hemos aprendido que la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*, como virtudes teologales, son componentes teológicos inseparables en el proceso histórico-escatológico de la salvación del creyente, puesto que una deriva en la otra y las tres se afianzan, se implican y se reclaman mutuamente. Sabemos bien que no hay *fe auténtica*, si no se traduce en *esperanza activa* y en actos constantes y conscientes de *caridad efectiva*, sensible y cuantificable (cf. 1Jn 3,17).

Se trata de fuerzas teologales concatenadas e inseparables, las cuales se visibilizan de forma consistente en la existencia concreta de la persona que cree de manera genuina. La auténtica fe es una fuerza positiva que genera en el corazón del creyente una esperanza transformadora, que le estimula a trabajar, con denuedo, en favor del bien. La esperanza tiene que ver precisamente con la energía, el valor y la decisión con que se afronta la vida misma. Dicho en buena síntesis, las tres virtudes: fe, esperanza y caridad son fuerzas teologales (es decir, venidas de Dios

como dones) que mueven al creyente a buscar y encontrar la salvación en los aspectos concretos de la cotidianidad.

Sin constituir una profundización teológica-sistemática de la interrelación de la trilogía de las virtudes teologales, mediante los oráculos que contienen su predicación, los profetas nos transmiten una poderosa y vibrante enseñanza sobre la necesidad de unir, de forma coherente y lúcida, la *fe en Dios*, la *esperanza en la salvación* presente y futura y la *justicia* en las relaciones con la hermana y con el hermano que sufren.

En este sentido, un acercamiento al oráculo tritoisaiano sobre el ayuno, contenido en 58,1-14, desde la interrelación de las virtudes teologales según la perspectiva del profeta, nos deja ver que la proyección de la fe en el Señor en aquellas acciones de justicia que buscan la igualdad y el derecho forma una mancuerna esperanzadora desde la perspectiva de las Sagradas Escrituras, de modo especial en tiempos aciagos, que urgen al creyente emplearse a fondo para «reconstruir ciudades y reparar brechas». A continuación, algunas consideraciones sobre Is 58,1-14.

<sup>1</sup>Grita con fuerte voz, no te contengas, alza la voz como una trompeta, denuncia a mi pueblo sus delitos, a la casa de Jacob sus pecados.

<sup>2</sup> Consultan mi oráculo a diario, muestran deseo de conocer mi camino como si fueran un pueblo que practicara la justicia y no abandonase el mandato de su Dios. Me piden sentencias justas, desean tener cerca a Dios.

<sup>3</sup> ¿Para qué ayunar, si no haces caso? ¿Mortificarnos, si tú no te fijas? Miren: el día de ayuno buscan su propio interés, y maltratan a sus servidores;

<sup>4</sup> miren: ayunan entre peleas y disputas, dando puñetazos sin piedad. No ayunen como ahora, haciendo oír en el cielo sus voces.

<sup>5</sup> ¿Es ése el ayuno que el Señor desea, el día en que el hombre se mortifica? Doblar la cabeza como un junco, acostarse sobre estera y ceniza, ¿a eso lo llaman ayuno, día agradable al Señor?

<sup>6</sup> El ayuno que yo quiero es éste: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos;

<sup>7</sup> compartir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y no des-

preocuparte de tu hermano.

<sup>8</sup> Entonces brillará tu luz como la aurora, tus heridas sanarán rápidamente; tu justicia te abrirá camino, detrás irá la gloria del Señor.

<sup>9</sup> Entonces llamarás al Señor, y te responderá; pedirás auxilio, y te dirá: Aquí estoy. Si destierras de ti toda opresión, y el señalar con el dedo, y la palabra maligna;

<sup>10</sup> si das tu pan al hambriento y sacias el estómago del necesitado, surgirá tu luz en las tinieblas, tu oscuridad se volverá mediodía.

<sup>11</sup> El Señor te guiará siempre, en el desierto saciará tu hambre, hará fuertes tus huesos, serás un huerto bien regado, un manantial de aguas cuyas aguas nunca se agotan,

<sup>12</sup> reconstruirás viejas ruinas, levantarás sobre los cimientos antiguos; te llamarán reparador de brechas, restaurador de casas en ruinas.

<sup>13</sup> Si detienes tus pies el sábado, y no haces negocios en mi día santo; si llamas al sábado tu delicia, y honras el día consagrado al Señor; si lo honras absteniéndote de viajes, de buscar tu interés, de tratar tus negocios,

<sup>14</sup> entonces el Señor será tu delicia. Te haré cabal-

gar sobre las alturas de la tierra, te alimentaré con la herencia de tu padre Jacob –ha hablado la boca del Señor–<sup>1</sup>.

## ***1. El mandato al profeta: grita con fuerte voz, como una trompeta<sup>2</sup>...***

El oráculo comienza con una orden de *Yahvé* al profeta, su eficaz y poderoso instrumento que anuncia el juicio y llama a la conversión, para que denuncie con fuerza los pecados del pueblo (v.1):

קרא בגרון אל־תחשך פֿשוֹפֿר הַרִם קוֹלְךָ וְהִגַּד לְעַמִּי פִּשְׁעֵם וְלִבֵּית יַעֲקֹב חַטָּאתָם

Como sabemos, los profetas, movidos por una profunda sensibilidad de fe, alzaron su voz como una trompeta —cual *šōpār* que anunciaba el juicio justo de *Yahvé*—, para denunciar el quebrantamiento de la alianza por parte del pueblo de Dios (cf. Os 8,1).

Y es que el profeta de *Yahvé*, centinela (*šōpeh*) de la fidelidad al pacto con Dios, debe advertir a tiempo de las incongruencias de la fe del pueblo (cf. Ez 33,1-9), visibles en las injusticias sociales, núcleo de los pecados comunitarios. Las incoherencias de fe están relacionadas con la

falta de justicia y de solidaridad<sup>3</sup>.

En el texto que nos ocupa, precisamente porque la transgresión del orden social justo acarrearba la desgracia sobre el pueblo y la dilación del proceso de restauración de la catástrofe que había sido provocada por la dura experiencia del exilio, el autor de Is 58,1-14 reelabora y resignifica la antigua tradición profética (cf. Miq 3,8), tomando como motivo central la observancia religiosa del ayuno, adaptándola al momento histórico al que respondía con su mensaje. El profeta se llena de valor, de celo por la justicia y de fortaleza, para denunciar a Jacob sus crímenes y sus pecados a Israel.

La admonición del profeta parece irrumpir en una asamblea formada a propósito de una convocación de un ayuno solemne postexílico (cf. Sal 81,3), quizás acontecido en el contexto del proceso de reconstrucción de la devastación ocurrida en el proceso de extradición a Babilonia.

La necesidad de reconstruir, de transformar el desastre y la ruina del pueblo en la época del post-exilio, mediante la práctica de la justicia, se trasluce en la composición del oráculo.

## ***2. Consultan mi oráculo a diario, muestran deseo de conocer mi camino ... (v.2)***

<sup>1</sup> Traducción de Luis Alonso Schökel, de La Biblia del Peregrino.

<sup>2</sup> Los ecos proféticos de la tradición deuteronomista sobre el tema de la justicia y la liberación, ligados al Jubileo, resuenan en el poderoso mensaje del profeta tritoisaiano, al parecer uno de los favoritos de Jesús de Nazaret (cf. Lc 4,14-30).

<sup>3</sup> Cf. J. Blenkinsopp, Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary, Doubleday, New York 2003, 176-177.

ואותי יום יום דרשון נדעת דרכי; תפצא כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלהיו לא עזב ישאלני  
משפטי צדק קרבת אלהים תפצא

El problema que detona la fuerte reconversión profética es porque hay una rebelión interna (espiritual) del pueblo contra Dios, puesto que los creyentes se acercan a Él con actitudes piadosas externas, pero con la condición real de ser transgresores del orden social justo, al buscar solo sus intereses, olvidándose del bien común, creyendo que, con solo invocar a *Yahvé* con largas oraciones y ayunos, y con el cumplimiento fiel de los rituales penitenciales establecidos, obtendrían la solución a sus interesadas demandas.

En el fondo, los orantes manifiestan un craso egoísmo, al esperar una respuesta a sus necesidades personales. Parece ser que, en lugar de construir la unidad de la comunidad mediante las relaciones socioeconómicas justas, entre el pueblo del post-exilio se había dado cabida a las discordias y envidias, a los pleitos provocados por la persecución de los propios intereses.

Sin duda que los creyentes ejecutaban el ritual del ayuno correctamente (*vistiéndose de sacco, bañándose de ceniza y doblando la cabeza como un junco*); sin embargo, les faltaba la vivencia de una fe concreta proyectada en la caridad, lo cual desvirtuaba aquellas expresiones piadosas en huecas manifestaciones, carentes de genuina humildad y humanidad.

Isaías deja ver que, en aquel proceso de restauración que

debe pastorear, la búsqueda piadosa de la voluntad de Dios por parte de los creyentes en *Yahvé* se revela desligada de la práctica de la justicia. Su auditorio se manifiesta muy piadoso, pero poco caritativo.

Es verdad que sí oran y piden consejo y discernimiento sea por parte del sacerdote o del profeta; no obstante, la justicia es la gran ausente de sus énfasis y preocupaciones vitales. En este sentido, el oráculo revela que la conducta piadosa desprovista del contenido de caridad desagrada al Dios de Israel.

El reclamo profético es fuerte, porque aquellos inadecuados creyentes escudriñaban escrupulosamente la voz del profeta y del sacerdote para conocer los oráculos; pero no practican la justicia en sus relaciones socioeconómicas. Como sabemos, la abstención de comida fue practicada como preparación para recibir la comunicación divina (cf. Éx 34,28; 1Re 19,8); y al hacerlo confiaban en recibir el favor del Señor.

El profeta reconoce que piden sentencias justas, y desean tener cerca a Dios (v.2), y como los orantes cumplían los rituales, se sienten con derecho de reclamar que *Yahvé* no hace caso de sus ayunos y mortificaciones (v.3):

למה צמנו ולא ראית עינינו נפשנו ולא תדע

La regularidad de los ayunos públicos, antes reservados a los tiempos de la calamidad nacional (cf. Jr 36,9; Jl 1,14;

2,12.15), en tiempos del post-exilio llegó a ser una práctica habitual del calendario litúrgico (cf. Zac 7,1ss; 8,19) para rogar por la bendición de la pronta restauración de la situación de bonanza del pueblo.

Parece ser que la inconformidad expresada en el lamento reportado por el oráculo trasluce la situación de una restauración tardía y tardada, por lo que la demanda a Dios por su dilación en la bendición, al no aceptar las oraciones y ayunos, tiene la apariencia de razonable.

No obstante, la respuesta profética, dada en los vv.3-4.5-7, desenmascara la hipocresía y la insinceridad de aquellos piadosos observantes del ayuno, los cuales buscan su propio interés y no la voluntad de Dios y, por si fuera poco, además maltratan a sus servidores, al sentirse dueños y señores absolutos de las personas que trabajan para ellos (los pobres)<sup>4</sup>.

¿Es ese el ayuno que el Señor desea, el día en que el hombre se mortifica? Doblar la cabeza como un junco, acostarse sobre estera y ceniza, ¿a eso lo llaman ayuno, día agradable al Señor? El ayuno que yo quiero es este: *abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos, compartir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves des-*

*nudo, y no despreocuparte de tu hermano* (vv. 5-7).

Los ecos de los profetas pre-exílicos acerca del sacrificio se traslucen en las directrices del ayuno agradable al Señor (cf. Is 1,12-17; Am 5,21-25; Miq 6,6-8), aunque aquí se transparenten con un tono más homilético ya en ambiente de una congregación litúrgica. Si bien la línea de la justicia se manifiesta menos fustigante, no obstante no pierde aquella hondura que cala en las conciencias de un auténtico creyente.

La tesitura del mensaje, similar a Zac 7,1-14, indica el contexto de la época post-exílica. Las orientaciones proféticas del oráculo isaiano van direccionadas a sacar a los ayunantes del egoísmo del círculo vicioso de sus propias necesidades, para concentrarse en las de los otros, de modo especial de los pobres y sufridos. El oráculo revela que la equivalencia del ayuno con la compasión y solidaridad hacia los desfavorecidos es querida por el amante corazón de *Yahvé*.

El mensaje del oráculo enseña sobre las prácticas de mortificación clásicas (cf. 2Sm 12,16; Jr 6,26; Jl 1,13), que aun cuando sean movidas por la fe y la piedad, son siempre inútiles ante los ojos de *Yahvé* si no van acompañadas de la caridad efectiva, que da esperanza y sosiego a los pobres<sup>5</sup>. La fe inyectada en las acciones justas transforma

<sup>4</sup> El reclamo hace eco de la situación de esclavitud en Egipto.

<sup>5</sup> Evidentemente, dar de comer a un pobre es darle esperanza en su horizonte de vida.

esperanzadoramente la realidad desoladora y devastada. Aquí puede verse que el esfuerzo de ayunar solidariamente tiene siempre relevancia social, pues va más allá del autosacrificio infligido cuyos beneficios se quedan solo en la esfera del sujeto creyente<sup>6</sup>. Naturalmente que dar de comer al hambriento y dar vestido y techo al que no lo tiene implica un sacrificio y un esfuerzo de desprendimiento, pero transforma y da esperanza al que lo recibe, porque cambia la realidad.

Las acciones de justicia que pide *Yahvé* son el corazón del llamado a la conversión de los piadosos externos, y tienen que ver con el rescate de los oprimidos y con la satisfacción de necesidades de primer orden para humanizar la existencia. Haciendo tales acciones, es como la realidad de la comunidad que ha sufrido la calamidad se transforma, restaurando las relaciones comunitarias de igualdad y fraternidad, condición para que la esperanza de la restauración global del pueblo de Dios se realice. La fórmula de la restauración es la justicia.

En la visión del oráculo isaiano, la provisión de comida, de techo y de vestido a los necesitados es equivalente a la liberación de los oprimidos por las carencias y males (cf. Ez 18,7-8; Job 31,13-23). Para Isaías, en la línea de la más pura tradición deuteronomista, lo importante es que el creyente «no se esconda a sí mismo» de las necesidades de los carentes (cf. Dt 22,1.3-4).

### 3. Entonces brillará tu luz como la aurora y tus heridas sanarán ...

אֵד יִבְקַע כְּשֶׁחַר אוֹרֶךְ וְאַרְכֶּתֶךָ מִהֵרָה תִצְמַח וְהִלֵךְ לְפָנֶיךָ צְדָקָה כְּבוֹד יְהוָה יֵאֱסָפֶךָ

El oráculo de Isaías muestra que la esperanza de la salvación va ligada a la transformación de la realidad social de los pobres y marginados. En última instancia, el horizonte esperanzador que se describe es consecuencia de la fe caritativa, puesto que, haciendo práctica la justicia en las obras de caridad, la consecuencia inmediata es la escucha de la oración y la curación de las propias heridas.

La condición de *Yahvé* para quitar todos los yugos que oprimen al creyente y orante es que se destierre de él y de su entorno todo tipo de opresión y de malicia. En última instancia, desde el punto de vista del profeta, lo importante es dar del propio pan al hambriento y saciar el estómago del necesitado (v.10), para que surja la luz en medio de las tinieblas.

La promesa de las “cosas buenas” del v. 11: la guía del Señor, la saciedad del hambre en medio del desierto, el fortalecimiento de las estructuras personales (los huesos), junto con la promesa de garantizar la abundancia y fertilidad, signos de prosperidad, está unida a la acción concreta de *reconstruir las viejas ruinas*; de edificar sobre los cimientos antiguos.

De este modo, el que cree en *Yahvé* y espera en sus promesas ha de convertirse en un convencido y tenaz “repa-

<sup>6</sup> He aquí el sentido del ayuno que busca la justicia.

rador de brechas y restaurador de casas en ruinas”. En otras palabras, la fe en el Señor, anclada en la esperanza de la salvación, se conecta con la transformación de la realidad social de la comunidad donde se desarrolla la vida.

La última parte del oráculo (vv. 13-14) da la clave para que el pueblo saque las fuerzas necesarias para restaurar la prosperidad previa, dado que, hasta ese momento, no encontraba en las prácticas ordinarias el tiempo, la energía y los recursos necesarios para la anhelada transformación.

La reconstrucción de las murallas y caminos que habían sido arrasados por el embate de las tropas que llevaron al pueblo al exilio encuentra en el **Shabbat** el espacio fontal que da fuerzas y recrea las cosas. El largo proceso de restauración-transformación de la catástrofe tiene en el respeto a la voluntad del Señor una de sus claves, además de la abstención de los propios placeres: si lo honras absteniéndote de viajes, de buscar tu interés y de tratar tus negocios.

La enmienda de los caminos comunitarios tiene su columna vertebral en la corrección de las propias opciones de vida; de ese modo vendrá la prosperidad para todo el pueblo de Dios, pues el egoísmo de los pudientes, revestido por la falsa piedad, mantiene la ruina del pueblo. Son ellos quienes pueden ayudar a que se acelere el proceso de restauración, no solo de las murallas, sino de las condiciones de prosperidad del pueblo.

El clímax del oráculo alude a tradiciones clásicas del bienestar. Sin la transformación del orden social donde las necesidades de los pobres y marginados sean atendidas, las esperanzas de salvación se diluyen. Sin embargo, si se cumplen todo entonces se convierte en un escenario ple-tórico de luz, de abundancia de comida y agua, de restauración y salud, de vigor; tales metáforas anuncian el orden nuevo, forjado por los creyentes que esperan en el Señor y transforman los destrozos que han dejado los embates de la historia.

### ***Algunas consideraciones para los tiempos de reconstrucción***

La pandemia y la pospandemia que vivimos desafían la visión creyente de la existencia. El desafío de la restauración del bienestar y de sus brechas se plantea para todo aquel que espera la salvación.

El oráculo enseña que la fe en **Yahvé**, de acuerdo a la teología deuteronomista, si es auténtica, se expresa en la búsqueda de la justicia y el derecho. Es medible y verificable en lo concreto de la existencia, tal como lo deja ver la enumeración de las acciones justas que transforman la realidad y crean un horizonte de esperanza: «**abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos, compartir el pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techos, vestir al desnudo y no despreocuparse del hermano**» (Is 58,6-7; Mt 25).

Para nosotros, creyentes en Cristo, es evidente la conexión de Is 58,6-7 con el horizonte escatológico de la salvación tal como se muestra en la revelación del juicio final. En efecto, los ecos de Is 58,1-14 pueden ser escuchados poderosamente en la escena del juicio final de Mt 25,31-46, quien pudo tener como trans fondo el texto isaiano.

<sup>31</sup> Ὄταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ· <sup>32</sup> καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτούς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων, <sup>33</sup> καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων.

<sup>34</sup> Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

<sup>35</sup> ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, <sup>36</sup> γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἦμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.

<sup>37</sup> τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν;

<sup>38</sup> πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγόμεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν;

<sup>39</sup> πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρὸς σε;

<sup>40</sup> καὶ ἀποκριθῆς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου

τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.

<sup>41</sup> Τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

<sup>42</sup> ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με,

<sup>43</sup> ξένος ἦμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με.

<sup>44</sup> τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ διηκονήσαμεν σοι;

<sup>45</sup> τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. <sup>46</sup> καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Tal ayuno, movido por la fe y ligado a la justicia, da la clave para la salvación futura. Su cumplimiento es fundamental como criterio de salvación o de condenación.

La esperanza de la salvación futura viene como resultado de determinadas acciones sociales transformadoras que impactan en las relaciones de igualdad entre los hermanos. Desde el mensaje de este oráculo isaiano, el futuro de la salvación está condicionado por el destierro de toda opresión social.

El hombre y la mujer de Dios, cuando son auténticos creyentes, son reparadores de brechas, transformadores de

las realidades que se oponen a la justicia; y al repararlas, hermocean la vida.

La respuesta profética a la queja de aquellos judíos inconformes porque sus prácticas piadosas, en especial el ayuno, no fuese atendido por Dios, es contundente. El profeta les recuerda que la bendición de Dios implica un compromiso con la justicia. De este modo, el verdadero ayuno, como práctica de fe, tiene que ver con una conducta ética aceptable en relación a los pobres y desprotegidos, quienes deben experimentar la transformación de su situación existencial.

La enseñanza para nosotros es valiosa. Los creyentes huecos e injustos, al buscar sus propios placeres y negocios retardan el proceso de recuperación social. ¿Por qué tarda tanto la recuperación del mundo respecto a la situación de la pandemia por Covid? ¿No será en el fondo la falta de justicia y equidad en el reparto de insumos y de recursos como la vacuna y los tratamientos?

La palabra de Dios nos invita a la transformación social, resultado del emparejamiento de las condiciones económicas entre pobres y ricos, que trae consigo un nuevo horizonte de esperanza y de salvación para todo el pueblo. Y es que la fe en **Yahvé** toca la vida y la transforma. La reconstrucción del tejido social, económico y relacional en el pueblo depende de la reconstrucción interna de los corazones con el componente de la fe activa y comprometida, manifestada en acciones solidarias de justicia hacia los

más débiles y desprotegidos, de acuerdo a la más pura tradición profética.

## CAPÍTULO OCTAVO

La comunicación apocalíptica y la comunicación profético:  
un mensaje de esperanza.

José Federico Vaca Silva

### ***Introducción***

Dios se ha comunicado con el hombre a lo largo de toda la historia de la salvación, para comunicarle su amor, la salvación, para comunicarse a sí mismo. En el Antiguo Testamento, Dios se ha comunicado por medio de profetas. En el Nuevo Testamento Dios nos ha hablado por medio de su mismo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo: “En estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo” (Heb 1,2). A partir de ese momento Dios se ha comunicado por medio de los apóstoles y sus sucesores, quienes ahora, además de comunicar las grandes hazañas del Dios del AT, comunican la gran obra del amor de Dios que se ha entregado a nosotros en la persona de Jesús de Nazaret.

En el AT Dios se ha comunicado principalmente mediante los profetas, hombres que Dios ha elegido para dar un mensaje particular y concreto al pueblo de Israel. Sin embargo, podemos descubrir que en un momento determinado surge un modelo de comunicación nuevo, y es ahí cuando surge la comunicación apocalíptica.

El Apocalipsis de Juan une al mismo tiempo la comunicación apocalíptica y la comunicación profética. En el Apocalipsis de Juan la modalidad profética y apocalíptica son simultáneas, porque el autor se presenta como apocalíptico y como profeta. El mismo autor se describe como apocalíptico y profeta, pues se siente profeta, y profetiza. En cuanto a la técnica, los mitos y símbolos que utiliza Juan no son representaciones estáticas y definitivas de la realidad, sino instrumentos y criterios para un discernimiento profético de la historia. El Apocalipsis llama a la conversión y ofrece una salvación universal, como lo había hecho la profecía anteriormente. ¿Qué es lo que caracteriza la comunicación apocalíptica y la profética? ¿Cómo hace el autor para ponerlas juntas y simultáneas? ¿Cómo se desarrolla la comunicación apocalíptica y profética en la Sagrada Escritura? ¿Dónde se desarrolla la comunicación apocalíptica y profética?

### ***1. Características de la comunicación apocalíptica***

Hay tres aspectos que especifican la técnica y modalidad de la comunicación apocalíptica, de los cuales derivan las

otras características: en primer lugar, la apocalíptica es un **género de revelación**: esta es la más importante característica formal de los escritos apocalípticos. Revelaciones que son comunicadas a los destinatarios, sobre todo a través de visiones, audiciones y viajes celestiales. Además, va subrayado el carácter de revelación de los eventos vividos por el autor en cuanto signo de lo que está por suceder. En segundo lugar, el **aspecto escatológico** de los escritos apocalípticos: se encuentra el clima de una viva espera de tiempos mejores y la superación de la angustia presente debida a los tiempos difíciles de la persecución. En tercer lugar, un elemento literario, el **simbolismo**: el uso de este lenguaje particular es constante en este tipo de literatura. La apocalíptica se presenta desde el inicio como un género literario complejo, cuyo lenguaje particular es el simbólico<sup>1</sup>. Es interesante notar que en muchos casos estas características aparecen en la modalidad y técnica de la comunicación profética<sup>2</sup>.

### ***1.1 Género de revelación***

En cuanto al primer aspecto, el género de revelación, una característica muy importante es **la visión**. La visión simbó-

---

<sup>1</sup> M. Mazzeo, *Lo Spirito parla alla Chiesa nel libro dell'Apocalisse*, Paoline, Milano 1998, 40-46.

<sup>2</sup> J. Collins, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20. Collins hace un decálogo sobre lo que un texto debe tener para poder ser considerado parte de la literatura apocalíptica, porque los límites entre la técnica y modalidad de la comunicación profética y la técnica y modalidad de la comunicación apocalíptica en ocasiones son muy ligeros y se pueden encontrar simultáneamente.

lica en los apocalipsis puede verse como una transformación tardía de las visiones proféticas. Estas visiones, como los sueños, se basan en el simbolismo que se interpreta alegóricamente. Aquí nuevamente hay continuidad con la profecía bíblica, pero también hay un desarrollo. Por medio de este simbolismo, las visiones transmiten un sentido de misterio, que no es disipado por las interpretaciones angélicas. El hecho de que las visiones sean interpretadas por un ángel subraya su carácter trascendente: están más allá del poder de la interpretación humana<sup>3</sup>.

Toda la sección de 1,9-3,22, es una visión: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης· ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις (1,10-11). Juan, después de haberse presentado y de comunicar que ha sido tomado por el Espíritu en el día del Señor, comienza a dar testimonio de lo que sucede en el día del Señor. La presencia del Resucitado, que es el contacto particular con el Espíritu, se convierte en contacto auditivo y diálogo. Aquí tenemos la orden que el Resucitado da a Juan de escribir. Lo primero que escucha es una grande voz. Este ἤκουσα es el mismo actuar que los cristianos hacen el día del Señor. La voz, en cuanto sonido, indica la presencia del Resucitado, y la lectura de esta visión-testimonio de Juan materializa a los auditores la presencia de Jesús. El contenido de la voz es la orden a Juan de escribir. Lo que

---

<sup>3</sup> J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis, MN 1993, 55.

Juan escribe es una profecía, dentro de una visión, por lo tanto, vemos unidos al mismo tiempo la comunicación profética y la comunicación apocalíptica. El elenco de las siete iglesias tiene una circularidad geográfica, que en Éfeso tiene punto de partida y centro. Esto nos recuerda la circularidad de una asamblea litúrgica en torno al altar, o al presidente. El número siete indica la totalidad-plenitud de la Iglesia, en este caso indica la universalidad de la Iglesia a la que la profecía intenta alcanzar<sup>4</sup>. En la asamblea litúrgica, mediante esta visión-profecía vemos que se unen la comunicación profética y la apocalíptica.

Esta visión inaugural es una epifanía, porque es una aparición o manifestación de Cristo Resucitado. Con ella comienza el cuerpo del Apocalipsis, es una narrativa apocalíptica. El contenido de la revelación es Cristo. Esta revelación verbal está contenida en el mensaje a las siete iglesias (Ap 2-3). Aquí tenemos lo esencial en la apocalíptica cristiana: revelar a Cristo Resucitado.

Antes de comenzar con las siete visiones apocalípticas de 19,11-20,15, pone la presencia del “Espíritu de profecía” (τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας 19,10). Esta expresión del “Espíritu de profecía” recuerda la del Cuarto Evangelio, donde repetidas veces el Espíritu es llamado “Espíritu de verdad”. Así, el Espíritu de profecía es quien comunica las

visiones al autor del Apocalipsis. Por lo tanto, la comunicación profética y la comunicación apocalíptica están unidas por medio de este Espíritu de profecía. El Apocalipsis presenta al Espíritu en un cuadro apocalíptico y profético de revelación. Habla del Espíritu en cuanto Persona, dotado de cualidades y funciones específicas, pues es quien habla, actúa, interviene e invoca unido a la Iglesia la venida final de Cristo. La escucha del Espíritu de profecía es para el Apocalipsis un aspecto central en la experiencia de los creyentes: una cristología y pneumatología, eclesiología y liturgia, testimonio profético y apocalíptico<sup>5</sup>.

Son muy importantes las visiones que encontramos en Ap 19,11-20,15. En 19,11 tenemos la expresión Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον (*y vi el cielo abierto*), en la que el vidente ve el cielo abierto. Dentro del Ap hay otras expresiones que se acercan a esta afirmación: καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ (*he aquí que una puerta estaba abierta en el cielo* 4,1), καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ (*de aquí que se abrió el Templo de Dios, que está en el cielo* 11,19), Καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ (*después de esto vi que se abrió el Templo de la Tienda del Testimonio en el cielo* 15,5). Con el cielo abierto se realiza la comunicación entre cielo y tierra. Esta nota es apocalíptica.<sup>6</sup> El vidente

<sup>4</sup> C. Manunza, L'Apocalisse come "actio liturgica" cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8 (Analecta Bíblica 199), Roma 2012, 98-109.

<sup>5</sup> M. Mazzeo, Lo Spirito parla alla Chiesa..., 7-18.

<sup>6</sup> Esta misma expresión se encuentra en textos importantes tanto del AT como del NT. En el AT, Jacob καὶ ἐνυπνιάσθη· καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηρικμένη ἐν τῇ γῆ ἥς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν (Gn 28,12), al inicio del libro del profeta Ezequiel

participa en una comunicación entre el cielo y la tierra.

## 1.2 Aspecto escatológico

El segundo punto es el aspecto escatológico. La apocalíptica cristiana tiene un fuerte sentido escatológico. El apocalíptico habla del pasado en función del presente, pero también habla del futuro en función del presente. Juan en el Apocalipsis presenta a Jesús como ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (*Aquel que es, que era y que vendrá* 1,4.8). Para el futuro no usa el verbo ser, sino el verbo venir en participio, es decir, irrumpe en el tiempo presente. El fin no es algo estático, sino la acción de poner fin a los sufrimientos del momento presente. Lo escatológico es lo que pone fin al sufrimiento y la crisis. Vemos en Ap 19, 11-22, 5 que no hay propiamente ni segunda venida de Cristo ni fin del mundo, lo que hay es una manifestación gloriosa de Jesús en la historia. No es una segunda “venida”, pues Jesús nunca se ha ido. Tampoco hay fin del mundo, sino una nueva creación<sup>7</sup>. El cielo/tierra nuevos y la Nueva Jerusalén es la última etapa de la historia, el éxito o plenitud

---

καὶ ἠνοιχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδον ὁράσεις θεοῦ (Ez 1,1). En el NT encontramos expresiones semejantes: en los Sinópticos: καὶ εὐθύς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν (Mc 1,10); en el martirio de Esteban ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστώτα τοῦ θεοῦ (Hch 7,56), y en la misma literatura joanina leemos en labios de Jesús ὁψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεμγῶτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (Jn 1,51). Y. Simoens, Apocalisse di Giovanni, Apocalisse di Gesù Cristo. Una traduzione e un'interpretazione, EDB, Bologna 2010, 227-229.

<sup>7</sup> P. Richard Guzmán, Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza (Colección Bíblica 65), San José 1994, 144-146.

total de la historia. El Apocalipsis nos revela el sentido de la historia para mantener viva la esperanza y la utopía, no para sembrar miedo y terror. La tierra y el cielo son nuevos y Jerusalén es nueva, porque en ellos la vida triunfa sobre la muerte, el orden sobre el caos y la luz sobre las tinieblas; la compasión triunfa sobre todo llanto, clamor y dolor; ya no hay maldición alguna.

Otra visión importante es la visión profética, en el Espíritu, de la Nueva Jerusalén: καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ (21,10). Esta visión profética es concedida al autor del Apocalipsis. Como Moisés (Dt 34,1), Juan debe contemplar desde un algún monte la tierra prometida. Pero no sólo interesa contemplar el escenario, sino la cualidad de su visión profética. Juan tiene esta revelación gracias a la fuerza del Espíritu, que lo capacita sobrenaturalmente. La visión de la ciudad santa de Jerusalén, revela la condición de la Iglesia con dos notas esenciales: es santa, pues proviene de Dios, y es escatológica, pero recordando que ya ha comenzado con el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús<sup>8</sup>.

## 1.3 Lenguaje simbólico

El tercer punto es el lenguaje simbólico que va directo a

---

<sup>8</sup> F. Contreras, La Nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia, Sígueme, Salamanca 1998, 101-103.

la comunicación. El símbolo se convierte en el instrumento privilegiado del conocimiento. El lenguaje simbólico es un lenguaje artístico. El Apocalipsis es un mensaje que se dirige a todo el hombre, a su inteligencia, emotividad y a su sentido de belleza. El lenguaje apocalíptico-simbólico funciona no como un lenguaje descriptivo sino imaginativo. El autor del Apocalipsis ha debido usar este lenguaje por la incapacidad de un discurso lógico-formal para contener y comunicar-revelar el misterio de la presencia de Dios en la historia de su Iglesia, puesta bajo la acción de Cristo y del Espíritu. Aunque estos tres aspectos de alguna manera se encuentran presentes en la comunicación profética.

El Espíritu de profecía revela con signos, símbolos y visiones, y une la profecía y la apocalíptica, que va del AT al NT. Encontramos en el Apocalipsis el recurso a un lenguaje simbólico que funda sus raíces tanto en el lenguaje profético y apocalíptico veterotestamentario como en el del judaísmo intertestamentario<sup>9</sup>.

## ***2. En la Biblia***

La opinión común de que los apocalipsis son “literatura de crisis” se basa principalmente en los “apocalipsis históricos”, que surgieron de las grandes crisis de la persecución bajo Antíoco Epífanes y nuevamente en torno a la destrucción de Jerusalén por los romanos. La diferencia crucial de la profecía bíblica radica en la expectativa de

recompensa personal o castigo después de la muerte, aunque en estos apocalipsis esto es generalmente en el contexto de la restauración comunitaria<sup>10</sup>.

### ***2.1. Antiguo Testamento***

Hay una evolución en la historia del pueblo de Israel de la literatura profética hacia la apocalíptica. Es una evolución lenta, donde lo profético se mezcla todavía con lo apocalíptico durante un tiempo. Lo importante no es buscar fechas para este cambio, sino discernir el cambio cualitativo entre lo profético y lo apocalíptico, tanto en el género literario como en el tipo de teología. La profética se desarrolla normalmente en un mundo organizado, dentro del cual el profeta proclama la Palabra de Dios. La apocalíptica, por el contrario, nace cuando ese mundo organizado ha sido destruido o cuando el creyente es excluido del mundo organizado y arrojado al caos de la marginalidad; lo apocalíptico busca reconstruir la conciencia, para hacer posible la reconstrucción de un mundo diferente. En la historia de Israel el movimiento profético clásico se da principalmente antes de la destrucción de Jerusalén el año 586. Antes de esta fecha el pueblo posee la tierra, tiene una monarquía y una clase dirigente (sacerdotes, escribas, funcionarios), existe la capital, Jerusalén, y otras ciudades; hay templo y culto. En el 586 todo este mundo se viene abajo y el “pueblo de la tierra” queda sin ninguna referencia econó-

---

<sup>9</sup> M. Mazzeo, *Lo Spirito parla alla Chiesa...*, 23-46.

---

<sup>10</sup> J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel...*, 56.

mica, política, cultural o religiosa. En ese momento nace la apocalíptica, que busca reconstruir la conciencia, creando símbolos y mitos nuevos que hagan posible la reconstrucción del pueblo.

El profeta actúa dentro del mundo existente. El apocalíptico condena el orden existente y anuncia la construcción de otro mundo. El profeta es el hombre de Dios en el mundo político y religioso de su época; busca realizar el plan de Dios en ese mundo. El apocalíptico surge cuando ese mundo o está ya destruido o está tan profundamente corrompido, que Dios lo va a destruir. El apocalíptico reconstruye el plan de Dios en la conciencia (con visiones, símbolos, mitos), para así construir un nuevo mundo. En el profeta y en el apocalíptico el mundo es igualmente histórico, lo que cambia es solamente la perspectiva. El profeta busca reconstruir el mundo que está en la tierra; el apocalíptico busca reconstruir la conciencia y la esperanza, para construir un mundo diferente dentro de la misma historia<sup>11</sup>.

## **2.2. Nuevo Testamento**

Los libros de Daniel y del Apocalipsis son los únicos libros apocalípticos que entraron en el Canon de las Sagradas Escrituras. El libro de Daniel fue compuesto entre el 167 y el 164 a. C., y el libro del Apocalipsis, entre el 90 y el 96 d. C.; ambos libros de literatura apocalíptica son los extre-

mos visibles de un horizonte histórico de tres siglos, donde se dio un movimiento apocalíptico popular casi ininterrumpido que se expresó en una abundante literatura apocalíptica, y también de tinte apócrifa. Entonces tenemos un contexto significativo de tres siglos en el que el Apocalipsis reencuentra su verdadero lugar y significado históricos. Ese contexto se hace aún más significativo si en su interior situamos el movimiento de Jesús y de la Iglesia apostólica. Hoy descubrimos, por ejemplo, la cercanía entre Pablo de Tarso y el libro del Apocalipsis. Si bien hay diferencias teológicas y literarias profundas, hay asimismo continuidad. En Jesús y en las primeras comunidades se descubre una síntesis entre la profecía y la apocalíptica, tanto en las comunidades judeo-cristianas como en las helenísticas. En los escritos paulinos existe una fuerte dimensión apocalíptica, a la vez que en el Apocalipsis de Juan existe un reclamo muy serio de ser profecía cristiana.

El Apocalipsis de Juan se sitúa dentro del cristianismo apocalíptico. Este cristianismo hunde raíces muy profundas en la tradición del pueblo judío, y muy en especial en la apocalíptica judía, pero el cristianismo apocalíptico tiene raíces en el movimiento de Jesús, en el movimiento profético de las primeras comunidades, y en la misma teología paulina. Por lo tanto, el cristianismo apocalíptico no es un fenómeno aislado y raro de finales del siglo primero. Es, por el contrario, una tradición fundante y determinante en el nacimiento del cristianismo y de la Iglesia a lo largo

---

<sup>11</sup> P. Richard Guzmán, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza...*, 6.

de todo el siglo primero<sup>12</sup>.

El Apocalipsis usa la apocalíptica como piedra angular que une el AT y NT, pues articula en Dios, en Cristo y para nosotros el Alfa y el Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin (1,8; 22,13). En este sentido, el vidente es un sabio (Dn 1,17) y un profeta. No hay apocalíptica sin profecía ni sin sabiduría<sup>13</sup>. El libro del Apocalipsis, con su Espíritu profético, modera y transforma los movimientos apocalípticos radicales.

### ***3. La asamblea cristiana como ambiente profético y apocalíptico***

La apocalíptica cristiana hizo de puente entre los movimientos apocalípticos judíos populares, con toda su riqueza simbólica y teológica, y los movimientos cristianos liberadores a lo largo de su historia. La apocalíptica cristiana ayudó en gran medida a hacer una síntesis entre la tradición profética y la tradición apocalíptica. Esto se dio en la vida misma de Jesús y en la comunidad post-pascual desde sus inicios, y perduró durante todo el primer siglo. El cristianismo fue desde sus inicios un movimiento profético-apocalíptico<sup>14</sup>.

El Apocalipsis cumple y realiza cada profecía hecha en el AT. El último libro del NT y de la Biblia entera, muestra la resurrección realizada en la historia. Para comunicar el mensaje de salvación, Jesús tiene necesidad de la comunidad cristiana. Así, Cristo es inseparable de la Iglesia. La Iglesia tiene sentido sólo en función de Cristo viviente, que vive en la Iglesia. Desde el prólogo se habla de siete Iglesias, que son destinatarias de las Cartas (2-3). Estas Iglesias particulares forman la totalidad de la Iglesia. Así la Iglesia es una comunidad de iglesias diversas. Y toda esta comunidad es apocalíptica y profética<sup>15</sup>.

Vanni nos dice que la comunidad cristiana debe aprender a vivir esta gran vocación, la celebración y contemplación, y del discernimiento con los ojos del espíritu. Así la comunidad se convierte en apocalíptica y profética, porque celebra, contempla y testimonia esta realidad<sup>16</sup>.

En el diálogo litúrgico inicial encontramos que los cristianos son un “reino sacerdotes”. El texto lo tenemos en 1,6: *καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἢ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἄμην*. El apocalipsis es un escrito enviado a la asamblea litúrgica para ser leído en el cuadro de la celebración del domingo. Los cristianos reunidos en asamblea primero confiesan sus propios pecados, después escuchan las

---

<sup>12</sup> P. Richard Guzmán, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza...*, 8-12.

<sup>13</sup> Y. Simoens, *Apocalisse di Giovanni...*, 269-270.

<sup>14</sup> P. Richard Guzmán, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza...*, 14-15.

---

<sup>15</sup> Y. Simoens, *Apocalisse di Giovanni...*, 265-266.

<sup>16</sup> U. Vanni, «Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8», *Biblica* 57 (1976) 453-467.

lecturas y posteriormente celebran la Eucaristía. Junto a “reino”, los cristianos son llamados “sacerdotes”. Los cristianos tienen la dignidad de los sacerdotes, son reino, pero esta dignidad de sacerdotes comportará para ellos una tarea de mediación. El cristiano-sacerdote, en la óptica del Apocalipsis, será un mediador entre Dios y los hombres<sup>17</sup>. Este mensaje se comunica en la liturgia de manera apocalíptica y profética.

La salvación debe ser recibida por la asamblea cristiana con una fe viva, y por lo tanto debe ser celebrada. En la comunidad cristiana, con las visiones, con la escatología y con el simbolismo, el Espíritu de profecía une la comunicación apocalíptica y la comunicación profética.

## ***Conclusión***

Hemos visto cómo la modalidad de la comunicación profética y la modalidad de la comunicación apocalíptica tanto en el libro del profeta Daniel, como en el Apocalipsis del Apóstol san Juan aparecen de manera simultánea, y en ambos casos es una comunicación que suscita la esperanza. Así como lo realizó el profeta Daniel en su época, sosteniendo la fe de los judíos en medio de la persecución de Antíoco IV Epífanes, y el Apocalipsis de san Juan anima la esperanza de la primera comunidad cristiana en medio de la persecución realizada por los romanos, así

estamos llamados en esta época de crisis, en medio de la pandemia y las situaciones adversas y difíciles de la vida, a suscitar y animar la esperanza en medio de nuestras comunidades.

Apéndice: El fenómeno Guadalupano como comunicación apocalíptica

Para expresar la modalidad de comunicación apocalíptica y profética, se puede dar un ejemplo de la historia de América Latina. Lo que fue el año 586 a. C. en la historia de Israel, equivale al año 1492 en la historia de nuestro continente. También en este año se da la destrucción total, esta vez de los pueblos indígenas; es una destrucción económica, política, cultural y religiosa. En este contexto, y por el influjo positivo de una cierta evangelización liberadora, surge una nueva conciencia en el pueblo indígena de México que se va a expresar en la Leyenda del Tepeyac. Este relato es apocalíptico y busca justamente reconstruir la conciencia indígena. El relato es construido a partir de las tradiciones indígenas (diosa Tonantzin) y cristianas (la Virgen de Guadalupe), que permitió al pueblo indígena primero, y luego al mexicano (y latinoamericano), construir su identidad propia como parte de un proceso de reconstrucción total. Junto a este relato indígena apocalíptico, tenemos la respuesta profética de Fray Bartolomé de las Casas, un gran evangelizador en la Nueva España. Este profeta, por el hecho de ser español y obispo, puede actuar dentro del sistema político y eclesial. Con la aparición de la Virgen de Guadalupe al indígena Juan Diego se

---

<sup>17</sup> A. Vanhoye - F. Manzi - U. Vanni (eds.), *Il sacerdozio della Nuova Alleanza*, Ancora, Milano 1999, 87-99.

da una comunicación y respuesta apocalíptica, que nace desde el caos en el que estaban sumergidos los indígenas, y con los grandes evangelizadores como Fray Bartolomé de las Casas y Fray Juan de Zumárraga, se da una comunicación y respuesta profética dentro del sistema<sup>18</sup>.

A continuación, presento algunos versos del Nican Mopohua, que es el escrito que narra las apariciones de la Virgen María de Guadalupe, escrito en náhuatl.

Aquí se cuenta, se ordena, cómo hace poco, milagrosamente, se apareció la perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios, allá en el Tepeyac de renombre Guadalupe. Primero se hizo ver de un indito, su nombre Juan Diego; y después se apareció su preciosa imagen delante del reciente Obispo Don Fray Juan de Zumárraga... Diez años después de conquistada la Ciudad de México, cuando ya estaban depuestas las flechas, los escudos, cuando por todas partes había paz en los pueblos. Así como brotó, ya verdece, ya abre su corola la fe, el conocimiento de Aquel por quien se vive: el Verdadero Dios (1-2) ... Y cuando llegó frente a Ella, mucho admiró en qué manera, sobre toda ponderación, aventajaba su perfecta grandeza: su vestido relucía como el sol, como que reverberaba, y la piedra, el risco en el que estaba de pie, como que lanzaba rayos; y el resplandor de Ella como preciosas

pedras, como todo lo más bello parecía, la tierra como que relumbraba con los resplandores del arcoíris en la niebla. Y en los mezquites y nopales y las demás hierbecillas que allí se suelen dar, parecía como esmeraldas. Como turquesa aparecía su follaje. Y su tronco, sus espinas, sus aguates, relucían como el oro. En su presencia se postró. Escuchó su aliento, su palabra que era extremadamente glorificadora, sumamente afable, como de quien lo atraía y estimaba mucho (16-22) ... La Virgen de Guadalupe dice: "Sábelo, ten por cierto, hijo mío el más pequeño, que soy la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el Creador de las personas, el Dueño de la cercanía y de la intermediación, el Dueño del cielo, el Dueño de la tierra. Mucho quiero, mucho deseo que aquí se me levante mi casita sagrada, en donde me mostraré, daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio y en mi salvación" (26-28) ... "Porque yo soy vuestra madre compasiva" (29) ... "Ya has oído, hijo mío el menor, mi aliento, mi palabra. Anda, haz lo que esté de tu parte" (37)<sup>19</sup>.

Aunque son 5 apariciones de la Virgen de Guadalupe, en este apéndice sólo mencionaré el evento Guadalupano en general, tomando la primera aparición. Vemos la presen-

---

<sup>18</sup> P. Richard Guzmán, Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza..., 11-12.

---

<sup>19</sup> J. L. Guerrero, El Nican Mopohua. Un intento de exégesis, vol. I, Universidad Pontificia de México, México 1966, 159-190.

cia de elementos naturales, el cielo, el sol, la luna, las estrellas, la visión, la audición, el arcoíris. No hay cultura que no haya asociado la belleza y la grandeza del arcoíris con algo divino; también es un concepto bíblico (Gn 9,13-16; Sir 43,11-12; 50,7-8; Ez 1,28). Los indígenas mexicanos lo relacionaron con sus supremas aspiraciones: muerte gloriosa y resurrección triunfante. Esto había fascinado a los propios frailes que lo usaron como símbolo de Cristo y de la resurrección. Quien observe a la Virgen de Guadalupe notará que está frente a un sol que, a su vez, está dentro de una nube o niebla espesa que lo rodea por completo; esto para los destinatarios indígenas denotaba una presencia no sólo divina, sino divinizante<sup>20</sup>.

María es la mujer que apareció en el cielo como una gran señal; por medio de ella también se hacen patentes los rasgos de la Iglesia como “Madre de los creyentes”. Se puede hablar del carácter profético del capítulo 12 del Apocalipsis en relación con el acontecimiento guadalupano y la historia de México. Esta profecía del Apocalipsis se llevó a efecto en México en dos aspectos: por una parte, la visión de la mujer que aparece en el cielo como señal, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de 12 estrellas sobre su cabeza y que está encinta, es la promesa profética de la Virgen de Guadalupe que se apareció a Juan Diego en el Tepeyac y que quedó pintada en la tilma de manera milagrosa. Después se apareció a Juan Diego,

un segundo Juan, y su imagen en la tilma a un tercer Juan, a saber, al obispo Juan de Zumárraga. Por otra parte, la mujer vestida de sol, que junto con su descendencia es perseguida por el dragón, que a su vez es vencido por san Miguel y arrojado del cielo a la tierra, donde asecha a la mujer y a su descendencia, es la profecía de la historia del pueblo de México, que, aunque atacado por la idolatría de la cultura autóctona, fue salvado por la intervención victoriosa de la fe católica. Una vez vencida la idolatría, florece la Iglesia en el nuevo pueblo de la Nueva España<sup>21</sup>. Miguel Sánchez es el primero en hablar de la Virgen de Guadalupe como la Mujer del capítulo 12 del Apocalipsis<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> J. L. Guerrero, *El Nican Mopohua...*, 155-158

---

<sup>21</sup> R. Nebel - L. Lasso de la Vega, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, 268-269.

<sup>22</sup> M. Sánchez, «Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México, Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo 12 del Apocalipsis» en J. L. Guerrero, *El Nican Mopohua...*, 525.

## Bibliografia

Collins J., A Commentary on the Book of Daniel, Hermeneia, Minneapolis, MN 1993.

«Introduction: Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20.

Contreras F., La Nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia, Sígueme, Salamanca 1998.

Guerrero J. L., El Nican Mopohua. Un intento de exégesis, vol. I, Universidad Pontifica de México, México 1966.

Manunza C., L'Apocalisse come "actio liturgica" cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8 (Analecta Bíblica 199), Roma 2012.

Mazzeo M., Lo Spirito parla alla Chiesa nel libro dell'Apocalisse, Paoline, Milano 1998.

Nebel R., Lasso de la Vega L., Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México, Fondo de Cultura Económica, México 1995.

Richard Guzmán P., Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza (Colección Bíblica 65), San José 1994.

Simoens Y., Apocalisse di Giovanni, Apocalisse di Gesù Cristo. Una traduzione e un'interpretazione, EDB, Bologna 2010.

Vanhoye A., Manzi F., Vanni U. (eds.), Il sacerdozio della Nuova Alleanza, Ancora, Milano 1999.

Vanni U., «Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8», *Biblica* 57 (1976) 453-467.

## CAPÍTULO NOVENO

Palabra que transforma:  
Muestreo de implicaciones ético-sociales desde el EvJn

Dr. Ricardo López Rosas

### *Preámbulo*

El tema elegido por la asamblea de biblistas para este año, “Textos bíblicos de esperanza y de transformación social”, es tan sugestivo como necesario por el momento que atravesamos, si bien amplio y un tanto extraño a mi competencia. Por lo mismo, he buscado acotarlo, comenzando por los términos del enunciado mismo.

Todo *texto*, escrito u oral, bíblico o no, implica, analizado con instrumentos de la lingüística textual, una *transformación* al menos, desde la mera estructura comunicativa; desde el mismo ángulo, es también muy posible que cada texto sea gestor de *esperanza*.<sup>1</sup> Lo que puede dislocar es el adjetivo *social* que especifica a ambos sustantivos. Sin duda la Biblia entera, y cada uno de sus libros, son escritos arraigados en la esperanza y han producido transformación, incluso social, hasta el día de hoy. Sólo así se

explica que los textos bíblicos hayan sido transmitidos, remodelados y releídos a lo largo de centurias y de una generación a otra. Dicho esto, procedamos a acotar lo del adjetivo *social*.

El término *social* dice relación a compañía o sociedad, y se predica de grupos, humanos o no, y, en nuestros usos, se le vincula con frecuencia a los ámbitos laborales y jurídicos relativos al conjunto de individuos y grupos que articulan la estructura de una sociedad.<sup>2</sup> Al vincular la Biblia con este término, lo primero que acudió a mi mente fue el conocido Movimiento del Evangelio Social (*Social Gospel*) que emergió en el último tercio del siglo antepasado en los Estados Unidos y que durante más de medio siglo tuvo destacada relevancia en algunos círculos protestantes (de 1870 a 1920 al menos).

En efecto, se trató de un movimiento religioso de reforma social que asumió que el Reino de Dios proclamado por

---

<sup>1</sup> «Todo lo que uno dice o escribe (con sentido), es un texto o parte de un texto. Un texto es una unidad funcional y final, pero también condicionada por la tradición», Th. Lewandowski, *Linguistisches Wörterbuch*, vol. III (Heidelberg-Wiesbaden: Q & M [UTB 1518] 1994), a la voz Text; puntualiza que en todo texto hay una función comunicativa.

---

<sup>2</sup> Ver las acepciones de la RAE a la voz Social en el Diccionario de la lengua española, disponible en <https://dle.rae.es/social?m=form> (consultado el 10.20.2021).

Jesús como está en los evangelios debía tener implicaciones ético sociales y no meramente individuales, frente a un capitalismo industrial cada vez más salvaje. En aquellas décadas de inmigración masificada, de imparable urbanización y de una desbocada producción industrial, la sociedad perdía la batalla de la humanización laboral. De allí que los ministros protestantes, a los que se les etiquetó de “liberales” pugnarán por la abolición del trabajo infantil en fábricas y talleres, acortar la semana laboral de las mujeres preñadas y porque los trabajadores recibieran un salario congruo y suficiente para vivir; lucharon porque hubiera una regulación laboral, en la que los obreros tuvieran derechos que pudieran ser validados por el estado, entre otros asuntos.<sup>3</sup> Los pioneros del Movimiento del Evangelio Social se esforzaron por darle forma y cauce éticos a la esperanza cristiana en las circunstancias novedosas del aquí y ahora, impulsando ideas que produjeran una transformación real en los individuos y en la sociedad en su conjunto.<sup>4</sup> Aquel movimiento religioso no estuvo exento de deficiencias y de excesos que han sido señalados posteriormente, pero nadie niega que reportó beneficios socia-

les significativos, con su cauda testimonial y hasta martiroológica. La raigambre bíblica del movimiento era más que clara.<sup>5</sup> Aunque por otras vías, ha sido el espíritu de transformación y cambio social lo que ha alentado cuanta revolución han logrado orquestar los pueblos. De lo que ha venido aconteciendo entre los pueblos de Latinoamérica mucho hay que decir, pero no soy yo el indicado para ello, cuando tenemos entre nosotros a verdaderos apóstoles de la interpretación bíblica popular que ha venido echando raíces en más y más comunidades de fe desde hace más de medio siglo, no obstante nuestras lecturas centroeuropeizantes. Volviendo al movimiento social evangélico, cabe pues decir que desde entonces y hasta nuestros días, las ciencias bíblicas, así como las sociales, han hecho progresos significativos en cuanto a sus métodos y resultados, si bien, ellas están lejos todavía de forjar una cultura que informe las convicciones y los modos de vivir de la mayoría de los cristianos, lectores de las Escrituras, en un mundo cada vez más globalizado, pero no por eso más humanizado.

### *El evangelio de Juan*

Por lo que toca al Cuarto Evangelio, éste ha corrido con

---

<sup>3</sup> Otros factores que lacran a la sociedad eran la pobreza lacerante, la miseria y la insalubridad de grandes segmentos de la población, la rampante criminalidad, las tensiones raciales, la falta de organización de uniones laborales, las deprimentes escuelas, la desigualdad económica y la amenaza de las guerras. Por otro lado, la idea teológica del movimiento era transformar la realidad social bajo la inspiración de lo que enuncia el Padrenuestro: «Venga tu reino; hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (cf. Mt 6,10); cursivas mías.

<sup>4</sup> Muchos de los ideales del movimiento reformador cristalizaron en las uniones laborales y en el programa nacional del New Deal liderado por el presidente F. D. Roosevelt.

---

<sup>5</sup> La línea social de interpretación bíblica sigue muy viva en iglesias afro y latino americanas. De lo impreso, refiero una muestra: W. R. Herzog, *Parables as subversive speech. Jesus as pedagogue of the oppressed*, Westminster-John Knox, Louisville 1994; R. A. Horsley, *Jesus in context. Power, people & performance*, Fortress Press, Minneapolis 2008; J. H. Yoder, *The politics of Jesus, Vicit Agnus noster*, W.B. Eerdmans-Paternoster, Grand Rapids-Carlisle 2003; R.D. Kaylor, *Jesus the prophet. His vision of the kingdom on earth* Westminster-John Knox, Louisville 1994.

la etiqueta de ser el “Evangelio espiritual”, por su manera de contar las cosas<sup>6</sup>. Este mote lo ha excluido casi apriorísticamente de la conversación en asuntos considerados sociales; éstos han sido aglutinados fuertemente en torno al sintagma *Reino de Dios*, tan recurrente en sus pares sinópticos que han llevado la voz cantante en este renglón, pues ese concepto está prácticamente ausente en el de san Juan (excepto en 3,3.5). Sin embargo, la exploración misma del texto juánico nos ha revelado aspectos de verdadero interés que podríamos catalogar de sociales, a sabiendas de que estamos haciendo un salto hermenéutico en busca de la *relevancia comunicativa* del librito para el aquí y ahora nuestros, igual que el autor o los redactores del Evangelio espiritual buscaron hacer en sus distintos momentos formativos.

Cabe hacer una reserva todavía, antes de incursionar por las líneas del evangelio juánico. Porque no soy sociólogo, he debido recurrir al instrumental y resultados que otros exegetas, avezados en las ciencias sociales, han logrado depurar en sus trabajos. Concretamente y circunstanciado por mi propio entorno, me he apoyado en lo que Bruce J.

---

<sup>6</sup> Eusebio, Historia Eclesiástica VI,14. 7: «En cuanto a Juan, el último, sabedor de que lo corporal (somatika) estaba ya expuesto en los evangelios, estimulado por sus discípulos e inspirado por el sopro divino del Espíritu, compuso un evangelio espiritual (pneumatikon euaggelion). Esto refiere Clemente» Eusebio, Historia Eclesiástica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001. Eusebio reporta lo que menciona en sus Hypotyposesis Clemente de Alejandría (c. 150-220). Orígenes busca justificar las diferencias entre el relato juánico y el sinóptico diciendo que el de Juan cuenta todo lo que el Señor hizo antes de que el Bautista fuera ajusticiado (ver Historia Eclesiástica III,24. 7-13).

Malina publicó hace más de una década.<sup>7</sup> Me apoyo en su instrumental, esperando que este ejercicio más mueva al lector a elaborar algo mejor logrado que a deplorar los desaciertos que aquí advierta.

Comienzo por señalar dos conocidas características de tipo sociológico que los estudios de finales del siglo pasado consiguieron reconocer en el texto del Evangelio según Juan. La más destacada de ellas es el trauma de la expulsión de los mesianistas jesuánicos de la sinagoga y que ha quedado registrada en sitios como 9,22; 12,42 y 16,2s.<sup>8</sup> Se trata de un evento de indudables repercusiones sociales para los integrantes del grupo confesional juánico, pues dicha decisión no se limitaba a impedirles su participación en la asamblea sabatina, sino que debía afectar todo tipo de contacto con sus connacionales. Aunque la formulación suele atribuirse al fariseísmo rabínico restaurador de la academia de Jabné, es probable que su práctica se remonte a décadas previas,<sup>9</sup> dada la viru-

---

<sup>7</sup> B. J. Malina, The social gospel of Jesus. The kingdom of God in Mediterranean perspective, Fortress Press, Minneapolis 2001.

<sup>8</sup> La exploración del tópico es amplísima y su referencia obligada; ver J. L. Martyn, History and theology in the Fourth Gospel, Harper & Row, New York 1968; “The Johannine community among Jewish and other early Christian communities” en T. Thatcher (ed.), What we have heard from the beginning. The past present and future of Johannine studies, Baylor University Press, Waco 2007, 183-190.

<sup>9</sup> Si el castigo de azotar a los disidentes está ampliamente atestiguado en los sinópticos (Mc 13,9; Mt 10,17; 2 Cor 11,24), no así la expulsión de la comunidad sinagoga. Aunque con un carácter muy diferente, el rigor de ser expulsado de una comunidad de vida lo describe Josefo, de los esenios: «Con estos juramentos prueban y experimentan a los que reciben en sus compañías, y fortalécenlos con ellos; a los que hallan en pecados échanlos de la compañía (ekballousin tou tag-

lencia mesiánica del movimiento cristiano. Aunque no se pueda determinar el lugar donde dicha resolución estaría vigente, la expulsión sinagoga debió implicar un cambio traumático para los creyentes jesuánicos.<sup>10</sup> Consideremos que se trataba de una minoría judía que se mira estigmatizada en su propia matriz étnico-religiosa. Los afectados vieron cercenados sus vínculos de soporte familiar y socioeconómico, la única manera de sobrevivir literalmente (¡16,2!) era emigrando a una ciudad donde pudieran encontrar otras oportunidades de vida, al tiempo que debían fortalecer los lazos de solidaridad mutua entre los propios miembros. Si a esto agregamos que los cristianos juánicos se encontraban en un medio pagano, la estigmatización era doble. Bajo estas condiciones de segregación se vuelve más comprensible el tono duro y condenatorio que el evangelista emplea en las disputas de Jesús con los judíos, en diversas ocasiones, hasta calificarlos como “hijos

del diablo”, por sus intenciones homicidas (8,44s).

La segunda característica que quiero mencionar es el lenguaje tan peculiar del Cuarto Evangelio. El vocabulario y la sintaxis del texto del EvJn son bastante simples y repetitivos. Es conocida su forma de presentar una idea expresando diversos aspectos de la misma, pero sin que se avance mucho en el argumento. Juan recarga las palabras de sentido (las sobrecarga). Son conocidas sus oposiciones fundamentales tocantes a lo público y lo escondido, la luz y la tiniebla, el de dónde y el a dónde, el ser de abajo o de arriba, el espíritu y la carne, entre otras, de las que se vale para expresar el creer o el no creer en Jesús, el Mesías, porque ésta es la meta de todo su decurso narrativo, como lo declara en 20,30s. Por eso se dice que el evangelio está más interesado en establecer vínculos interpersonales entre los escuchas que en exponer o explorar ideas novedosas respecto a Jesús. A nivel ideológico, todo está dicho en las líneas del prólogo (1,1-18), y a partir de allí los lectores van a verificar los asertos al nivel de los caracteres del relato. Cabe aquí puntualizar el tono *polémico y judicial* que domina en el texto juánico. A nivel del relato, los oponentes son primariamente los judíos, pero también “el mundo”, que es una designación de oposición más amplia donde cabría el grueso de la población pagana y politeísta. Frente a esos oponentes, el grupo juánico se percibe diferente, alternativo, porque sus miembros tienen una diferente experiencia religiosa (de Dios), y a esto obedece también que incluso empleando el mismo vocabulario estén expresando cosas nuevas (ver los *Yo soy* de Jesús

---

matos), y el que es condenado muchas veces, lo hacen morir de muerte miserable; los que están obligados a estos juramentos y ordenanzas no pueden recibir de algún otro comer ni beber, y cuando son echados, comen como bestias las hierbas crudas de tal manera, que se les adelgazan tanto sus miembros con el hambre, que vienen finalmente a morir; por lo cual, teniendo muchas veces compasión de muchos, los recibieron ya estando en lo último de su vida, creyendo y juzgando que bastaba la pena recibida por la delitos y pecados cometidos, pues los habían llevado a la muerte» (Las guerras de los judíos II, 143-144), disponible en <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/guerras.pdf> (consultado el 10.01.2022); referencia en U. Schnelle — M. Labahn — M. Land, *Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus* (Band I/2, Texte zum Johannesevangelium), W.de Gruyter, Berlin-New York 2001.

<sup>10</sup> Cf. R. López, La señal del templo: Jn 2,13-22. Redefinición cristológica de lo sacro, UPM, México 2001, 323-327; Ch. W. Skinner, «Narrative readings of the religious authorities in John», CBQ 82 (2020) 424-436. Para la expulsión del seno cristiano, ver M. B. Giszczak, «The Rhetoric and Social Practice of Excommunication in 2 Thessalonians 3:6-15», CBQ 83 (2021), 95-114.

que vienen a ser como trasvases teológicos de la Torah y del templo). Es así como estos peculiares cristianos han creado su propio lenguaje que les permite resistencia y defensa frente a los de afuera, pero sobre todo refuerza la solidaridad interpersonal hacia adentro. Los usuarios de este lenguaje tan común pero tan juánico muestran tanto su singularidad como la coherencia y el sentido de su posición, frente a quienes los han “despersonalizado”, por segregarlos, y los siguen estigmatizando.<sup>11</sup>

Estas dos características me parecen relevantes para el tema que tratamos. Sin embargo, y para validar esta presentación, voy a caminar el texto por senderos poco habituales, pero que pueden deparar perspectivas impensadas y hasta desconcertantes.

Para lo que sigue me sirvo de lo que B. J. Malina expone en *The Social Gospel of Jesus*,<sup>12</sup> pero sin pretender obtener una comprensión sociológica del EvJn; más bien uso los vectores principales para releer teológicamente el texto.

---

<sup>11</sup> B. J. Malina, «John's: the Maverick Christian Group the Evidence of Sociolinguistics», *Boletín de Teología Bíblica* 24 (1994) 167-182, anota que la estigmatización social a los individuos implica catalogarlos como pecadores, incrédulos, apóstatas, disidentes y subversivos, por ejemplo, y que se les acusa hasta públicamente en su capacidad de actuar como adultos, restringiéndoles movimientos, juzgándolos públicamente como incapaces de actuar responsablemente, y a final de cuentas, considerándolos no-personas (ver pág. 175). Ver también R. A. Horsley, *Sociology and the Jesus movement*, Continuum, New York 19942.

<sup>12</sup> Ver supra nota 6.

Recurriendo a los expertos en el ámbito social y más allá de pormenores y matices, Malina adopta que las sociedades funcionan gracias a cuatro instituciones sociales mayores: el parentesco, la religión, la política y la economía. Estas instituciones funcionan en relación y como entrelazadas. Son ellas las que posibilitan que los individuos tengan *una vida humana significativa* en una determinada sociedad.<sup>13</sup> Esto me parece iluminador porque al preguntarnos por “textos de esperanza y transformación social” en la Biblia, esos cuatro renglones pueden llevarnos a terrenos donde cabría observar dicha transformación, a sabiendas de que lo que consigamos explorar será bastante limitado desde la óptica social. Vamos por partes.

Por lo que respecta a la *economía*, se trata de una institución social que concierne al aprovisionamiento de un grupo o una colectividad para su subsistencia. Se configura como un intercambio de bienes y servicios de manera estructurada. Sin duda que esta dimensión está muy presente en todos los relatos del evangelio, pero no constituye un foco autónomo o separado de las otras instituciones sociales.

Quiero simplemente explorar un par de puntos que me parecen relevantes para lo que nos ocupa. Comenzando por lo más evidente, cabe preguntarnos por los bienes que se intercambian y cómo ocurre este intercambio en un par de pasajes juánicos.

---

<sup>13</sup> B. J. Malina, *The Social Gospel...*, 16.

## I. *Comprar y vender en el EvJn*

Concordancia en mano, una búsqueda superficial registra un par de instancias donde encontramos formas verbales que referimos al renglón de lo económico, comprar y vender.

### I.1. *Dar y comprar*

Luego de la primera peregrinación de Jesús y su grupo a Jerusalén con ocasión de la Pascua, el regreso a Galilea lleva al Mesías judío al *pozo* de Jacob. Allí, artificioosamente lo deja solo para conversar a sus anchas con la anónima samaritana que llega por agua. El episodio es muy rico y sugerente, y bien merece un tratamiento más extenso y profundo. Este es el texto de interés, en la versión online de la 3ª edición de la Biblia de Jerusalén:

<sup>5</sup>Llega, pues, a una ciudad de Samaría llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José.<sup>6</sup>Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, como se había fatigado del camino, estaba sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta.<sup>7</sup>Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dice: 'Dame de beber'.<sup>8</sup> Pues sus discípulos se habían ido a la ciudad a comprar comida. Le dice la mujer samaritana:<sup>9</sup> '¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?' (Porque los judíos no se tratan con los samaritanos. <sup>10</sup> Jesús le respondió: 'Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber, tú

le habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva.' <sup>11</sup> Le dice la mujer: 'Señor, no tienes con qué sacarla, y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, tienes esa agua viva? <sup>12</sup>¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo, y de él bebieron él y sus hijos y sus ganados?' <sup>13</sup>Jesús le respondió: 'Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; <sup>14</sup> pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna.' <sup>15</sup> Le dice la mujer: 'Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla.'

El narrador apunta que «los discípulos habían ido a la ciudad para comprar comida» (4,8), probablemente pan y algunas legumbres. Además, el narrador no informa cómo se habría de realizar la transacción en la ciudad, dado que «judíos y samaritanos no se tratan» (4,9), como anota para clarificar la sorpresa de la mujer ante el audaz pedido del judío de Galilea. Antes, el narrador apuntó que la ciudad se llamaba Sicar (4,5).<sup>14</sup> El topónimo mismo puede hacerse derivar de «beber y embriagarse» (*shakar*; cf. Is 28,1.6) o bien de «contratar, adquirir, pagar y recompensar» (*sakar*). Ambas semánticas hallan trazas en el relato, y el narrador parece trabajarlas en su discurso.

En el eje semántico de «beber y embriagarse», la nota de

---

<sup>14</sup> La variante Siquem consignada en un par de versiones siríacas parece reforzar el vínculo josefita del sitio (ver Gen 49,22 y Jos 24).

la compra del pan parece una digresión, por hallarse iniciada apenas la conversación entre Jesús y la anónima samaritana. En la conversación domina el “dar-pedir”, que no corresponde a una transacción monetaria, lo que establece un franco contraste frente al adquirir o comprar. Este diálogo va a llegar a culmen cuando Jesús promete un *don* que consiste en una fuente personal e inagotable «que salta hasta la vida venidera» y la hija de José terminará *pidiendo* dicha agua (4,15).

La línea semántica de la compra de alimento se va a desarrollar narrativamente cuando los discípulos hayan vuelto y le ofrezcan comida a su Rabí.

<sup>31</sup>Entretanto, los discípulos le insistían diciendo: ‘Rabí, come’. <sup>32</sup> Pero él les dijo: ‘Yo tengo para comer un alimento que vosotros no sabéis.’ <sup>33</sup> Los discípulos se decían unos a otros: ‘¿Le habrá traído alguien de comer?’ <sup>34</sup> Les dice Jesús: ‘Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra. <sup>35</sup> ¿No decís vosotros: Cuatro meses más y llega la siega? Pues bien, yo os digo: Alzad vuestros ojos y ved los campos, que blanquean ya para la siega. Ya <sup>36</sup> el segador recibe el salario, y recoge fruto para vida eterna, de modo que el sembrador se alegra igual que el segador. <sup>37</sup> Porque en esto resulta verdadero el refrán de que uno es el sembrador y otro el segador: <sup>38</sup> yo os he enviado a segar donde vosotros no os habéis fatigado. Otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga.’

Esto le da oportunidad a Jesús para hablar de su alimento personal que nada parece tener que ver con el adquirido, pues consiste en «llevar a término la obra que el Padre le ha encomendado» (4,34). Es aquí donde Jesús pronuncia unos dichos sobre una cosecha precoz “que ya blanquea” y la presencia simultánea del segador y del sembrador que se alegran a simul. Estos dichos por cierto han causado no pocos quebraderos de cabeza a más de un estudioso y tratan de explicar su sentido recurriendo a lo que se sabe de la evangelización de los samaritanos que llevó a cabo Felipe, uno de los helenistas, y sellada por Pedro y Juan que disputan con Simón el Mago por motivo del don del Espíritu Santo (Hechos 8. La asociación del Espíritu y la embriaguez es consabida, cf. Hch 2,13-15).

La línea semántica del sakar (contratar, pagar y asalariar o recompensar), derivada del nombre de la ciudad, sin embargo, puede dar cuenta perfecta del sentido de la inclusión de esta temática en un relato donde suele verse como un cuerpo extraño (4,31-38). El salario que recibe el segador por recolectar un producto de vida venidera es el gozo escatológico (v. 36). Jesús que ya ha sembrado entre los samaritanos por medio del don a la mujer anónima comparte su gozo con su grupo discipular, y éstos se benefician de lo que nunca sudaron.

Observamos también aquí que el nivel de la transacción económica que debería mantener la equidad en la correspondencia entre salario y trabajo, se ve rebasada ante lo escatológico, que aquí se expresa como el gozo compartido.

La transformación, con todo, sólo se completa en el cuadro narrativo siguiente, cuando los samaritanos le pidan a Jesús que se quede con ellos (v. 40), echando por tierra aquello de que «judíos y samaritanos no se tratan» (v. 9).

La voz narrativa no tiene como foco lo económico, ni su transformación, pues no nos da datos en este sentido. No informa cuánto cuesta una cubeta de agua, ni un trozo de pan ni el salario de un segador o sembrador, ni la condición de éstos (esclavos o libres); tampoco se fija en la procedencia de los bienes de consumo, ni en la cadena de abastecimiento; tampoco descubre cómo consiguen Jesús y su grupo el dinero necesario para su propio sustento. Se vale, sin embargo, de estos elementos de transacción económica para mostrar una transformación social más relevante que pasa por el «oír, hablar y saber/conocer» que culmina uniendo a judíos y samaritanos bajo la fe en ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4,42).

## 1.2. *El costo y la vida*

Hay una instancia en el EvJn donde se trata de *vender* algo. La escena se desarrolla en Betania, en la cena que Marta le obsequia a Jesús, en la que María unge con una libra de unguento de nardo legítimo y carísimo los pies del Mesías de la vida: «Y la casa se llenó del aroma del unguento» (Jn 12,1-11). Ante aquel dispendio Judas el Iscariote protesta, parapetado en los pobres: «¿Por qué no se vendió este unguento en trescientos denarios para dárselo a los pobres?» (12,5). Las palabras de Judas son

más que razonables y exhiben su interés social. Este es el consabido texto:

<sup>1</sup> Seis días antes de la Pascua, Jesús se fue a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. <sup>2</sup> Le dieron allí una cena. Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban con él a la mesa. <sup>3</sup> Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. Y la casa se llenó del olor del perfume. <sup>4</sup> Dice Judas Iscariote, uno de los discípulos, el que lo había de entregar: <sup>5</sup> «¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?» <sup>6</sup> Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella. <sup>7</sup> Jesús dijo: 'Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura. <sup>8</sup> Porque pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis.'

A decir de Judas, el valor de aquel unguento equivaldría al salario neto de un año y medio de un jornalero, y alcanzaría para alimentar y vestir a una familia de seis miembros.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Un simple jornalero ganaría de 2 a 6 óbolos, según la ocupación. La incursión de los romanos en Asia les transfirió el monopolio del dinero, en tanto que los insumos básicos se canalizaron a Roma y sus centros administrativos, en tanto que la producción se abarató ostensiblemente; cf. H. Klöft, *Die Wirtschaft der Griechisch-römischen Welt. Eine Einführung*, DDB, Darmstadt 1992, esp. 145; H. Schröder, *Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament*, GKD, Karlsruhe 19813, esp. 215-223; K. C. Hanson — D. E. Oakman, *Palestine in the time of Jesus. Social structures and social conflicts*, Augsburg Press, Minneapolis 1998, esp. 99-129.

Esa traslación bien podemos hacerla a nuestros días para calcular el costo de aquel perfume. En el relato, sin embargo, Jesús reacciona validando lo hecho por María. No ha faltado quien se haya parapetado en esta sentencia del Señor para pontificar que Jesús nunca quiso ser un revolucionario social o algo parecido. Lo que se muestra en el contexto narrativo es que incluso lo más costoso es relativo ante el *deleite* que la presencia del Mesías de la vida significa. Esa es la dirección que las palabras de Jesús asumen cuando apunta que “lo guarde para el día de mi sepultura” (12,7), lo que equivale a un voto por la resurrección (la fragancia de la vida se impone al hedor de la corrupción).

Por último, me parece que aquí también el narrador juega semánticamente con el carácter de lo que está en la escena. Del perfume de nardo dice que es *auténtico* o genuino y *carísimo*, mientras que descalifica a Judas por sus propias palabras diciendo que no le importan los pobres y que roba de la bolsa común, es decir, Judas es un sujeto falso y ruin.

Nuevamente podemos observar que en el EvJn los valores socio económicos se ven supeditados a los mesiánicos, en este caso la presencia menguante del Cristo que se dirige a completar la obra de su Padre. El narrador deja una advertencia muy seria sobre la genuina solidaridad con los pobres, a los que no se les puede utilizar para lucrar con ellos.

Hay otros textos del EvJn que valdría la pena explorar a la luz de sus imbricaciones económicas, como el relato de la multiplicación de los panes, o el del ciego de nacimiento, o el de la pesca milagrosa, que parecen entrañar repercusiones socioeconómicas para sus destinatarios, más que para los caracteres del relato.

## ***2. Rasgos del perfil político de Jesús en el EvJn***

La segunda institución social que le da horizonte a la vida de los individuos es lo *político*. La política, a decir de Malina, busca una acción colectiva efectiva, se constituye de poder o autoridad y forma la estructura organizativa vertical de una sociedad.<sup>16</sup>

En el 4E hay varias y significativas instancias donde se puede apreciar el renglón de lo político. Se trata de un renglón relevante, pues, a diferencia de lo económico, lo político sí constituye uno de los puntos focales de los individuos de las sociedades mediterráneas del siglo I,<sup>17</sup> y el EvJn no es omiso en esto. Para no deambular muy lejos, basta fijarse en la relevancia que cobra la condición mesiánica de Jesús con sus diversas facetas, pero de modo peculiar bajo las predicaciones de su realeza.

### ***2.1. El rey de Israel***

---

<sup>16</sup> The social Gospel..., 16.

<sup>17</sup> The social Gospel..., 16.

Que Jesús es rey lo dice explícitamente Natanael cuando se mira “desbordado” por la evidencia de que Jesús lo conoce desde antes de que Felipe lo condujera a su presencia (1,43-51).

Al día siguiente, Jesús quiso partir para Galilea y encuentra a Felipe. Y Jesús le dice: ‘Sígueme.’<sup>44</sup> Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y Pedro.<sup>45</sup> Felipe encuentra a Natanael y le dice: ‘Aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús, el hijo de José, el de Nazaret.’<sup>46</sup> Le respondió Natanael: ‘¿De Nazaret puede haber cosa buena?’ Le dice Felipe: ‘Ven y lo verás.’<sup>47</sup> Vio Jesús que se acercaba Natanael y dijo de él: ‘Ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño.’<sup>48</sup> Le dice Natanael: ‘¿De qué me conoces?’ Le respondió Jesús: ‘Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi.’<sup>49</sup> Le respondió Natanael: ‘Rabbi, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel.’<sup>50</sup> Jesús le contestó: ‘¿Por haberte dicho que te vi debajo de la higuera, crees? Has de ver cosas mayores.’<sup>51</sup> Y le añadió: ‘En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre.’

Narrativamente hablando, ese episodio viene ubicado al cierre del ciclo de llamados al discipulado, y justo antes de la primera de las señales del Mesías en Caná de Galilea, de donde era Natanael. Llama la atención la forma como Felipe convidó a Natanael a unirse a Jesús, pues le dice

«encontramos a aquél de quien escribió Moisés en la ley y también los profetas, Jesús, hijo de José, el de Nazaret» (1,45). A querer o no, resuenan aquí las tradiciones mesiánicas josefitas y ese tono se intensifica con la referencia al verdadero israelita y con el pronunciamiento de Natanael cuando reconoce en ese Rabí al Hijo de Dios, es decir al Rey de Israel. A su vez, Jesús reacciona prometiendo la visión de la gloria mesiánica bajo la figura del Hijo del Hombre (1,51).

Vale agregar una nota todavía. El topónimo Nazaret no parece gozar de buena fama, por las palabras mismas de Natanael. Al parecer ese pueblo de la montaña galilea estaba asociado al movimiento de liberación de la ocupación romana. De hecho, Jesús será procesado y morirá como *nazoreo* (Jn 18,5.7; **19,19**; cf. Hch 2,22; 4,10 etc.; Pablo será acusado de ser cabecilla del partido *nazoreo* (Hch 24,5). Ese retintín subversivo está bien anclado en los orígenes de la tradición cristiana, pues es el apellido mismo del hijo de José.<sup>18</sup>

El recelo de Natanael sobre los *nazoreos* se mirará desbaratado cuando Jesús le muestre que lo conocía antes de haberlo encontrado. Jesús le dice a Natanael haberlo *visto* “bajo la higuera”. Muchos enigmas encierra esa visual que Jesús le descubre a Natanael. Más parece, sin embargo, que se trata de una alusión escrituraria a la era de paz que

---

<sup>18</sup> Ver É. Nodet — J. Taylor, *Essai sur les origines du Christianisme. Une secte éclatée*, DuCerf, Paris 1998, esp. 254-265.

los profetas habían anticipado para su pueblo, cuando los israelitas se podrían sentar a aprender la Torah sin otra preocupación más que la de conocer a Yahveh (ver Miq 4,1-4; Zac 3,10; cf. *EclRab* 5,11).

A pesar de venir de Nazaret, Jesús no será un rey o Hijo de Dios belicoso, sino aquel *lugar* que une cielo y tierra, Betel, el de la escala que Jacob/Israel soñó (Gen 28). A ese cuadro alude la visión que Jesús le promete a Natanael (y a los escuchas del evangelio) y que forma el clímax de toda la secuencia discipular, de *ver* a los ángeles bajar y subir sobre el Hijo del Hombre, es decir, Jesús mismo. Por la escalera del sueño jacobeo, enseñaban los rabinos, los ángeles subían a *contemplar* la imagen del Hombre/Mesías que se halla inscrita en el trono de Dios (cf. Ez 1,5.10) y bajaban a *ver* la imagen de Jacob/Israel, y eran idénticas, porque ese hombre/Israel-Jacob es imagen de Dios. Cabe ver aquí una alusión a la cruz, en la escala que une cielo y tierra. Natanael y los escuchas se darán cuenta de que Jesús es ese Hijo de Hombre, el Mesías, cuando en la escala de la cruz resplandezca la *imago Dei* del hombre genuino (el *ecce homo*, de Pilatos), el Rey de Israel es un hombre verdadero, y por ese capítulo Hijo de Dios.

El título se vuelve a escuchar en labios de los peregrinos de Jerusalén que salen al encuentro del Mesías vitoreando las palabras del Hosanna del Salmo 118,25s («¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor, y el rey de Israel!»). Jesús reacciona montándose en un burrillo, para mostrar qué tipo de rey es, lo que el narrador amplifica

aduciendo Zac 9,9, pero resuenan ecos de Isaías 35,4 y 40,9, y sobre todo de Sofonías 3,14-17.<sup>19</sup> El profeta anuncia la llegada del propio Yahveh, “el rey de Israel” que viene a juzgar en medio de su pueblo, para liberarlo de toda iniquidad, para que sus fieles vivan jubilosos y en paz. La perspectiva post-pascual la evidencia el narrador en el verso siguiente (Jn 12,16). Lo que se va a narrar a partir de aquí será la glorificación del Hijo del Hombre, que implica su paso real al Padre. Para nuestro propósito, basta subrayar un par de puntos.

En cierta manera, con la figura mesiánica del “rey de Israel” se traza un arco sintagmático y de sentido entre el pronunciamiento de Natanael (1,49s) y el recibimiento de los peregrinos en Jerusalén (12,13), de modo que las crecientes señales del Mesías que principian en Caná de Galilea y se extienden hasta Betania llevan esta impronta real.<sup>20</sup>

En la presentación juánica, la realeza de Jesús no es belicista ni autoritaria, sino que anda por los caminos de la *humanidad*, es decir de la *imago Dei* que transita implan-

---

<sup>19</sup> Ver la argumentación en C. Langner, «Was für ein König ist Jesus?», en M. Labahn, K. Scholtissek, A. Strotmann (Hrsg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, F.Schöningh, Paderborn — München — Wien — Zürich 2004, 247-268, aquí 253s.

<sup>20</sup> Hay un sitio más en el 4E donde la realeza de Jesús se explicita con la alimentación pascual a la muchedumbre, en «la otra ribera del mar de Galilea, el de Tiberíades» (6,1-15), si bien allí el título de rey no tiene determinativos. Desconozco si el discurso en Cafarnaúm ha sido explorado bajo el ángulo de la realeza, aunque sabemos que a Moisés se le atribuía la realeza.

tando el derecho y la justicia en medio de su pueblo. Este aspecto soteriológico o benéfico no puede separarse de la línea judicial y condenatoria que atraviesa el 4E, y que llega a culmen en el enaltecimiento del Mesías que narrará a partir de este punto.<sup>21</sup>

## 2.2. *El rey de los judíos*

Es dato adquirido que el 4E elabora todo el relato de la pasión en torno a la realeza de Jesús. En los capítulos 18 y 19, se le atribuye a Jesús no menos de una docena de veces el referente de rey (*basileus*), todas a partir de que los sumos sacerdotes lo entregan a Pilatos como un malhechor merecedor de la pena capital (18,30s). El procurador interpretará que “su pueblo y los sumos sacerdotes” se lo han entregado por ser “rey de los judíos” que es lo que le afirma a Jesús en el interior del pretorio, en un amplio diálogo sobre la realeza y el reino del prisionero (18,33-38). Será Pilatos el que formule este título a los judíos que se han quedado fuera del pretorio para poder comer la pasqua. A partir de aquí (18,33) se desgranar las menciones de ese título en cada uno de los cuadros siguientes, con o sin sus determinantes. La titulación completa, “rey de los judíos”, se lee además en 18,39 y 19,3.5 y por triplicado en la sentencia de la cruz: 19,19.21.21. La prominencia de la realeza de Jesús es lo que está en juego en toda esta gran

sección del evangelio.<sup>22</sup>

Para el asunto de nuestra atención resaltamos tres elementos sustanciales. El primero es que no hay asunto de mayor relevancia política que el surgimiento o la proclamación de un soberano autóctono con o sin la autoridad del César romano; es un evento que no se puede despolitizar, se le mire por donde se le mire, y menos, si consideramos que la separación del ámbito religioso del político era inexistente; la religión era política y la política, necesariamente religiosa.<sup>23</sup>

Que Jesús es rey, viene en labios de todos los partícipes en el proceso criminal, y no hay manera de diluirlo. Además, Jesús afirmará por triplicado que su reino no es de este mundo. Con esto, alude tal vez al reinado del Hijo del hombre de origen celeste, pero con mayor probabilidad al muy juánico ámbito de “arriba”, al que pertenece la revelación del espíritu, contrario a la “carne”, a la mentira y a la gloria humana que no se detiene ni en el homicidio (ver Jn 3,3. 5; 8,21-24. 37. 40). Por esto, enseguida, Jesús dirá que el propósito de su identidad real consiste en testimoniar la verdad. Esto, por supuesto, no puede restringirse

---

<sup>21</sup> Con justeza subraya esta línea complementaria C. Langner, «Was für ein König ist Jesus?»..., 254.

---

<sup>22</sup> Ver págs. 255-265 de la citada colaboración de C. Langner para la discusión de cada instancia en el hilo narrativo.

<sup>23</sup> Aunque con acentos distintos, ver Ch. Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford University Press, Cambridge 2005; L. Hurtado, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo* Sígueme, Salamanca 2017, esp. 61-114; J. E. Neyrey, *Render to God. New Testament Understandings of the Divine Fortress Press*, Minneapolis 2004, esp. 212-227.

al ámbito teológico, sino a uno menos difuso y con implicaciones políticas, que están en juego justamente en el proceso mismo.

Si la realeza de Jesús es un asunto indisolublemente político, no lo es menos su humanidad. El individuo, el ser humano es por naturaleza un ente político, pasiva y activamente. En nuestro caso, la humanidad de Jesús adquiere relevancia política concomitante a su identidad regia o real, de una manera deliberada.

En el cuadro central de los siete en que suele articularse el proceso que conduce Pilatos en el EvJn, el procurador saca a Jesús ante los acusadores. El procurador recién ha azotado al prisionero y los guardias lo han hecho remedo de “rey de los judíos”, golpeando a modo de saludo al que habían coronado de espinas y vestido con un manto púrpura (19,1-3):

<sup>1</sup> Pilato entonces tomó a Jesús y mandó azotarlo. <sup>2</sup> Los soldados trenzaron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y le vistieron un manto de púrpura; <sup>3</sup> y, acercándose a él, le decían: ‘Salve, rey de los judíos.’ Y le daban bofetadas. <sup>4</sup> Volvió a salir Pilato y les dijo: ‘Mirad, os lo traigo fuera para que sepáis que no encuentro ningún delito en él.’ <sup>5</sup> Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: ‘Aquí tenéis al hombre.’

Así es como Pilatos, publicitando la inocencia del reo, lo

saca y lo anuncia: «Aquí está el hombre». Los sacerdotes y sus esbirros claman que lo crucifique, pues es reo de muerte por haberse hecho Hijo de Dios (19,4-7). El rey de los judíos es un hombre abyecto, deshonrado y escarnecido. De esta imagen barruntamos que la humanidad victimizada por la autoridad legítimamente constituida (ver 19,10-11) es sostén de la realeza “de arriba”, porque nunca se diluyen los trazos de la imagen de Dios, y, si *imago Dei*, hijo suyo.

Como en el cuadro de la semana inaugural, cuando Jesús y Natanael conversaban para despejar la identidad del Hijo de José de Nazaret, acá también al título de rey se suma la predicación teológico filial de Jesús. Me parece que su sentido inmediato es mesiánico o regio (no obstante 5,18 y otro par de sitios), aunque los lectores posteriores podrán interpretarlo a tenor del credo niceno.

El tercer elemento que resalto en esta parte es el que deriva de la inscripción de la cruz, triplicada narrativamente hablando; una vez al referir la escritura mandada por Pilato, otra al reprochar su tenor los sacerdotes y la tercera al pronunciar ellos mismos la corrección que pedían. «Jesús el Nazoreo, el rey de los judíos (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων)». <sup>24</sup> Aquí está vigente la teonomía, incluso por mano de Pilatos que es la autoridad legítima, y,

---

<sup>24</sup> Los crucificados eran tres, de allí la importancia de que Jesús mismo cargue su cruz hasta la Calavera, para que no haya confusión alguna. Las lenguas de la inscripción son tres, también, pero cinco las incidencias del lexema escribir.

por ende, capaz de pronunciar verdades divinas, incluso en contra de su voluntad, como el sumo sacerdote en su momento profetizó (ver 11,49-51). La inscripción de la cruz anuncia en su lengua materna a judíos, romanos y griegos la identidad real del crucificado. Es el propio Pilatos el primer promotor de la realeza universal del “rey de los judíos”. ¿Están pugnando los seguidores de Jesús por un orden político o no? ¿Es una afirmación política la ejecución del Mesías? Los datos son aplastantes.

### **3. El porte religioso de la narración del 4E**

En esta exposición pasaré por alto lo que concierne a la institución de lo religioso en el 4E, porque es tan evidente como omnipresente su importe. De hecho, la Biblia entera es literatura religiosa. Lo religioso es lo que le da coherencia y sentido a la vida de los individuos. En la época helenística y romana, las crisis diversas llevaron a replantearse el sentido de vivir, en términos prácticos más que filosóficos, por lo que los individuos se enfocaban en “la salvación”, comprendida de modos diversos.<sup>25</sup> Volviendo a nuestro terreno, quiero solamente hacer referencia a dos episodios donde esto refulege de manera singular. El primero es la mal llamada “purificación del templo”, narrada en 2,13-22, donde se constata un complejo entrecruza-

miento de las cuatro líneas institucionales que buscamos explorar en esta presentación, lo económico, lo político, lo religioso y lo familiar. Digámoslo simplemente: el templo, en general, y el de Jerusalén, en particular, amalgamaba una simbólica tan dilatada como penetrante entre los habitantes de la época, que era precisamente el nudo que daba sentido al orden institucional vigente.<sup>26</sup> Más adelante haremos un par de alusiones obligadas a este episodio en lo que más juánico tiene.

El segundo episodio tiene que ver con el templo jerosolimitano también y es el referido en 11,45-52, cuando la resurrección de Lázaro provoca una reunión sanedrita para determinar la suerte de Jesús, pues de no hacer algo «vendrán los romanos y nos quitarán también el lugar y la nación» (11,48). Vale la pena releer la descripción:

<sup>47</sup> Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: ‘¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos signos. <sup>48</sup> Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación.’ <sup>49</sup> Pero uno de ellos, Caifás, que era el sumo sacerdote de aquel año, les dijo: ‘Vosotros no sabéis nada, <sup>50</sup> ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno

<sup>25</sup> Conviene ver los datos introductorios al estudio de los florecientes filosofías y cultos de la época helenística y romana. Cf. H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, 2 vols., Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1995 y 1996), sobre todo la introducción general; E. Ferguson, *Backgrounds of early Christianity*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 2003, 319-395.

<sup>26</sup> La importancia del evento para la fe cristiana es tal que ha decantado en todos los relatos canónicos. Remito a R. López, *La señal del templo*, y a lo aparecido en «Un tótem salvífico caduco: Expresión, contenido y sentido de la expulsión de los vendedores del templo (Lc 19,45-46)», *Efemérides Mexicana* 18 (2000) 305-330; «Mt 21, 12-17; La santidad salvífica o la misericordia del Hijo de David», *Efemérides Mexicana* 19 (2001) 5-28 y «Jesús y el templo en el Evangelio según san Marcos. Trazos para una cristología templaria», *QOL* 25 (2001) 3-38.

solo por el pueblo y no perezca toda la nación.’<sup>51</sup> Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación<sup>52</sup> - y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban disperso.

Caifás pronuncia palabras proféticas, que el narrador amplifica en una confesión de fe, según la cual Jesús morirá «no sólo por la nación, sino incluso para reunir a todos los hijos de Dios dispersos en uno (καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ’ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν)».27

A lo largo del 4E, la actuación de Jesús va a provocar un cisma tras otro hasta resquebrajar los cimientos mismos de la institución religiosa de los judíos. Pero esto tiene que ver mucho con el siguiente renglón que quiero tratar.

#### **4. Emparentar en el EvJn**

La cuarta institución principal que sustenta la organización social es la del parentesco; ésta se entiende como la «simbólica de los procesos biológicos reproductivos y educativos humanos, en términos de relaciones permanentes, roles, estatus y demás».28 Emparentar tiene que

ver con naturalizar y criar a los humanos en términos de familia. Sin embargo, este proceso se verifica también en relaciones ficticias o pseudo-familiares que implican pertenencia, lealtad y solidaridad entre los implicados. En sociedades rurales el grupo familiar o emparentado era una unidad económica y religiosa, de allí que la economía y la religión fueran domésticas, no renglones separados de la vida individual.29

En el 4E hay una amplia gama de términos del campo parentesco, referidos a los caracteres del relato, pero también a nivel narrativo. Valga simplemente mencionar que a Jesús, el carácter principal, se le caracteriza insistentemente como hijo de Dios, el hijo, el unigénito, el hijo del hombre, y a Dios, como señor, verdadero, único y padre, aunque no en relación exclusiva con Jesús. Pero también acudimos a episodios donde el parentesco o pertenencia familiar se rompe por el imperativo que comporta el discipulado jesuánico (ver Jn 9), o instancias de verdaderas guerras por legitimar el propio parentesco o filia entre Jesús y sus adversarios (Jn 8). En este terreno cabe la relación entre Jesús y sus discípulos, así como el estatus que se instaura a partir de los discursos de despedida. En fin, la vastedad de instancias obliga a escoger simplemente una muestra que ilustre un poco este apartado.

#### **4.1. Engendrados de Dios**

---

<sup>27</sup> Cf. R. López, *La señal del templo...*, 291-304.

<sup>28</sup> B. J. Malina, *The Social Gospel...*, 22.

---

<sup>29</sup> Cf. B. J. Malina, *The Social Gospel...*, 23.

En la primera página del escrito, el prólogo, la voz narrativa traza el decurso del misterioso logos-luz viniendo al mundo que no encontró acogida entre los suyos; el rechazo, sin embargo, no es total, pues apunta que «a cuantos lo recibieron les dio autoridad (exousian) de hacerse hijos de Dios (tekna theou genesthai)», puntualiza que éstos son «los que creen en su nombre» (1,12). El texto griego online de WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/startseite/>): 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρῶς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Adoptando la lectura en plural, se asegura que esa exousía que deriva de acoger al Lógos-Luz divino no anda por las vías consabidas de “emparentar” con Dios: «ni por las sangres, ni por voluntad de la carne, ni por voluntad de varón, sino que de Dios han nacido» (1,13). El triple modo de insertarse en la alianza mosaica era por la circuncisión, cuando la sangre del prepucio se unía a la sangre del sacrificio del altar, que se verificaba bien por voluntad los padres del infante, bien por decisión propia, en caso de los adultos (prosélitos). En la perspectiva de la voz juánica, hay un modo más directo de adscribirse a la familia de Dios: nacer directamente de él.

El beneficio mencionado pudiera parecer ingenuo o hasta intrascendente a nuestros ojos occidentales y pragmáticos. Sin embargo, en sociedades rurales con poca o nula movilidad social, el nacimiento es prácticamente determi-

nante principal para la vida de los individuos; una cuna noble o aristocrática aseguraba “hacer carrera” y un sitio honorable en la sociedad, mientras que haber nacido en una familia sin estatus o en una protegida por un patrón aseguraba al individuo prácticamente la permanencia en ese estatus el resto de su vida. Esto habla también de la fuerte presión social que acompañaba a los individuos y que podía bien impulsar o bien limitar su trayectoria y el sentido de su vida. De aquí que se vuelva tan significativo el nacimiento nuevo que acarrea el creer en el nombre del Lógos-Luz, pues otorga un estatus nuevo, uno que reyes y emperadores solían adscribirse.

#### ***4.2. Hijos para la vida***

Otra instancia donde ocurre la misma terminología del parentesco teológico filial con el vocablo *teknos* es en los cuadros de 8,30-58, donde acudimos a una encendida polémica sobre el parentesco o filiación de cada parte antagonica. El intercambio deriva a las condiciones de vida que le reporta al que cree en Jesús. La más destacada es el conocimiento de la verdad, es decir del Lógos revelado, garantiza la libertad del creyente. La prueba mejor de la libertad es no hacerse esclavo del pecado. Enseguida, a sus enemigos, de los que antes se dijo que habían creído en él (8,31), Jesús les desmiente que sean simiente abrahámica, porque quieren matarlo (8,37s), lo que evidencia que el lógos del revelador no ha arraigado en ellos. A su vez, ellos aducen que su padre es Abraham, a lo que Jesús revira echándoles en cara sus intenciones homici-

das ("si ustedes fueran hijos (*tekna*) de Abraham harían las obras de Abraham", 8,39). La polémica prosigue en tonos cada vez más ríspidos, ellos acusan a Jesús de haber nacido de prostitución (*porneia*), mientras que Jesús termina diciéndoles que en realidad son hijos del padre del diablo, porque cumplen con sus deseos (8,41-44:

<sup>41</sup> ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Εἶπαν [οὖν] αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.<sup>42</sup>εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ, ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν. <sup>43</sup>διὰ τί τὴν λαλίαν τὴν ἐμήν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. <sup>44</sup>ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλήῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ).

El parentesco o los vínculos familiares de cada individuo no pueden ser meramente nominales, sino que deben transformarse en algo praxiológico; se vuelven constatativos porque el comportamiento individual está encauzado a aumentar la honra y el poder o influencia del grupo familiar al que pertenece. El tránsito es evidente: los hijos de Dios son hospitalarios, verdaderos y generan vitalidad, los del diablo engendran mentira y muerte, incluso "en nombre de Dios".

### 4.3. Hijos re-unidos

La tercera ocasión en la que ocurre el vocablo *teknos*, es cuando la voz narrativa da el sentido profundo de la profecía de Caifás sobre la muerte de Jesús, al decir que iba a morir «no por la nación solo, sino también para reunir en uno solo a los hijos de Dios dispersos» (11,52), un texto que antes apuntamos.

Un componente esencial del proceso de emparentar es la *reunión* de los miembros del grupo. Esa reunión de la familia de Dios está potenciada o posibilitada por la muerte de Jesús.

### 5. A manera de implicaciones ético-sociales

Para terminar y de manera esquemática presento lo que puede colegirse de los textos expurgados en el 4E, primeramente referido al grupo juánico, pero confío en que el lector se atreva a hacer las transferencias a su entorno respectivo.

#### 5.1. En la comunidad juánica

a. **Lo económico:** Comprar comida y vender personas // DONAR-DONARSE // salario: GOZO y FRAGANCIA

b. **Lo político:** El Mesías rey- hijo de Dios- HUMANO. // Servir la IMAGO DEI

c. *Lo religioso*: Templo- *hierarquía*-sacra y *emporio* // Casa del Padre, EL LUGAR DE RE-UNIÓN

d. *Lo familiar o relacional*: NUEVO NACIMIENTO y PERTENENCIA // HACER, HONRAR, CREER...

Todo el decurso narrativo, sin embargo, tiene su punta en la conclusión del 4E donde declara que se trata de VIVIR CON SENTIDO: («... para que vivan en su nombre...», Jn 20,30s). Los cuatro ejes conjuntados garantizan darle un sentido específico a la vida de quien se atreva a vivir creyendo.

## ***5.2. En el entorno actual***

Sabemos bien que los textos bíblicos son para el Pueblo de Dios, la Iglesia. Aquí cabe más confrontar nuestros propios modos de creer y actuar con las páginas del relato evangélico, para potenciar nuestra transformación social también. En general, en la estructura eclesial nos encontramos bastante cómodos con nuestro lugar y con nuestra perspectiva de vida. Por eso vale la pena preguntarnos genuinamente qué queremos transformar y con qué sentido nos relacionamos y queremos vivir. Ojalá le tomemos la palabra a Felipe: «Ven y lo verás» (1,46).

## CAPÍTULO DECIMO

Mantenerse con confianza y esperanza, en atenta responsabilidad (Lc 19, 11-27)

Juan López Vergara<sup>1</sup>

### Resumen:

El autor de este artículo, en el horizonte de que el tercer evangelista es reconocido como el primer literato cristiano (cf. 1, 1-4), quien con la parábola de las minas culmina la “sección central”, presentando así a Jesús como el modelo de la vida cristiana, al establecer una relación entre el camino que va realizando y la enseñanza que prodiga. Esto lo muestra por el significativo *contexto* literario, donde aparece la acogida de Jesús de Nazaret a un acaudalado publicano de Jericó, que en el fondo era un desamparado ricachón, un *marginado*, a quien llama por su nombre: “Zaqueo”. El tercer evangelio es conocido como el evan-

gelio de la justicia y *transformación social*, interesado por los más pobres, los más débiles, los más desprotegidos, los *marginados*; aquellos que parecen multiplicarse con más ímpetu en nuestro mundo contemporáneo. Y el autor exhorta al lector atento, llamado a discernir *la verdad que está en los matices*, que por el *contexto* en que aparece la parábola, se clarifican las expectativas escatológicas, dado que al dejar a un lado la pronta venida del Señor, se alimenta a la vez su *esperanza*, al sentirse llamado a mantenerse con confianza en atenta responsabilidad, para sacar el mayor rendimiento de los bienes que se le han confiado.

**Palabras clave:** Zaqueo, Salvación, Un hombre bien nacido (εὐγενής), Minas.

### Abstract:

The author of this article recognizes that the third evangelist is known as the first Christian writer (cf. 1, 1-4), who with the parable of the gold coins culminates the “central section”, presenting Jesus as the model of the Christian lifestyle and

---

<sup>1</sup>El autor de este artículo, 3 de diciembre de 2004, fiesta de san Francisco Xavier, obtuvo el grado de doctor por la Universidad Pontificia de Salamanca, en el área de la Teología Bíblica con la tesis: “Las Parábolas de la Oración propias del Tercer Evangelio, contenidas en la ‘sección central’, como paradigma de una auténtica relación con Dios”. Su tesis fue publicada en la colección Asociación Bíblica Española 54 - Institución san Jerónimo, de la editorial Verbo Divino en 2011. Recibió el título de especialista en Ejercicios Espirituales, Universidad Pontificia de Comillas, 5 de abril de 2013. Miembro del equipo nacional de la Animación Bíblica para la Vida Pastoral (ABVP) a partir de 2010. Ha sido presidente de la Asociación de Biblistas Mexicanos (ABM) de 2007 a 2010, y se desempeña como profesor en el Instituto Bíblico Católico de Guadalajara desde el año de 1991.

establishing a relationship between the journey he carries out and his teachings. This is shown in the significant literary *context*, where Jesus of Nazareth welcomes a rich publican from Jericho, who ultimately was a helpless rich man, an *outcast*, whom he calls by his name: “Zacchaeus”. The third gospel is known as the gospel of justice and *social transformation*, concerned for the poorest, weakest, vulnerable, *outcasts*; those that seem to multiply more in our contemporary world. The author exhorts the meticulous reader to discern the *truth that lies in the nuances*. Because of the *context* in which the parable appears, the eschatological expectations are clarified. By putting aside the prompt coming of the Lord, Zacchaeus’ *hope* is nourished at the same time as he feels called to remain confidently in attentive responsibility, and in this way make the most out of the goods that have been entrusted to him.

**Keywords:** *Zacchaeus, Salvation, A well born man (εὐγενής), Gold coins.*

## **Introducción**

Con el texto que nos hemos propuesto estudiar, el tercer evangelista, en su original relato, corona el viaje de Jesús a Jerusalén (Lc 19,11-27). Se trata de un hombre εὐγενής, o sea bien nacido, de familia noble que, a punto de salir para un largo viaje, confió a sus siervos una cantidad de dinero para que negociaran con ella.

Debemos justificar el tema y su planteamiento; no obstante

de ser conscientes de lo difícil, dadas las actuales condiciones mundiales, en el marco de la crisis social de nuestro tiempo, que herido por una pandemia, en tan aciaga coyuntura en más de algún momento nos ha dejado sin aliento, paralizados por el miedo. ¿Será que la fuerza del miedo muestra la debilidad de nuestra esperanza? Consideramos, por tanto, que es la rehabilitación de la *esperanza* en la historia nuestro más severo desafío.

La obra lucana se constituye en intrépida defensora de los *marginados*, impulsora de la justicia y la *transformación* social. ¿Acaso la iglesia a la que se dirige el tercer evangelista se encontraba en crisis, “en peligro de adormecerse”<sup>2</sup> San Lucas, mejor que ningún otro evangelista, defiende los *derechos* humanos. Y el primer derecho que asiste a todo hombre es saberse hijo de Dios, depositario de su bondadosa confianza. Pero también defiende los *deberes* humanos, siendo el primer deber el comportarse como un buen hermano (cf. Lc 15, 11-32).

Y en el horizonte de la *esperanza y la transformación social*, en el texto que abordaremos, el cual se encuentra en la “sección central”, al seguidor de Jesús, se le exhorta a que produzca fruto con los dones que libre y generosamente se le han confiado.

El primer libro de Lucas podemos dividirlo en cinco secciones. En la “sección central” hay una tensión entre los

---

<sup>2</sup> M. Laconi, San Lucas y su iglesia, Verbo Divino, Estella 1987, 17.

materiales y su encuadre dentro de un esquema viajero, al que seguro no se ceñían originalmente, pues resulta imposible trazarlo en estricto sentido cronológico o geográfico.<sup>3</sup>

El modo como trabajaremos parte de la convicción de que en la Biblia se encuentra el proyecto de Dios expuesto en palabra humana, por ello es ineludible la aceptación de los instrumentos y métodos de interpretación empleados en cualquier obra literaria de similares características, por lo que:

En un primer momento nos preguntaremos por el género literario, la fuente y la composición literaria del texto que hemos escogido estudiar. El cual parece estar relacionado con la parábola de los talentos, que encontramos en el evangelio mateano (Mt 25, 14-30). Si bien presentan algunas diferencias que dificultan la correcta interpretación de sus relaciones mutuas.<sup>4</sup> ¿Tal vez Jesús empleó el mismo tema en diferentes ocasiones?<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. J. L. Ressegui, «Interpretation of Luke's Central Section (9,51 – 19,44) since 1856», *Studia Biblica et Theologica* 5 (1975) 3-36 (esp. 34).

<sup>4</sup> Así J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas IV*, Cristiandad, Madrid 20062, 69, y anota que «el texto de Mc 13, 33-37 puede tener –superficialmente– una cierta semejanza con esta parábola».

<sup>5</sup> Cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke (The New Century Bible Commentary)*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co – Marshall Morgan & Scott, Grand Rapids, MI – London 1981, 221, e invita a ver Lc 14, 16-24. Según A. J. McNicol – D. L. Dungan – D. B. Peabody, *Beyond the Q Impasse. Luke's Use of Matthew. A Demonstration by the Research Team of the International Institute for Gospel Studies*, Trinity Press International, Valley Forge, PA, 1996, 243, «Lucas pudo haber encontrado esta alegoría (allegory) en su tradición no mateana, ya que ésta es muy diferente de la parábola de los talentos en Mt 25: 14-30».

En un segundo momento nos cuestionaremos por el significado del **contexto** en la narrativa literaria del tercer evangelio. Consideramos importante resaltar, que el texto que abordamos no solo se encuentra ubicado en la denominada “sección central” del relato lucano, sino que con éste concluye (9, 51–19, 27).<sup>6</sup>

En un tercer momento, los invitaremos a sintonizar con la maravillosa **lucanidad** teológica que distingue al pasaje que nos hemos propuesto estudiar, conscientes que interpelará al lector atento, motivándolo a discernir **la verdad que está en los matices**.

## ***I. Género literario, fuente y composición literaria***

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el texto que abordamos puede ser considerado una parábola (cf. v. 11a).

De los cuatrocientos siete versículos de que consta la “sección central”, asumida su extensión de 9, 51 a 19, 27, ciento cuarenta y nueve son de género parábólico. Son veinticinco parábolas que contienen poco más del treinta y cinco por ciento del material total de la “sección central”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Véase J. López Vergara, *Señor enséñanos a orar. Las parábolas de la oración propias del tercer evangelio, contenidas en la “sección central”, como paradigma de relación con Dios*, (Asociación Bíblica Española 54, Institución san Jerónimo, Verbo Divino, Estella 2011, 59-76 (esp. 61).

<sup>7</sup> Precisa J. B. Green, *The Gospel of Luke (The New International Commentary on the New Testament)*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1997, 675,

Las parábolas, además de su función didáctica, en cierta medida cohesionan la “sección central”.<sup>8</sup>

Se suelen concluir algunas parábolas justamente con la frase «λέγω ὑμῖν ὅτι (*Digo a ustedes que*)» (v. 26a), que con frecuencia introduce un dicho (cf. v. 26b).<sup>9</sup>

Esta parábola originalmente podría haber sido, en los labios de Jesús, una alegoría (*allegory*) de su misión completa, con una particular referencia, de lo que él puede ver venir en Jerusalén.<sup>10</sup>

N

os hemos preguntado en la introducción por la relación del texto que abordamos con la parábola de los talentos en el primer evangelio (Mt 25, 14-30). Hay una serie de diferencias, entre las que consideramos que destacan:

- 1) En el primer evangelio encontramos simplemente un *ἄνθρωπος* (*hombre*) que, al ausentarse, llamó a sus siervos y les encomendó su hacienda (cf. Mt 25, 14); en Lucas se trata de un *ἄνθρωπος τις εὐγενής*

---

que: «Así como en muchas de las parábolas lucanas, ésta extrae su significado en parte de su realismo y en parte de sus puntos de contacto transparentes con la narración completa (the larger narrative)».

<sup>8</sup> Cf. J. López Vergara, *El Cristo de Lucas. Del teocentrismo de Jesús al cristocentrismo de los cristianos* (Estudios Bíblicos Mexicanos 7), UPM, México, D. F. 2015, 132.

<sup>9</sup> Véase E. E. Ellis, *The Gospel...*, 223.

<sup>10</sup> E. J. Tinsley, *The Gospel According to Luke* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge U. K. 1965, 173.

*ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι. (Un hombre bien nacido partió para un país lejano, para obtener para sí mismo un reino y regresar)* (cf. Lc 19, 12).

2) Entre tanto que en la parábola en Mateo aquel hombre que va confía a tres de sus siervos cinco, dos y un talento *τάλαντον* (*talento*) (cf. Mt 25, 15a); en el relato lucano se trata de diez siervos a quienes les da diez *μνᾶς* (*minas*) (cf. Lc 19, 13a).

Si bien, estas diferencias son significativas y, posteriormente propondremos una interpretación, la coincidencia es clara en cuanto que, tanto en el primer como en el tercer evangelio, se estimula al seguidor del Señor Jesús, a mantenerse en vigilante espera de la vuelta de él, y se responsabilice de sacar el mayor rendimiento de los bienes que se le han confiado.

Por ello coincidimos con Joseph A. Fitzmyer que, en lo referente al *núcleo* de la parábola, tal como aparece en el tercer evangelio, estaba ya en ‘Q’ en una forma semejante a la que actualmente posee en el evangelio según Mateo.<sup>11</sup> Los elementos que componen el texto son muy discuti-

---

<sup>11</sup> Cf. J. A. Fitzmyer, *El Evangelio...*, 73, aunque advierte que con algunas diferencias. Comenta D. L. Bock, *Luke 9, 51 – 24, 53* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Books, Grand Rapids 20045, 1528, que: «Textos como este muestran lo difícil que es sostener a Q como un documento único, si es que este existe».

dos.<sup>12</sup> La unidad literaria donde aparece inserto el texto no es fácil de definir. Proponemos que esta unidad inicia en 19, 11 y termina en 19, 27, y se encuentra compuesta por cuatro elementos:

- 1) Fórmula introductoria con un doble fin: contextualizar y, por supuesto, corregir la impresión de la gente, de que el reino de Dios iba a manifestarse de un momento a otro (cf. v. 11).<sup>13</sup>
- 2) La parábola propiamente dicha (cf. vv. 12-25).
- 3) Un dicho, que en realidad es un duplicado (cf. v. 26).
- 4) Un añadido no sólo para ajustar cuentas con sus siervos, sino para castigar a sus oponentes (cf. v. 27).<sup>14</sup>

## 2. El significado del *contexto* en la narrativa literaria lucana

Para san Lucas, tanto su concienzuda labor de investigación, como su seductora magia literaria, no persiguen otro

---

<sup>12</sup> Según S. Carrillo, *El Evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 2009, 313, «la narración se desenvuelve con dificultad, sin claridad ni fluidez de estilo; parece que el autor está luchando por combinar dos relatos que tiene entre manos y que quiere adaptar a una tercera situación. Una parábola se discierne en los vv. 12-13 y 15-26; otra se adivina en los vv. 14 y 27».

<sup>13</sup> Así I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (The New International Greek Testament Commentary), Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1998, 702, y considera que: «Lucas particularmente ha usado la parábola para advertir a sus lectores que el reino no va a venir inmediatamente».

<sup>14</sup> Puntualiza J. B. Green, *The Gospel...*, 680, que: «‘A esos enemigos míos’ no se refiere a las personas como el siervo desobediente, sino a los sujetos del reino que se rehúsan a mostrar lealtad (allegiance) a su gobernante, y además se oponen a que reclame su trono».

objetivo que compartir con los suyos la *ἀσφάλεια* (*solidez, seguridad, verdad exacta*) de las enseñanzas que han recibido (cf. Lc 1, 4).

Su meta, por consiguiente, consiste en afianzar la fe en su comunidad, por lo cual, categóricos podemos afirmar que su obra es un documento cristiano, dirigido a cristianos, pastoral, catequético, es decir, práctico.

La “sección central”, donde encontramos la parábola de las minas, muestra una pedagogía muy peculiar, que presenta a Jesús como el paradigma de la vida cristiana. Se desarrolla una dinámica cristológica cuyo desenvolvimiento se vincula con en el de sus discípulos, al establecer una relación entre el camino que hará Jesús y la enseñanza que prodigará, convirtiéndose él mismo en la parábola del Padre.

El amplio complejo de enseñanzas está bien desarrollado y articulado en sus diversos temas, y centrado rítmicamente en una serie de parábolas, de manera que el viaje geográfico acaba transformándose en una especie de itinerario del seguimiento de Jesús. Él es presentado por el tercer evangelista como «el maestro que instruye a sus discípulos durante el camino hacia Jerusalén».<sup>15</sup>

Con la parábola que estudiamos, insistimos, culmina el

---

<sup>15</sup> J. López Vergara, *Señor enséñanos...*, 69.

viaje a Jerusalén. Es muy significativo cómo inicia la parábola «*Ἀκούοντων δὲ αὐτῶν ταῦτα (Oyendo entonces ellos estas cosas)*» (v. 11a).<sup>16</sup>

Esta parábola la vemos precedida por una escena exclusiva del relato lucano, en el cual se muestra de modo preciso y precioso, la singular delicadeza con que Jesús actuaba (Lc 19,1-10).

En ella aparece Zaqueo, un cobrador de impuestos, quien, a pesar de sus riquezas, parecía destinado a vivir fuera del banquete de la vida. La generosidad apenas la conocía, y menos la honradez.

¡Eran cosas chocantes para aquel desafortunado *marginado*!

Sí, *marginado*, porque él era excluido del grupo, juzgado

---

<sup>16</sup> Para E. E. Ellis, *The Gospel...*, 222, con estas palabras «tal vez se intenta hacer un contraste entre Zaqueo (19, 8) y los sirvientes de la parábola». De acuerdo con A. J. McNicol – D. L. Dungan – D. B. Peabody, *Beyond the Q Impasse...*, 243-244, «En el relato de Zaqueo, si miramos hacia atrás, constatamos que compendia juntos (drawing together) muchos de los temas de la enseñanza de Jesús durante su viaje a Jerusalén [...] Visto de esta manera, el relato y el entrelazado de la sección transicional son composición de Lucas». Según P. Borgman, *The Way according to Luke. Hearing the Whole Story of Luke-Acts*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI – Cambridge, U. K. 2006, 91, «La parábola continuará 'mientras ellos estaban escuchando esto, él contó esta parábola' (19, 11). La parábola continuará de lo que estaban escuchando como algo obviamente relacionado. Y sin embargo no parece tan obviamente conectado. Es una narración (tale) que incluye todos los personajes importantes del relato y sus respectivas recepciones de Jesús y su enseñanza: desde los discípulos que son los que están tratando de escuchar y cumplir la Palabra, a los caídos dentro de Israel que son los que se están negando a escuchar a Jesús».

por todos. Para sus hermanos no era otra cosa que un traicionero, un vil vendepatrias, mientras que para los pragmáticos opresores representaba nada menos que un mal necesario desprovisto de honor.

Nos preguntamos, si quizá por ello Zaqueo habría desarrollado instintivos mecanismos de defensa, encerrándose en sí mismo y protegiéndose con el mayor disimulo posible del atroz miedo de perder la *esperanza*; dado que para un hijo del pueblo elegido sin la virtud de la *esperanza* la vida carecería de sentido.

La Revelación bíblica manifiesta que Dios es la Promesa del pueblo de Israel, que es el “pueblo de la esperanza”. Toda su historia se mantiene enraizada como una encarnación de la esperanza; la llamada de Dios se orienta a una finalidad, que le da una identidad distinta de los otros pueblos. En lo más profundo de cada israelita está la esperanza de una *mejora futura*. Esta identidad no está fundada solo en un recuerdo del pasado, sino en el “porvenir”, en lo que se espera (Gn 12, 2).<sup>17</sup>

Zaqueo, un desamparado *marginado*, quien al enterarse de que Jesús pasaba por su ciudad (cf. v. 3), hizo hasta lo imposible por conocerlo. ¿Quizá habría escuchado que, a Jesús de Nazaret, en contacto con la miseria real del

---

<sup>17</sup> R. Betancourt, “La fundamentación bíblica de la virtud de la esperanza en Tomás de Aquino”, *QOL* 80 (2019), 205-225 (esp. 207). Las cursivas son del autor.

prójimo, nada le impedía unirse a la alegría con quienes compartía la mesa?<sup>18</sup>

¡Un extraño profeta que sonreía de verlos sonreír!

No obstante que a aquel rico publicano estaba inmerso en un tumulto de conflictos y desvíos, aún conservaba cierta juventud de espíritu y de corazón. Era bajo de estatura y, al sentir el *bullying* del pueblo que le impedía su encuentro con Jesús, ni tardo ni perezoso corriendo se subió a un sicómoro (cf. v. 4). ¡Ya sufría demasiado como para darse por vencido!

San Lucas describe con incomparable gracia la increíble manera con la que Jesús sintonizaba con el tiempo interior de los hombres, por cuyo motivo no espera a ser invitado por el acaudalado publicano, sino que él mismo se convida: «*Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μείναι (Zaqueo, apresúrate a bajar; porque hoy en la casa de ti es menester me quede)*» (v. 19, 5b).

¡Qué bien lo dicen los clásicos, cuando declaran que «se

---

<sup>18</sup> Precisa muy bien J. Navone, S.J., *Themes of St. Luke*, Gregorian University Press, Rome 1970, 85, que: “La alegría de Zaqueo (19, 1-10) es la última instancia de alegría en el viaje narrativo lucano. La historia combina varios de los temas favoritos de Lucas, revelando la tendencia lucana de sostener un buen número de hilos de una vez en su mano. El proceso de conversión (metanoia) comienza cuando Zaqueo escucha las palabras de Jesús con agradecida alegría (grateful joy); y con el típico modo lucano, Zaqueo evidencia la sinceridad de su conversión al renunciar a sus bienes en favor de los pobres (19, 8)”. Las cursivas son del autor.

puede hacer una gran maldad, pero una obra buena no puede hacerse sino pequeña»! Tan significativo gesto transformó desde dentro al pobrecito ricachón. El banquero de Jericó, al calor de la aceptación divina, personificada en plenitud por Jesús, el Nazareno –quien lo llamó por su mismísimo nombre: “*Ζακχαῖε (Zaqueo)*”–, descubrió su ser persona y, con entrañable desprendimiento se hizo a la aventura de la vida (cf. v. 8).

Y esto provocó que Jesús, justo al compartir el banquete, revelara aún con mayor claridad su vocación: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también *αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστίν· (el hijo de Abrahán es)*»<sup>19</sup> Vino, en efecto, el Hijo del hombre a buscar lo que estaba perdido» (vv. 9-10).

Jesús, en el relato lucano, se desenvuelve con una especie de aristocrático descuido que ignora los juicios del mundo para ir en busca de quien esté dispuesto a recibirlo, porque el reino de Dios no excluye a nadie, ni siquiera a un vendepatrias.

Al venir inmediatamente después del episodio de Zaqueo (19, 1-10) –por ello la importancia del *contexto* literario–, el pasaje funciona como una especie de co-

---

<sup>19</sup> Comenta J. Navone, S. J., *Themes...*, 79, que: «La imagen del banquete sirve para indicar que la salvación viene también para los gentiles: ‘Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el reino de Dios’ (13, 29 – Mt 8, 11)».

mentario sobre el uso correcto de los bienes materiales, de modo que los dos episodios constituyen una contribución al tema propio de Lucas sobre el uso que los discípulos deberán hacer de las riquezas.<sup>20</sup>

### 3. Interpelados por la verdad que está en los matices

Nos hemos cuestionado sobre algunas diferencias del texto que abordamos con la parábola de los talentos en el primer evangelio.

La parábola que estudiamos inicia «*ἄνθρωπός τις εὐγενῆς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι. (Un hombre bien nacido partió para un país lejano, para obtener para sí mismo un reino y regresar)*» (cf. Lc 19, 12).

Este hombre noble va de viaje a conseguir la investidura real y, todo ello, pese a que sus conciudadanos lo odiaban y enviaron detrás de él una embajada que dijera: «*οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. (No queremos que éste reine sobre nosotros)*» (v. 14b).

El lector atento, interpelado por la **lucanidad** teológica que distingue este pasaje, llamado a discernir **la verdad que está en los matices**, verá que aquel hombre noble vuelve como rey (cf. v. 15a). Y, no solo para ajustar cuentas con sus siervos, sino también para castigar a sus opo-

nentes (cf. v. 27). Así como es planteada la parábola en el tercer evangelio, con su referencia a la realeza, ¿se estará preparando la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén, como aparece justo en el episodio siguiente (cf. Lc 19, 28-39)?

El 'cierto hombre noble' (*certain nobleman*) representa al Señor Jesucristo. Él va a recibir el Reino de manos de su Padre, no de nosotros [...] Vino la primera vez como Salvador (*Savior*). La siguiente vez vendrá como Rey (*King*).<sup>21</sup>

La parábola también está colocada en la obra lucana en un **contexto**, que **clarifica** las expectativas escatológicas. Jesús sube a Jerusalén en el tiempo de la fiesta de la pasqua.<sup>22</sup> Y, precisamente, al estar cerca de la Ciudad Santa,<sup>23</sup> quienes lo escuchaban creían «*ὅτι παραχρήμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι (que súbitamente está a punto el Reino de Dios de manifestarse)*» (v. 11b).<sup>24</sup>

Y ésta **lucanidad** teológica que **clarifica** la impresión de

<sup>21</sup> J. V. McGee, Luke (Thru The Bible Commentary Series), Thomas Nelson Publishers, Nashville 1991, 236.

<sup>22</sup> Cf. A. Stöger, El Evangelio según san Lucas (El Nuevo Testamento y su mensaje 3/2), Herder, Barcelona 1979, 146.

<sup>23</sup> Si bien, J. López Vergara, Señor enséñanos a orar..., 73, consideramos menester aclarar que: «El tercer evangelista resalta la meta, Jerusalén, pero no en menoscabo del tema del viaje, pues manifiesta un gran interés por presentar a Jesús de camino desde al inicio (cf. 4, 14) hasta el final de su ministerio (cf. 24, 15)».

<sup>24</sup> Puntualiza A. Stöger, El Evangelio..., 147, que: «La parábola de las minas pone freno a la entusiástica espera de la pronta venida del Señor, y a la vez alimenta la esperanza escatológica».

<sup>20</sup> J. A. Fitzmyer, El Evangelio..., 69.

que el Reino de Dios estaba por manifestarse ya, de un momento a otro, ¿acaso no acentúa la exigencia de una actitud vigilante para el lector atento, llamado a discernir *la verdad que está en los matices*?

Asimismo, por consiguiente, agrega una nueva perspectiva a la importancia de comportarse responsablemente produciendo fruto con las cantidades que se les confiaron a cada uno de los siervos, mientras el hombre *εύγενής*, o sea de familia noble, está ausente, ya que se marchó para *χώραν μακρὰν (un país lejano)* (Lc 19, 12a).<sup>25</sup>

En efecto, el lector atento, consciente de las palabras de Jesús, que el Reino de Dios «*ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν (en medio de ustedes está)*» (Lc 17, 21b), al sentirse interpelado a discernir *la verdad que está en los matices*, intuirá, indudablemente, un nuevo sentido en el que verá que el Reino de Dios no va a manifestarse inmediatamente (cf. Lc 23, 42).

¡Jesús enseña que: “el Reino va a ser pospuesto (*postponed*)”!<sup>26</sup>

Otra diferencia con la parábola de los talentos, como aparece en el primer evangelio, radica en que este hombre al irse confía a tres de sus siervos cinco, dos y un talento *τάλαντον (talento)* (cf. Mt 25, 15a), mientras que en el re-

lato lucano se trata de diez siervos a quienes les da diez *μνᾶς (minas)* (cf. Lc 19, 13a).<sup>27</sup>

En el texto que estudiamos vemos que se hace referencia al modo de responder de tres de los diez siervos. Dos han trabajado responsablemente y lo han multiplicado. Para ellos la recompensa consiste en darles autoridad sobre diez y cinco ciudades.<sup>28</sup>

Al tercero, a quien se presenta: «*καὶ ὁ ἕτερος<sup>29</sup> (Y el otro)*» (v. 20a), en cambio, se le quita la mina que ha guardado, porque él lejos de agradecer la confianza que el hombre noble había depositado en él, vino diciendo: «Señor, he aquí *ἡ μνᾶ σου (la mina tuya)*, que tenía guardada en un pañuelo; *ἐφοβούμην γάρ σε (temía de tí)*, porque hombre severo eres, tomas lo que no depositaste, y siegas lo que no sembraste» (v. 20b-21).

El siervo malo al juzgar mal al hombre noble, quien había

---

<sup>27</sup> Precisa S. Carrillo, El Evangelio..., 313, que una mna/ (mina) «era la moneda griega con valor de cien denarios; y un denario era el salario mínimo diario». Y, un τάλαντον (talento), como es sabido, su valor era de cinco mil a seis mil denarios.

<sup>28</sup> Comenta P. Borgman, The Way according to Luke..., 92, que: «El reino de Dios requiere de socios humanos, gobernantes de ciudades, dadores de bendiciones (blessing-givers) a favor de muchos pueblos. Los siervos de Dios necesitan manejar de manera desprendida grandes sumas de dinero (otro tema en la secuencia del viaje), con el fin de atender mejor a las necesidades de los otros. Las personas que invierten sabiamente son candidatos para gobernar responsablemente las ciudades».

<sup>29</sup> Comenta E. E. Ellis, The Gospel..., 223, que: «otro (ἕτερος) un diferente tipo (kind or type). Los tres siervos que dieron cuentas tal vez representen a los tres tipos de respuesta de los diez siervos (v. 13)».

<sup>25</sup> Cf. J. A. Fitzmyer, El Evangelio..., 71.

<sup>26</sup> J. V. McGee, Luke..., 236.

depositado su confianza en él, se juzga a sí mismo (cf. v. 22-23). A este siervo se le quita la mina que había guardado y se le entrega al que con la suya ha ganado diez (cf. v. 24).

Lo más significativo es que ambas parábolas coinciden, que el seguidor del Señor Jesús, debe mantenerse en vigilante espera, y responsabilizarse para sacar el mayor rendimiento de los bienes que se le han confiado. En el tercer evangelio, un matiz importante, es que al igual que «los siervos del rey ausente, los discípulos de Jesús deben prepararse para esperarlo fielmente (*faithful waiting*) ».<sup>30</sup>

Algunos ganaron cinco onzas y otros diez, mientras el Señor estaba fuera, pero cuando venga de nuevo, él los va a recompensar de acuerdo con su fidelidad (*faithfulness*).<sup>31</sup>

¿No consideran que el evangelista es ante todo un creyente apasionado, quien de pronto se descubre inmerso en una comunidad *desesperanzada*, amenazada por el desánimo, a la cual le cuesta un inmenso trabajo mantenerse en pie, fiel a su fe, debido principalmente a la infructuosa espera de la parusía y a la monotonía de la vida cotidiana?<sup>32</sup>

## Conclusión

<sup>30</sup> E. E. Ellis, *The Gospel...*, 222.

<sup>31</sup> J. V. McGee, *Luke...*, 237.

<sup>32</sup> Véase J. López Vergara, *De camino con Jesús. Lectura histórico-crítica de un trayecto del viaje, guiados por san Lucas*, Guadalajara 1999, 30-45 (esp. 44).

Al tercer evangelista se le reconoce como el primer literato cristiano. ¡Su calidad autoral es indiscutible! Su composición literaria es extremadamente equilibrada, madura, armónica. Inicia su obra con un prólogo que define la intención de sus letras (cf. 1, 1-4).

La primera parte de su obra presenta un gran marco, a modo de inclusión, en el que encierra toda la vida y ministerio de Jesús en una entrega sin límites a la voluntad del Padre, siendo sus primeras palabras: «¿no sabían que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» (Lc 2, 49b) y las últimas, en el madero: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu y dicho esto, expiró» (Lc 23, 46).

Con la parábola de las minas culmina la “sección central”. En ésta se muestra a Jesús como el prototipo de la vida cristiana. Su caminar se vincula con el de sus discípulos. Y así Lucas, con singular creatividad literaria, instituye una relación entre el camino que va realizando Jesús y la enseñanza que prodiga.

Esto lo hemos comprobado, en lo significativo del *contexto* literario, donde vemos la escena que precede a la parábola, que muestra la acogida de Jesús a un acaudalado publicano, que en el fondo era un desamparado ricachón, un *marginado*, a quien le dice:

«Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μείναι. (*Zaqueo, apresúrate a bajar;*

*porque hoy en la casa de ti es menester me quede»*  
(v. 19, 5b).

¿No consideran que el lector atento, llamado a discernir *la verdad que está en los matices*, comprenderá que el banquero de Jericó, descubrió en la persona de Jesús de Nazaret –quien lo llamó por su mismísimo nombre–, la aceptación divina, revelándose él mismo como la parábola del Padre? ¿Será que el lector atento, llamado a discernir *la verdad que está en los matices*, comprenderá que el Dios revelado por Jesús no excluye a nadie, exhortándonos a descubrir la trascendencia en cada uno de nuestros hermanos?

No olvidemos que el tercer evangelio es conocido como el evangelio de la justicia y *transformación social*, pues está primordialmente preocupado por los más pobres, los más débiles, los más desprotegidos, los *marginados*; aquellos que parecen multiplicarse con más ímpetu en nuestro mundo contemporáneo, lo cual justifica nuestra elección del tema y su planteamiento, justamente por su actualidad.

Y ¿no consideran que el lector atento llamado a discernir *la verdad que está en los matices*, por el *contexto* en que encontramos la parábola, también clarifica las expectativas escatológicas, dado que al dejar a un lado la pronta venida del Señor, a la vez alimenta su *esperanza*, al sentirse llamado a mantenerse con confianza en atenta responsabilidad, para sacar el mayor rendimiento de los bienes que se le han confiado?

## **Bibliografía**

Betancourt R., «La fundamentación bíblica de la virtud de la esperanza en Tomás de Aquino», QOL 80 (2019) 205-225.

Borgman P., *The Way according to Luke. Hearing the Whole Story of Luke-Acts*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids – Cambridge 2006.

Carrillo S., *El Evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 2009.

Ellis E. E., *The Gospel of Luke (The New Century Bible Commentary)*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co – Marshall Morgan & Scott, Grand Rapids – London 1981.

Fitzmyer J. A., *El Evangelio según Lucas IV*, Cristiandad, Madrid 20062.

Green J. B., *The Gospel of Luke, (The New International Commentary on the New Testament)*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids – Cambridge 1997.

Laconi M., *San Lucas y su iglesia*, Verbo Divino, Estella 1987.

López Vergara J., *De camino con Jesús. Lectura histórico-crítica de un trayecto del viaje, guiados por san Lucas*, Guadalajara 1999.

\_\_\_\_\_, El Cristo de Lucas. Del teocentrismo de Jesús al cristocentrismo de los cristianos (Estudios Bíblicos Mexicanos 7), UPM, México, D.F. 2015.

\_\_\_\_\_, Señor enséñanos a orar. Las parábolas de la oración propias del tercer evangelio, contenidas en la “sección central”, como paradigma de relación con Dios (Asociación Bíblica Española 54, Institución san Jerónimo), Verbo Divino, Estella 2011.

Marshall I. H., The Gospel of Luke (The New International Greek Testament Commentary), Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1998.

McGee J. V., Luke (Thru The Bible Commentary Series), Thomas Nelson Publishers, Nashville 1991.

McNicol A. J. – Dungan D. L. – Peabody D. B., Beyond the Q Impasse. Luke’s Use of Matthew. A Demonstration by the Research Team of the International Institute for Gospel Studies, Trinity Press International, Valley Forge 1996.

Navone J., S. J., Themes of St. Luke, Gregorian University Press, Rome 1970.

Resseguí J. L., «Interpretation of Luke’s Central Section (9,51 – 19,44) since 1856», *Studia Biblica et Theologica* 5 (1975), 3-36.

Stöger A, El Evangelio según san Lucas, (El Nuevo Testa-

mento y su mensaje 3/2), Herder, Barcelona 1979.

Tinsley E. J., The Gospel According to Luke (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge 1965.

## CAPÍTULO ONCEAVO

Distinta concepción antropológica entre los griegos y hebreos.

Raúl Duarte Castillo

### ***1.- La cultura griega y hebrea: dos maneras de entender el mundo.***

No sabemos cuál haya sido la influencia de Persia sobre el mundo griego y hebreo, pero el hecho es que el contacto de estos dos pueblos con Persia los llevó a un gran cambio en sus maneras de entenderse y actuar.

Llama la atención que, durante el contacto de Grecia con el mundo persa, haya iniciado la época de oro de la civilización griega<sup>1</sup>. Durante estos mismos tiempos, sobre los siglos VI y IV a. C., está la puesta por escrito del Pentateuco o Torá<sup>2</sup> y las colecciones de los Profetas Anteriores y Posteriores.

Sin embargo, estas dos civilizaciones o culturas, la griega y la hebrea, tienen su identidad específica.

---

<sup>1</sup> Se puede hablar de los siglos V a IV como del tiempo en que afloró lo más significativo de la cultura griega. Es el tiempo de los grandes filósofos, jefes políticos y artistas.

<sup>2</sup> Th. Römer, „Die Entstehung des Alten Testaments“, en W. Dietrich, H.-P. Mathis, Th. Römer, R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Kohlhammer, Stuttgart, 2014, 52-93.

### ***2.- Influencia cultural de las culturas antiguas mesopotámicas.***

Ya en los primeros años del primer milenio antes de Cristo, la influencia oriental, en concreto, de la región entre los dos ríos, se había dejado sentir en Grecia. Su contacto con esta región se deja ver a través de Hesíodo con su obra Teogonía,<sup>3</sup> donde está detrás la influencia del Enuma Elish. Después de esta obra dejaremos pasar varias centurias para llegar al ascenso de los aqueménides en el siglo VI a.C., quienes, terminando con el imperio babilónico, se apoderaron de los reinos y regiones que había conquistado este imperio babilónico en el Medio Oriente, para ejercer ellos a su vez su supremacía.

Mucho de lo conseguido por la civilización sumeria, asiria y babilónica se va drenar a este imperio persa, el cual alcanzará un dominio por el este, llegando hasta el Ganges y por el occidente ocupará el vacío que había dejado el

---

<sup>3</sup> Hesiodus, en Brill's New Pauly Supplements, Dictionary of Greek and Latin Authors and Texts, Vol. 5. 56-510.

imperio hitita, después del siglo XII a.C., cuando fue destruido por los imprecisos pueblos del mar<sup>4</sup>.

Israel, por su parte, tiene sus orígenes en la planicie mesopotámica, como Asiria y Babilonia. El mismo lo da a entender en sus narraciones. Su inicio refleja claramente la influencia del Enuma Elish, Gilgamesh, etc. Después, su estancia durante el destierro en las tierras de allende el Éufrates de sus clases dirigentes, ofrecerá la oportunidad de filtrar la influencia de Asiria y Babilonia y, después, la influencia de los persas. Este imperio persa incluirá a los hebreos o Jehudim, asentados en una pequeña parte de su mapa geográfico, forjando la pequeña provincia de Jehud.<sup>5</sup>

### ***3.- Influencia geográfica***

El territorio de la Helade, rocoso y con pocas tierras arables, pronto hizo sentir a sus habitantes la necesidad de acercarse a otros lados en busca de su sustento. Nació, diríamos, yendo hacia el exterior, un movimiento, diríamos, de su interior hacia afuera. Contando cerca con muchas islas, estas sirvieron de acogimiento a los griegos para satisfacer sus distintas necesidades y les dio su configuración

de un pueblo destinado a no recluirse sobre sí mismo, sino a ir a buscar fuera de sí. Fue un pueblo que configuró su manera de ser, volcándose hacia el otro o los otros. Atrajo, diríamos, la realidad hacia sí. Fue a conquistar lo que para ellos era la realidad, el ser, fuera de su tierra. Su movimiento fue centrípeto. Trajo al ser hacia sí.

Por lo anterior, en las innumerables islas que tenía enfrente, se fueron construyendo para poder vivir, las ciudades o polis. Ya en la misma tierra firme, la Hélade, sus habitantes se habían conjuntado en ciudades, polis, y por largo tiempo ensayaron diversas formas de organizarse, de gobernarse. Pronto descartaron a la realeza. Sus distintos pensadores recorrieron una grande hilera de posibilidades, quedándose la mayoría de las veces entre dos posibilidades, con sus variantes: la democracia y la aristocracia. Habrá que tener en cuenta los modos en que un régimen político traspasa en otro. Esto estaba claro en la teoría política griega. Se podían producir en el ejercicio del poder, “dobles” negativos de formas políticas positivas (Monarquía/Tiranía; Aristocracia / Oligarquía; Democracia / Oclocracia).

Habrá que tener en cuenta también que el ejercicio del poder de parte de una asamblea popular (Asamblea de los que tenían la plena ciudadanía) es una cosa distinta del procedimiento electivo que produce una representación. El problema de la democracia era que la voluntad popular puede dejarse desviar hasta autodestruirse.

El hecho de que una poli no era autosuficiente, trajo el pro-

---

<sup>4</sup> E.H. Cline, 1177 B.C. The year civilization collapsed, Princeton University Press, Princeton, NJ 2014; M. Liverani, Oltre la Bibbia, Roma, 2004,39-43.

<sup>5</sup> M. Liverani, Oltre la Bibbia; M. Weippert, Historisches Textbuch zum Alten Testament, V&R, Göttingen, 2010; V. HAAS - H. Koch, Religionen des Alten Orients, V&R, Göttingen 2011.

blema de las dependencias pacíficas y bélicas. Nacieron las uniones entre ciudades y esto dio lugar al Imperio. Gracias a esta estratagema, Atenas pudo gozar de los bienes de otras ciudades y vivir en parte de las otras regiones o ciudades.

Detrás de toda forma de gobierno está una manera antropológica de concebirse el gobierno o, si se quiere, una manera de pensar: centrípeta o centrífuga.

El griego tiene un verbo para significar pensar y otro para decir, hablar.  $\Gamma\iota\gamma\nu\omicron\sigma\kappa\omega$  no es lo mismo que  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ . El griego piensa yendo hacia los seres que están fuera del sujeto pensante, que ya existen, como las islas que rodean a la Hélade. Los ordena, los califica dándoles un nombre común y después los cuenta. Él no los crea, los seres están fuera del sujeto pensante, como las islas del Egeo estaban fuera de la Hélade. Por esto las cosas, los seres están completos en sí, el griego solo ordena, los nombra, los cuenta, los ordena y así construye un mundo inteligible, los define. De aquí la tendencia hacia la definición del ser.

Puede, por lo mismo, hacer ciencia. Para él, dadas las mismas circunstancias en que determinados seres o hechos se colocan, se tienen que dar determinados efectos. Por esto el mundo o los acontecimientos son predecibles. Así inventaron la historia. La historia es la maestra de la vida, porque, como dirá Qohelet, que ya había oído hablar de esta forma griega de pensar, “no hay nada nuevo bajo el sol”. Si no, el griego no podría hacer ciencia o investigar,

si el ser no estuviera ya completo, prescindiendo del que habla o piensa.

El cambio el semita, en concreto, el hebreo, tiene una manera de pensar claramente centrífuga. El ser es lo que será. Es decir, para el hebreo hablar es sacar algo que está detrás de él, que lo empuja hacia afuera, a llegar a una finalidad. El semita con su palabra, dando un nombre, lanza a lo dicho a que cumpla con su objetivo que está fuera del hablante. Por esto una cosa, un ser, no es lo que es, sino lo que será. *Dabar* es hablar y *Dabar* es cosa. Para el semita no hay más que dos tiempos o mejor, dos modos gramaticales: el perfecto y el imperfecto. El imperfecto es el ser en su camino hacia su finalidad. El tiempo perfecto es el ser que alcanzó su finalidad; por esto el Genesis se abre creando Dios el mundo con su palabra. Los seres obedecen a esa orden divina y son lanzados por la palabra divina a que sean en el futuro. Hablar es lanzar a un ser, a una persona a una finalidad, donde está la perfección del ser, donde llega a su cumplimiento. Por esto en la Biblia existen tantas vocaciones. El pueblo de Israel no es sino será, cuando se llegue a su perfección. El mundo tendrá también su finalidad entonces, llegará a su perfección. Como cada uno de nosotros, en una manera densa, alcanzaremos nuestra perfección al final de los tiempos.

Por lo anterior, la historia no puede ser para el hebreo la maestra de la vida. Todavía queda el final que será la corona de la vocación a la que fue lanzado cada ser, por lo mismo, cada pueblo. Así entendemos la abundancia de

vocaciones en el libro sagrado, en la Biblia. Jesús será llamado Hijo del Altísimo, dijo el arcángel Gabriel. María no entiende, entenderá al final, cuando llegue la resurrección. Ella sí entendió entonces, por esto no necesitó de la aparición del Señor resucitado.

Si aplicamos esto a la manera de gobernar, podemos entender por qué el pueblo hebreo no se ha sujetado a una forma concreta política, no ha santificado una forma de organización. Esto lo pueden hacer los que dependen de la metafísica griega. Las distintas formas griegas no cuajaron porque el hombre griego no buscó la igualdad, sino sus distintos sistemas inventados y reflexionados por él, no se dejaban ordenar como algo que dependían solo del orden. Faltaba lo que a tientas los hebreos tenían y cuando lo perdían lo buscaban: la libertad. La libertad exige una postura que no es centrípeta, sino centrífuga. El poder es para que los demás estén bien. No existe la justicia, la paz, sino que hay que lograrla. Por esto el pueblo hebreo nació de una vocación: "Serás padre de un gran pueblo... y en ti serán benditas todas las naciones". ¿Cuándo? En el futuro, cuando se lleve a cabo la bondad, el orden, el servicio al que mandó el Creador con su palabra inicial en el Génesis. Se concentrará en lo que el Maestro Jesús nos dejó como encomienda: servir a los demás, porque sirviendo, y lavando los pies a los demás, les ayudamos a que cumplan con su vocación, con aquello para lo que todo ser humano fue creado: parecerse a Dios, cuya esencia es dar, no recibir.

Por lo anterior los griegos con su enorme sabiduría y ex-

perimentación, no pudieron llegar a un régimen o tipo de asociación donde se tuviera la paz, el auténtico Shalom. En sus distintas propuestas de gobierno, faltaba la fundamental: el servir. El cristiano y el hebreo lo tienen en su mano. Les falta concretarlo en una organización adecuada. Por esto la ONU fue coherente al colocar a la entrada de su edificio principal las palabras de Isaías:

"Al final de los tiempos  
estará firme el monte  
de la casa del Señor,  
sobresaliendo ente los montes,  
encumbrado sobre las montañas.  
Hacia él confluirán las naciones,  
Caminarán pueblos numerosos.  
Dirán: Vengan, subamos  
Al monte del Señor,  
A la casa del Dios de Jacob:  
Él nos instruirá en sus caminos  
Y marcharemos por sus sendas,  
Porque de Sion saldrá la ley;  
De Jerusalén, la Palabra del Señor.  
Será el árbitro entre las naciones,  
El juez de pueblo numerosos.  
De las espadas forjaran arados;  
De las lanzas, hoces.  
No alzará la espada  
Pueblo contra pueblo,  
Ya no se adiestrarán para a guerra." 2,2-4

