

# teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)  
*Facultad Evangélica de Teología*

Daniel Godoy  
Presentación

Pablo Richard  
Orígenes del cristianismo en Roma

Jaime Alarcón V.  
Religión y pluralismo nacional en el Antiguo Israel:  
lo religioso como posibilidad de unidad en la diversidad

Nicolás Panotto  
Crítica intercultural y educación teológica

Miguel Ulloa M.  
Declarar la esperanza en tiempo de incertidumbre: una  
lectura pastoral al libro del Apocalipsis

Rudy Jara, María E. Ortega y Ricardo Vásquez  
Cuando la misericordia se vuelve controversia: una relectura  
de Mateo 12, 1-8

Ana Urrutia M.  
María Magdalena y el relato que desafía los liderazgos  
eclesiales: Jn 20, 1-8, una relectura inclusiva a partir del  
anuncio de la resurrección

Julieta Henríquez y Elías Seguí  
¿No te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo?  
Algo superior al servicio como horizonte de esperanza

Nº26





# teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

*Facultad Evangélica de Teología*

Año 18, No. 26, I y II semestre de 2021

ISSN 0718-9060 - *Publicación anual*

© REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director

*Daniel Godoy Fernández*

Representante Legal

*Nestali Aravena Bravo*

Consejo Editorial

*Jaime Alarcón, Carlos Caamaño, Daniel Godoy, Gloria Rojas, Elizabeth Salazar, Juan Sepúlveda, Cecilia Castillo, Carmen Grandón.*

Consejo Consultor

*Karl Appl (Suiza), Titus Güenther (Canadá), Violeta Rocha (Nicaragua), Marga Ströher (Brasil), Hans de Wit (Holanda), Juan Sepúlveda (Chile), Carmelo Álvarez (USA), Elaine Neuenfeldt (Brasil), Elsa Tamez (México/Colombia), Néstor Miguez (Argentina), Javier Ortega (Chile).*

Directorio

Presidente, *Obispo Nestali Aravena Bravo*

Vicepresidente, *Rvdo. Jorge Cárdenas Brito*

Secretaria, *Sra. Gabriela Ramos Barraza*

Tesorero, *Rvdo. Benjamín Fuentealba Garay*

Rector

*Profesor, Dr. Daniel Godoy F.*

Decanos

*Profesora, Mg. Cecilia Castillo N.*

*Profesor, Lic. Carlos Caamaño E.*

Contador

*Sr. Juan José Espina*

Mayordomo

*Sr. Camilo Gaete M.*

Secretaria

*Srta. Marcela Grandón Q.*

Bibliotecas

*Profesor Jaime Alarcón V. (director)*

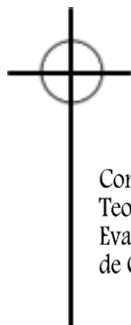
*Sra. Yékika Hernández F.*

Diseño y Diagramación

*Sra. Jeannette Tapia T.*

Revisión y corrección:

*Sra. Ximena Román P.*



Comunidad  
Teológica  
Evangélica  
de Chile (CTE)

Contactos:  
Redacción y Administración  
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago  
ctesantiago@ctedechile.cl  
🌐 www.ctedechile.cl  
📘 ctedechile  
🐦 @ctedechile  
📍 ctedechile/

Casa Central,  
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago  
Teléfono: (56 2) 22 6970630  
ctesantiago@ctedechile.cl

Sede Regional,  
Bulnes 835, Concepción  
Teléfono: (56 41) 2236065  
cteconcepcion@ctedechile.cl

Este número de la revista es apoyado por Editorial Basileia Verlag de Suiza. Su valiosa contribución permite dar continuidad a su publicación, ofrecer artículos y trabajos en el ámbito bíblico teológico, pero también hace que la revista recupere su periodicidad y publicación anual.

Como en otras ocasiones, incluimos artículos de docentes de la Comunidad Teológica, de otros seminarios teológicos, invitados e invitadas y de manera especial incluimos artículos elaborados por las nuevas generaciones de teólogos y teólogas que, generalmente, son producto de sus investigaciones.

Estos dos años y medio ha sido un tiempo complejo y difícil. Hemos despedido amigos, hermanos, hermanas, pastores, pastoras y familiares que han sucumbido ante la pandemia. No siempre hemos podido hacer el luto o tomarnos el tiempo necesario para las despedidas. Probablemente sea una de las heridas que quedan como memoria de este tiempo que ha mantenido en vilo a la humanidad.

## Índice

Daniel Godoy Presentación	Pág. 7
Pablo Richard Los orígenes del cristianismo en Roma	Pág. 11
Jaime Alarcón V. Religión y pluralismo nacional en el Antiguo Israel: lo religioso como posibilidad de unidad en la diversidad	Pág. 35
Nicolás Panotto Crítica intercultural y educación teológica	Pág. 65
Miguel Ulloa M. Declarar la esperanza en tiempo de incertidumbre: una lectura pastoral del libro del Apocalipsis	Pág. 79
Rudy Jara, María Eugenia Ortega y Ricardo Vásquez Cuando la misericordia se vuelve controversia: una lectura de Mateo 12,1-8	Pág. 93
Ana Urrutia M. María Magdalena y el relato que desafía los liderazgos eclesiales: Jn 20,1-8, una relectura inclusiva a partir del anuncio de la resurrección	Pág. 107
Julieta Henríquez y Elías Seguí ¿No te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Algo superior al servicio como horizonte de esperanza	Pág. 127



## Presentación

El crecimiento y desarrollo del cristianismo primitivo tiene varias etapas y niveles programáticos en el propósito de alcanzar, con el mensaje del resucitado, a todo el imperio e ir más allá de sus fronteras. Esta búsqueda de sentido e interpretación es una línea de investigación que se hace presente cotidianamente y vuelve a levantar nuevas hipótesis o propuestas interpretativas sobre el hecho Jesús de Nazaret, así como las dimensiones del discipulado, el servicio y la proclamación del evangelio en medio de tiempos complejos y de incertidumbre.

Sigue vigente, en los abordajes que se incluyen en este número de la revista sean bíblicos, epistemológicos o teológicos, el deseo de responder al mandato del evangelio sobre cómo alcanzar a todo el mundo habitado con la buena nueva de salvación y el descubrimiento de líneas temáticas vinculadas a las teologías contextuales.

En esta perspectiva el artículo de Pablo Richard, *in memoriam*, desarrolla un abordaje sobre los orígenes del cristianismo en Roma. Es decir, en la capital del imperio y también amplía su trabajo a otras regiones del imperio, destacando actores y hechos relevantes en ese proceso. Aborda el desarrollo eclesiológico de Roma: la primera generación, donde se expone el origen judeo-cristiano de la iglesia de Roma. La presencia y significado del martirio de Pablo, Pedro y otros en la capital del imperio. A partir de estos datos se descubre una iglesia con raíces judías pero abierta a los gentiles, martirial y con identidad cristiana, a diferencia de la sinagoga. La segunda generación cristiana de Roma la conocemos indirectamente, a través de la segunda carta de Pedro y Hebreos. Se puede afirmar la realidad migrante de los cristianos y la invitación a sustituir el culto judío por una nueva economía netamente cristiana y la tercera generación cristiana de Roma podemos conocerla a través de la primera carta de Clemente a los Corintios y las dos tradiciones de la iglesia de Roma: Primera Clemente y el Pastor de Hermas, que representan dos propuestas eclesiológicas distintas, la primera basada en la obediencia y la segunda en el carisma.

El segundo artículo, de Jaime Alarcón, desarrolla el tema de la Religión y el pluralismo nacional en el antiguo Israel; lo religioso como posibilidad de unidad en la diversidad. Entre las afirmaciones está la que dice relación con Israel, que logró su formación como pueblo en torno a sus formas productivas y a su influencia religiosa principalmente yahvista. Esto hizo posible la integración de diferentes grupos tribales afectados por un problema sociopolítico común: la opresión en la Ciudad-Estado. Apoyados en sus valores religiosos se dio origen a una federación tribal que no fue perfecta, pero posibilitó la unidad e identidad religioso-política que les permitió sobrevivir y resistir al contexto opresivo de las Ciudades-Estado cananeas. El yahvismo, sostiene el autor, se impuso como religión liberadora de esclavos posibilitando una retribalización en torno a un pacto de las diferentes tribus dispersas, absorbiendo así a la religión relacional de los padres en medio de un contexto religioso politeísta.

Nicolás Panotto, desde la crítica intercultural propone un abordaje del concepto de interculturalidad aplicado a la educación teológica, entendiendo dicha categoría no sólo como un elemento que inscribe el puente entre lo teológico, lo educacional y lo cultural, sino también como una instancia de autocrítica hacia las herencias coloniales que habitan la educación teológica, tanto en su formato pedagógico tradicional como en su misma comprensión epistémica con respecto a la construcción de saberes teológicos.

Miguel Ulloa, desde el libro del Apocalipsis, recupera el concepto de esperanza en medio de tiempos de incertidumbre. ¿Cómo hablar de esperanza en un tiempo de incertidumbre? Me imagino a Juan, comenta el autor, en la Isla de Patmos, en prisión, viendo y escuchando el dolor de la persecución de los cristianos, e intentando proyectar el mensaje de ánimo y esperanza que debía dar a las siete iglesias de Asia Menor. Me imagino, también, las palabras que los cristianos y cristianas tenemos para compartir, en medio de este tiempo, en un contexto marcado por el dolor, la adversidad y el cansancio.

Rudy Jara, María Eugenia Ortega y Ricardo Vásquez abordan, desde una mirada pastoral, lo que tiene relación con el peligro del legalismo. Hablamos de aquella interpretación que defiende la literalidad del texto bíblico y que es carente de su espíritu. Como objetivo general se busca contrastar las diferencias en el

cumplimiento del día de reposo entre los fariseos y Jesús, identificando algunas claves de interpretación que orienten la labor pastoral, según Mateo 12,1-8. La pregunta que surge es: ¿Cómo comprender la controversia de Jesús con los fariseos, en relación con el cumplimiento del día de reposo? A partir de esa pregunta se propone demostrar que Jesús defiende una lectura de la ley distinta a la de los fariseos, una que considera al ser humano y su necesidad.

Ana Urrutia en su artículo ofrece una aproximación sobre el rol y relevancia de María Magdalena en los inicios del cristianismo, tomando como base el texto de Juan 20,1-18, entendiendo el relato del evangelio como un aporte a la reconstrucción de las primeras comunidades del siglo primero. Se reconstruye la figura de esta mujer, a través de relatos canónicos y extra-canónicos, donde su figura está atestiguada, como un símbolo de autoridad, liderazgo y apostolado. Se buscará entonces, a partir de una relectura contextualizada del texto bíblico, problematizar el liderazgo de la mujer en la historia del cristianismo en los primeros siglos, para actualizar la discusión sobre el rol de la mujer en la Iglesia de hoy.

Cierran este número de la revista Julieta Henríquez y Elías Seguin, con un trabajo a partir de una experiencia familiar que se transforma en paradigma de la participación de las mujeres en el círculo más íntimo del Señor. Afirman: dentro de la comunidad cristiana primitiva se dieron distintas relaciones que respondían a la situación cultural de la época, pero también se dieron aquellas que hicieron al movimiento de Jesús único y revolucionario, como el diálogo de Marta y Jesús y la imagen de María frente a Jesús, donde se encuentran declaraciones y acciones del Maestro, que nos permiten entender los verdaderos valores, que incluso pueden estar por sobre aquéllos que como cultura cristiana se han priorizado a lo largo de los siglos. Y a pesar de los años transcurridos desde este diálogo hasta hoy, recién se puede evidenciar un camino iniciado, que lleva a grandes desafíos que se transforman en un gran camino por recorrer, pero que cada vez se hace más necesario, incluso imprescindible.

Al presentar el contenido de la revista, les invitamos a leer los diversos artículos y reflexiones que se desarrollan en un contexto bíblico-teológico complejo, difícil, pero que, a pesar de ello, surgen nuevas líneas de investigación, lecturas de inclusión y relectura de textos bíblicos que por tiempos han sido usados fuera de su contexto

o su significado se ha restringido a fórmulas casi como si fueran códigos domésticos.

Como sociedad vivimos tiempos en los cuales debemos seguir, con porfía, creyendo que otro mundo es posible, que no podemos perder la fe, la esperanza y aún menos el amor como claves paradigmáticas de sociedades basadas en el derecho y la justicia, en el respeto y aceptación de quienes nos rodean y, por sobre todo, no dejar de lado como señal escatológica de los últimos tiempos, la preocupación por las viudas y viudos, el huérfano y la huérfana, los pobres, el extranjero y la extranjera.

**Daniel Godoy**  
Tiempo Común  
2022

# LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO EN ROMA

Pablo Richard<sup>1</sup>

## Resumen

El artículo aborda en tres momentos el desarrollo eclesiológico de Roma: (1) La primera generación, donde se expone el origen judeo-cristiano de la iglesia de Roma. La presencia y significado del martirio de Pablo, Pedro y otros en la capital del imperio. A partir de estos datos se descubre una iglesia con raíces judías pero abierta a los gentiles, martirial y con identidad cristiana, diferente de la sinagoga. (2) La segunda generación cristiana de Roma la conocemos indirectamente, a través de la segunda carta de Pedro y Hebreos. Se puede afirmar la realidad migrante de los cristianos y la invitación a sustituir el culto judío por una nueva economía netamente cristiana. (3) La tercera generación cristiana de Roma podemos conocerla a través de la primera carta de Clemente a los Corintios y las dos tradiciones de la iglesia de Roma: Primera Clemente y el Pastor de Hermas, que representan dos propuestas eclesiológicas distintas: La primera basada en la obediencia y la segunda en el carisma.

**Palabras claves:** Roma, Clemente, iglesia, pastor, carisma.

## Abstract

This article focuses on three moments of Rome's theological development: (1) The first generation which presents the Judaeo-Christian origin of the Church in Rome. The presence and the meaning of Peter and Paul's martyrdom, Peter and others in the empire's capital. These facts reveal a church with

---

<sup>1</sup> Doctor en Sociología, licenciado en teología, chileno, sacerdote diocesano, autor de libros, artículos especializados, acompañó el movimiento bíblico popular latinoamericano por varios años, colaboró y dirigió el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), participó desde los inicios en la creación de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (Ribla).

judean roots but open to the gentiles, a church of martyrs with a Christian identity, different from the Synagogue. (2) The second Christian generation of Rome we know indirectly, through the second letter of Peter and Hebrews. The migrant situation of the Christians and the invitation to substitute the judean cult with a new economy, a clearly christian one, can be shown. (3) The third Christian generation in Rome can be known through Clement's first letter to the Corinthians and the two traditions of the Roman Church: the first of Clement and the Pastor Hermas which represent two different ecclesiological positions: the first based on obedience, and the second on charisma.

**Keywords:** Rome, Clemente, Church, Pastor, Charism.

## **1. La primera generación cristiana (hasta el año 64) (Entre su fundación y la persecución de Nerón)**

Roma es, curiosamente, la ciudad donde los orígenes del cristianismo son los más desconocidos y oscuros. Como dice acertadamente Daniel Ruiz Bueno: "los orígenes de la iglesia de Roma... están envueltos en la bruma de las suposiciones"<sup>2</sup>. Sabemos más de Antioquía, Éfeso o Corinto que de Roma. En la tradición, Roma aparece como la ciudad de los mártires, especialmente de Pedro y Pablo (cf. Irineo. Adv. Haer. 3.3.3). Esta iglesia nace, posiblemente, en los años 40, por la acción misionera directa de la iglesia judeo-cristiana de Jerusalén.

### **1.1. Judíos y cristianos en Roma**

El año 49 d.C., según el historiador Suetonio, el emperador Claudio expulsó de Roma a los judíos que provocaban frecuentes tumultos con ocasión de un tal "*Cresto: Iudaeos, impulsore Chretos, assidue tumultuantes, Roma expulit*"<sup>3</sup>. Se supone que *Cresto* es una corrupción del nombre Cristo. Según Hechos 18,2-4 entre los expulsados se encuentran los judíos Aquila y Priscila. Estos son

---

<sup>2</sup> Daniel Ruiz Bueno (1987). *Actas de los mártires*. Madrid: BAC. 4ta. ed. p. 212.

<sup>3</sup> Suetonio. *Vitae Caesarum, Claudius*, 25. Citado por D. Ruiz B. op. cit. p. 212.

judíos ya cristianos, no se nos narra su conversión. Son del mismo oficio de Pablo y posiblemente lo acompañan en la evangelización de judíos y griegos en la sinagoga de Corinto. La expulsión no tuvo efectos muy duraderos, ya que muy pronto encontramos judíos y cristianos en Roma (Rm 16 y Hch 28,15-22).

La relación de Roma con Jerusalén era estrecha ya desde el tiempo de los Hasmoneos. En el siglo 1º había en Roma una colonia con más de 40.000 judíos que gozaban de bastantes privilegios: podían reunirse, recolectar dinero para el templo, no hacían el servicio militar y tenían sus propias cortes de justicia. El Imperio Romano en todo su territorio tenía alrededor de 80 millones de habitantes y un 10% de ellos eran judíos. Muchos admiraban el monoteísmo y la ética de la religión judía, si bien no aceptaban la circuncisión. Son los que el libro de Hechos llama “Temerosos de Dios”, que acudían asiduamente a las sinagogas. El judaísmo romano tenía especial dependencia del judaísmo de Jerusalén. Incluso después del 70 d.C., famosos rabinos palestinos visitaban Roma. Este trasfondo judío explica la misión directa de la iglesia judeo-cristiana de Jerusalén con Roma y la existencia de una comunidad judeo-cristiana en Roma dependiente de Jerusalén.

## 1.2. Pedro en Roma

No sabemos nada de cuándo Pedro llegó a Roma y de cuál fue su actividad y función en Roma. No es Pedro el que trajo el Evangelio por primera vez a Roma, y en ese sentido no es el fundador de la iglesia cristiana de Roma. Nos dice O’Connor: “Nada puede ser determinado acerca de cuándo Pedro vino a Roma, cuánto tiempo permaneció ahí, y qué función o liderazgo, si alguno, ejerció dentro de la iglesia romana”<sup>4</sup>. El P. Brown agrega: “No hay ninguna prueba seria de que Pedro fue obispo de la iglesia de Roma... Lo más probable es que no estuvo mucho tiempo en Roma antes del año 58, cuando Pablo escribió a los Romanos, y debe haber sido en los 60, y por un tiempo relativamente corto antes de su martirio que Pedro vino

---

<sup>4</sup> Citado en: Raymond E. Brown y John P. Meier: *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York: (Paulist Pres), 1982, p. 98, nota 203.

a la capital”<sup>5</sup>. Más adelante el P. Brown también insiste en el carácter anacrónico de la tesis que Pedro fue obispo de Roma. Los que califican a Pedro como obispo no lo están honrando, sino al contrario, rebajándolo de su rol histórico único de apóstol. Pedro fue apóstol y mártir en Roma y es su gran honra. Su ministerio apostólico en Roma no lo constituye necesariamente ser obispo de esa ciudad<sup>6</sup>. Solo en el siglo III será llamado Pedro obispo de Roma. La estructura de obispo-único (“the single-bishop structure”) no llegó a Roma sino hasta los años 140-150 d.C. La lista de obispos de Roma (Pedro, Lino, Anacleto, Clemente, etc...) como obispos únicos de la ciudad de Roma, es una visión errónea que Irineo y otros autores proyectan hacia el pasado. Los nombres más antiguos que se citan en estas listas de obispos de Roma son probablemente los nombres de los presbíteros-obispos más famosos de los primeros cien años del cristianismo romano, muchos de los cuales funcionaban simultáneamente<sup>7</sup>.

### 1.3. Pablo y la iglesia de Roma

En Corinto (en el invierno: diciembre del 54 a enero del 55) Pablo escribe su carta a los Romanos. Pablo ha dado por terminada la misión en la parte oriental del Imperio (“desde Jerusalén y en todas las direcciones hasta el Ilírico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo” Rm 15,19). El Ilírico (en la costa occidental de Macedonia) es el punto más occidental de la parte oriental del Imperio. Pablo, después de trazar una línea desde Jerusalén hasta el Ilírico, trazó una nueva línea de Roma a España, en la cual incluyó toda la parte occidental del imperio romano. Si Jerusalén fue el punto de partida para la primera parte de su misión (ahí fue reconocido como apóstol de los gentiles: Ga 2,1-10. Cf. Hch 15), quiso que Roma sea el punto

---

<sup>5</sup> Brown/Meier, op. cit. p. 98.

<sup>6</sup> Ibid. p. 164, nota 349: “es anacrónica la tesis que Pedro ejerció como obispo de Roma. Es curioso que esto es defendido por aquellos que tratan de honrar a Pedro y no reconocen que su rol de Apóstol es una función histórica única que está muy por encima del rol de obispo local. Pedro fue históricamente un apóstol que murió en Roma. Si parte de su apostolado fue ejercido en esa Iglesia, eso no lo constituye en un supervisor eclesial (obispo). Filipenses 1,1 muestra que Pablo se distingue a sí mismo de los obispos”

<sup>7</sup> Ibid. pp. 163-164.

de partida y de apoyo para la segunda parte de su misión. Pablo escribió a los cristianos de Roma para ganarse este apoyo. Ya hemos dicho que la iglesia de Roma es judeocristiana, fundada posiblemente por la Iglesia de Jerusalén. Pablo, en su discusión con los judeo-cristianos radicales, había ido demasiado lejos (cf. carta a los Gálatas y a los Filipenses) y esto le había generado problemas y dudas en los judeo-cristianos moderados de Jerusalén (la iglesia de Santiago, el hermano del Señor, y los Presbíteros). Pablo expuso con calma y profundidad sus argumentos a la Iglesia de Roma, y también indirectamente a la Iglesia de Jerusalén (de la cual depende Roma), para que apruebe su misión hacia occidente. Este es el motivo por el cual Pablo escribe la carta a los Romanos.

En esta carta podemos descubrir indicios que nos revelan la situación de los cristianos en Roma hacia finales de los años 50. En general, podemos decir que la comunidad de Roma es fundamentalmente *una comunidad judeo-cristiana*, para quien la Ley y los Profetas, y toda la tradición de Israel, tiene todavía validez e importancia; pero al mismo tiempo aparece como una comunidad judeo-cristiana moderada, es decir, una comunidad abierta a la misión a los gentiles, que no exige de ellos la circuncisión y la observancia de la ley y rituales cúlticos. Pablo fue coherente en su carta con esta identidad de la comunidad romana. Un enigma en la carta a los Romanos es el capítulo 16,1-16 donde Pablo saluda a 29 personas bien conocidas suyas, que formaban en cierto sentido, su equipo apostólico. No se explica cómo Pablo conoció estas personas, si él nunca estuvo en Roma. Existen dos posibles explicaciones: una que se trataría de un apéndice dirigido a la comunidad de Éfeso, donde Pablo permaneció desde diciembre del 52 hasta marzo del 55. La persona que llevó la carta a Roma habría pasado por Éfeso, llevando ese saludo. Otra explicación sería que el equipo de Pablo se fue trasladando de Éfeso (u otras ciudades como Filipos o Corinto) a Roma, en función de su futuro plan de evangelizar la parte occidental del Imperio, desde Roma hasta España. Con esta segunda explicación Rm 16,1-16 nos ofrece una visión de cómo se había estructurado el ministerio apostólico en Roma. En esta sección aparecen 29 nombres: 18 de hombres y 11 de mujeres. Si analizamos el ejercicio ministerial de estos 29 nombres, solamente 6 hombres y 7 mujeres aparecen con responsabilidad ministerial. Las mujeres que ejercen un ministerio son: Febe,

diaconisa de la iglesia de Cencreas (puerto de Corinto), protectora de la iglesia, que lleva la carta a Roma. Prisca, presentada como “colaboradora en Cristo Jesús”. Junia, mencionada como ilustre entre los apóstoles<sup>8</sup>. María, Trifena, Trifosa y Pérside, son presentadas con el verbo “afanarse” o “fatigarse mucho en el Señor”, verbos técnicos que manifiestan claramente el ejercicio de un ministerio apostólico. Los hombres con ejercicio de ministerio son: Aquila, Andrónico, Urbano, Aristóbulo, Narciso y Rufo. Ninguno es nombrado con los títulos de Presbítero o Episcopio. Solo una mujer, Febe, ejerce el ministerio de diaconisa.

#### **1.4. Los mártires de la iglesia de Roma (año 64)**

Nerón mandó secretamente incendiar el año 64 d.C., a Roma, para construir una nueva ciudad acorde a sus sueños de grandeza. Todos los rumores culpaban al Emperador por el incendio. Nerón hizo todo lo posible por desmentir esos rumores, pero nada dio resultado. Por fin, recurrió a la infamia de culpar a los cristianos. El historiador Tácito (55-120 d.C.), 50 años después de los sucesos, nos da testimonio en sus Anales de la persecución de los cristianos en esta ocasión. Dice así:

“con el fin de extirpar el rumor, Nerón se inventó unos culpables, y ejecutó con refinadísimos tormentos a los que, aborrecidos por sus infamias, llamaba el vulgo cristiano. El autor de este nombre, Cristo, fue mandado ejecutar con el último suplicio por el procurador Poncio Pilato durante el Imperio de Tiberio y, reprimida, de pronto, la perniciosa superstición, irrumpió de nuevo no solo por Judea, origen de este mal, sino por la urbe misma, donde confluye y celebra cuanto de atroz y vergonzoso hay por donde quiera. Así, pues, se empezó por detener a los que confesaban su fe; luego, por las indicaciones que éstos dieron, toda una ingente muchedumbre quedaron convictos, no tanto del crimen de incendio, sino de

---

<sup>8</sup> Junia es nombre de mujer, pero como es presentada como apóstol, junto con Andrónico, algunos manuscritos agregan una “s”, transformado el nombre femenino de Junia en el masculino Junias. La tradición textual más segura es el femenino Junia.

odio al género humano. Su ejecución fue acompañada de escarnios, y así, unos cubiertos de pieles de animales eran desgarrados por los dientes de los perros; otros clavados en cruces eran quemados al caer el día a guisa de luminarias nocturnas... De ahí que, aun castigando a culpables y merecedores de los últimos suplicios, se les tenía lástima, pues se tenía la impresión de que no se los eliminaba por motivo de pública utilidad, sino por satisfacer la crueldad de uno solo” (Anales 15.44)<sup>9</sup>.

También Suetonio habla de la persecución de Nerón, sin relacionarla directamente con el incendio de Roma: “fueron sometidos al suplicio los cristianos, casta de hombres de una superstición nueva y maléfica” (Vitae Caesarum, Nero, 16)<sup>10</sup>.

El testimonio de Tácito, además de confirmar datos sobre la vida de Jesús, nos informa de la difusión del cristianismo en Roma, su origen en Judea y la distinción ya pública que hace el pueblo romano y las autoridades entre cristianos y judíos. Los mártires de Roma son numerosos (una multitud inmensa) y son torturados por su fe. Se les acusa, no tanto de haber incendiado a Roma sino por su odio al género humano, con lo cual se visualiza posiblemente su manera diferente de vivir: antagónica a la corrupción e idolatría dominante en la ciudad. La comunidad de Roma nace así de la sangre de sus mártires. Es seguro que Pablo y Pedro murieron mártires en Roma en tiempos de Nerón (emperador del 54 al 68 d. C.), pero no sabemos exactamente la fecha. Posiblemente Pablo muere antes del 64, y Pedro el año 67.

## **2. La segunda generación cristiana: años 65-95 d.C. (entre el martirio de la comunidad y 1 Clemente)**

### **2.1. Primera carta de Pedro**

Esta carta fue escrita en Roma en los años 80, después del martirio de Pedro. Está dirigida a cristianos gentiles: “a los elegidos forasteros de

---

<sup>9</sup> En D. Ruiz Bueno, op. cit. p. 223.

<sup>10</sup> Id. p. 217.

la diáspora de Ponto, de Galacia, de Capadocia, de Asia y de Bitinia” (1,1). Esta frase (que aquí hemos traducido literalmente) puede referirse a los que viven como extranjeros en el Ponto, Galacia, etc... pero también puede referirse a los cristianos forasteros que viven en Roma y que vienen del Ponto, Galacia, etc... Me inclino por esta segunda traducción. El autor se dirige a los cristianos gentiles, que han llegado a Roma y que vivían en la ciudad como forasteros (“*par-epi-demos*”), como migrantes extranjeros, posiblemente en los barrios marginales de Roma, en las “*insulae*”. La expresión “forasteros de la diáspora de Ponto”, da a entender que éstos están lejos de su Patria, que es el Ponto. La diáspora judía eran los judíos que vivían lejos de Palestina. Igualmente, estos cristianos de la “diáspora de Ponto”, son los que vivían lejos de su patria que es el Ponto. El saludo final dice: “les saluda la (iglesia) en Babilonia co-elegida (es decir: elegida como ustedes)” (5,13). Babilonia es aquí una designación apocalíptica para la ciudad de Roma. Se trata, por lo tanto, de una carta de la iglesia de Roma dirigida a los extranjeros migrantes provenientes del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia y que ahora viven marginados en Roma<sup>11</sup>. El autor es un presbítero de Roma (5,1), que escribe a estos migrantes que llegan a Roma y que viven en esta ciudad que se comporta con ellos como una Babilonia. Estos cristianos vivían en Roma como “*pároikos*”, es decir, como migrantes, desarraigados, sin casa, marginados, en la calle (2,11); vivían un tiempo de “*paroikía*” (1,17)): de destierro, alejados de su tierra de origen que estaba en el norte de Asia. A estos migrantes les interesa sobre todo tener una casa y es esto lo que les ofrece el autor de la carta<sup>12</sup>.

1 Pedro representa muy bien el espíritu y la teología de la iglesia de Roma. Está dirigida a cristianos venidos de la gentilidad, pero el lenguaje y la teología de la carta es fuertemente judío, de una línea judeo-cristiana abierta a los gentiles, diferente del judeo-cristianismo radical que los excluía. Desaparecida la comunidad madre de Jerusalén el año 70, la iglesia de Roma asumió la responsabilidad de

---

<sup>11</sup> Es como si hoy la Iglesia de San José (Costa Rica) escribiera una carta a todos los migrantes de la diáspora de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, que viven en los barrios periféricos pobres de la ciudad de San José.

<sup>12</sup> Cf. Eduardo Hoornaert (1977). *Cristãos da terceira geração* (100-130). Petrópolis/São Paulo: Vozes/Cehila. p. 40ss.

ser igualmente una iglesia madre: una iglesia judeo-cristiana que acogió a todos los gentiles convertidos, que vivían en Roma o llegaban a Roma como migrantes extranjeros.

En varios puntos hay similitud entre 1Pedro y la carta de Pablo a los Romanos. Por ejemplo, en la valoración de la tradición judía y en el reconocimiento de las autoridades civiles constituidas (cf. 1P 2,13-17 y Rm 13).

## 2.2. Carta a los Hebreos

Este documento fue escrito, posiblemente, a la comunidad cristiana de Roma, ya que la 1ra carta de Clemente, escrita en Roma, cita ciertamente a Hebreos<sup>13</sup>. Fue escrito entre los años 70-95 d.C., ya que se supone la destrucción de Jerusalén del año 70 d.C. y la 1ª Clemente que cita a Hebreos fue escrita alrededor del 95 d.C. La carta a los Hebreos no representa la tradición romana, por eso difícilmente ha sido escrita en Roma, pero se dirigió a la comunidad de Roma, para superar posiciones teológicas de esta comunidad. Originalmente, la comunidad de Roma sigue la posición de la iglesia de Jerusalén, cuya cabeza es Santiago, el hermano del Señor y que se impuso en la Asamblea de Jerusalén el año 48 (Hch 15). Pedro y los Apóstoles siguen esta posición, igualmente en una época posterior, el Evangelio de Mateo y la Didaché. Según Lucas, en Hechos de los Apóstoles, Pablo de Tarso también sería originalmente de esta posición, y por eso se pelea con Bernabé, que tiene una posición más abierta. Pablo, tal como aparece en la carta a los Gálatas, rechaza la posición de “los de Santiago” (Ga 2); rechaza no sólo la circuncisión para los gentiles convertidos, sino también toda la legislación judía. En la carta a los Romanos mantiene esta posición, pero la presenta en forma más moderada. Rechaza la Ley, pero valoriza de alguna manera la herencia judía. La carta a los Hebreos, dirigida a la comunidad de Roma, va ciertamente más lejos: supera la posición original de Santiago, el hermano del Señor y también la posición de Pablo a los Romanos. Ahora no sólo se rechaza la circuncisión y toda la legislación judía, sino también se busca sustituir toda la tradición

---

<sup>13</sup> 1Clem 36,2-5 es paralelo a Heb 1,3-13; 1Clem 17,1 es paralela a Heb 11,37; 1Clem 17,5 es paralela a Heb 3,5. Citado de Brown/Meier, op. cit. p. 147, nota 315.

ritual y cültica judía por una nueva economía netamente cristiana. Hebreos busca que la comunidad de Roma abandone toda forma de adherencia al judaísmo y busca impedir una judaización levítica del culto y de la teología de la comunidad cristiana. La tradición del 4º Evangelio irá aún más lejos, al considerar la Ley como la Ley de los judíos, y el sábado, Pascua y Tabernáculos como las fiestas de los judíos y propondrá un culto en Espíritu y en Verdad. La carta a los Hebreos de Roma está más allá de la carta de Pablo a los Romanos, pero no es todavía tan radical como la tradición juanina.

La carta a los Hebreos no fue aceptada por la comunidad de Roma, se dudó de su autenticidad hasta el siglo IV (en oriente sí fue aceptada). No se la consideraba carta auténtica de Pablo. Pero tuvo ciertamente un influjo en la comunidad de Roma, como se ve por las citas que hace de ella 1ª Clemente. La comunidad judeo-cristiana de Roma, por su dependencia originaria de la comunidad de Jerusalén, vivió en forma muy directa la destrucción del templo y el fin de toda la tradición ritual y cültica de Jerusalén. En Roma, a la comunidad cristiana le tocó presenciar el triunfo de las legiones vencedoras de Tito que arrasaron con Jerusalén. El arco de Tito en Roma atestigua hasta el día de hoy la humillación de la celebración en Roma de dicho triunfo. Las monedas acuñadas en Roma con el logo "*Judaea capta*", y el tributo judío al templo reemplazado ahora por el tributo a Roma, debió haber golpeado muy profundamente a la comunidad cristiana de Roma. La carta a los Hebreos busca detener los posibles efectos negativos de la caída de Jerusalén sobre los judeo-cristianos de Roma, sobre todo busca impedir una re-judaización del culto cristiano. Por los testimonios posteriores sabemos que la carta a los Hebreos cumplió sus objetivos, por lo menos en el siglo II. Es paradójico que, en el Siglo IV, justamente cuando se reconoce la autenticidad de la carta a los Hebreos, ésta se deja de lado y la cristiandad sufre una profunda re-judaización teocrática de sus estructuras ministerial y cültica. Se implantará una concepción judía davídico-salomónica del templo cristiano y se impondrá una sacerdotalización negativa del ministerio presbiteral, totalmente contraria a toda la tradición cristiana de los dos primeros siglos.

### 3. La tercera generación

#### 3.1. Primera carta de Clemente (año 96)

La primera carta de Clemente a los Corintios (1Clem), escrita en Roma, conoce y comenta las cartas a los Romanos, 1Pedro y Hebreos, pero no es repetitiva, sino “reformula la tradición cáltica judía y ofrece una visión romana peculiar del orden eclesial, orientando los modelos jerárquicos cristianos para los siglos venideros”<sup>14</sup>. Realmente esta carta tiene una importancia decisiva en la construcción de la imagen dominante que existe hasta hoy de la iglesia de Roma en los primeros siglos.

La fecha de composición de la carta sería poco después del reinado de Domiciano (81-96), en el cual algunos cristianos habrían sufrido persecuciones puntuales. En este mismo tiempo se escribe en Asia el Apocalipsis, que presenta a Roma como una prostituta “borracha con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús” (Ap 17,6). Al comenzar 1Clem al autor se excusa de la tardanza en escribir debido a “las repentinas y sucesivas calamidades y tribulaciones que nos han sobrevenido” (1,1)<sup>15</sup>. La fecha de composición de 1Clem sería por lo tanto los últimos años del primer siglo. El autor no aparece en la carta, pero los testimonios de El Pastor de Hermas (Roma 100-120), de Dionisio, obispo de Corinto (Corinto, 170), poco después Irineo y finalmente Eusebio de Cesarea, dejan claramente establecido a Clemente como autor de la carta. El autor no se identifica, pero habla en nombre propio, no en nombre de algún apóstol. En este sentido pertenece ya a la tercera generación. La primera generación la formaron los discípulos y discípulas directos de Jesús (período apostólico), la segunda generación son ya los discípulos de estos discípulos y hablaban, en forma anónima, en nombre de ellos (período sub-apostólico). Clemente habló en nombre propio (estamos ya en el período post-apostólico). Clemente es el autor de 1Clem, pero el problema principal es saber quién era este Clemente. Aquí las opiniones son totalmente dispares.

---

<sup>14</sup> Brown/Meier, op. cit. p. 159. En la presentación crítica de 1Clem sigo esta obra, especialmente las pp. 159-183.

<sup>15</sup> Citamos a 1Clem en la versión: Padres Apostólicos, edición bilingüe completa. Versión, introducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC 1974.

Empecemos recordando la opinión tradicional<sup>16</sup>: Clemente sería el tercer sucesor de Pedro en Roma, según la lista más antigua de obispos romanos establecida por San Irineo (Adv. haer.3.3.3). Eusebio de Cesarea (Hist. Eccl 3,15,34) ubica su pontificado del año 92 al 101. Tertuliano asegura que Clemente fue consagrado por el mismo San Pedro. Irineo también atestigua que Clemente conoció a Pedro y Pablo. Existe una literatura, no auténtica, de escritos clementinos donde la figura de Clemente es ya legendaria. Las Pseudo-clementinas lo hacen miembro de la familia imperial de los Flavios. El historiador Dion Casio lo identifica con el cónsul Tito Flavio Clemente, de la familia imperial, ejecutado a fines del reinado de Domiciano por profesar su fe en Cristo (es acusado de “ateísmo”). Clemente sería sobrino de Vespasiano y primo de Domiciano. Flavia Domitila, esposa de Clemente, también cristiana, sería nieta de Vespasiano y sobrina de Domiciano. En el siglo II el cementerio de Domitila llegó a ser una catacumba cristiana. La iglesia actual de San Clemente está construida sobre esta catacumba. La liturgia romana celebra el martirio de Clemente el 23 de noviembre y ha inscrito su nombre en el canon de la misa. ¿Es esta tradición realmente histórica o es simplemente creación legendaria de un mito?

Hoy existe consenso entre los historiadores que Clemente no era de familia noble, sino un liberto cristiano de origen judío. Tiene una educación superior a la media y posiblemente fue liberado por una familia rica, era ciudadano romano y pertenecía a la élite romana. Tito Flavio Clemente y su esposa Flavia Domitila son personajes diferentes, ligados a la casa imperial y cristianos perseguidos por Domiciano. Es posible que Clemente, autor de la carta a los Corintios, tuviera relación con esta familia. La tradición confundió erróneamente Clemente con Tito Flavio Clemente.

¿Qué función eclesial tenía este liberto cristiano de origen judío llamado Clemente? ¿Con qué autoridad o en nombre de quién escribe la carta a los Corintios? Historiadores y exégetas en la actualidad rechazan con serios argumentos la tesis de que Clemente hubiera sido

---

<sup>16</sup> Para la posición tradicional sigo a: J. Quasten. *Patrología*. Vol I. Madrid: BAC, 1961.

el 4º Papa después de Pedro, Lino y Anacleto<sup>17</sup>. Clemente no escribe a los Corintios como obispo de Roma o como Papa. Un signo de ello es que Clemente ni siquiera menciona su nombre en la carta. La articulación de la función petrina original con la estructura papal será producto de varios siglos de evolución. Las listas que poseemos de obispos de Roma (de Irineo, Tertuliano, Epifanio) no representan una sucesión cronológica de obispos. Dice el P. Brown: “Los nombres más antiguos en las listas episcopales romanas probablemente representan a los más famosos presbíteros-obispos de los primeros cien años de cristiandad romana, algunos de ellos funcionando simultáneamente”<sup>18</sup>. En Roma no tenemos una estructura de obispo único (“a single-bishop structure”) antes de los años 140-150. La estructura original en la iglesia de Roma es más bien la estructura dual de presbítero-obispo por un lado y diácono por otro. La estructura de obispo único, con presbíteros y diáconos subordinados, aparece en Antioquía y Asia Menor hacia el año 100 (tal como lo podemos constatar en Ignacio de Antioquía), pero no en Roma. Cuando Ignacio escribe su carta a los romanos no menciona obispo único alguno, posiblemente porque no existe en Roma ningún presbítero-obispo que ejerciera esa función episcopal única sobre toda la Iglesia. Esta función tampoco aparece ni en 1 Pedro ni en el Pastor de Hermas. En la misma carta de 1 Clemente, presbíteros y episcopos (inspectores) son equivalentes (cf. por ej. 42,4; 44,4-5). Las Pastorales y la Didaché también atestiguan el orden doble presbítero-diácono (donde el presbítero y el obispo son intercambiables) como el orden ministerial dominante. Ya el mismo Pablo (en Flp 1,1) se dirigía a los episcopos y diáconos. Por lo tanto, Clemente no es obispo de Roma ni, mucho menos, Papa, sino uno entre los varios presbíteros-obispos que dirigían simultáneamente las iglesias domésticas de la ciudad de Roma. Probablemente era el presbítero encargado de escribir a otras iglesias, en nombre de todos los presbíteros-episcopos de Roma. Así lo sugiere Hermas, cuando recibe la orden de sacar dos copias de sus revelaciones: una para Grapta y

---

<sup>17</sup> Así el P. Raymond Brown en: Brown y Meier, op. cit. p. 162. En nota 345 cita además la obra de Fuellenbach, donde el autor reseña a los investigadores católicos que desde 1930 ya han abandonado la perspectiva de primacía papal otorgada tradicionalmente a 1 Clemente.

<sup>18</sup> Brown/Meier, op. cit. p. 164.

otra para Clemente. Y agrega: “Clemente, por su parte, la remitirá a las ciudades de fuera, pues a él le está encomendado” (Herms Vis. 2,4,2-3). ¿Qué significa el hecho de que la Iglesia de Roma escriba a la Iglesia de Corinto? Antiguamente algunos autores deducían de este hecho la primacía de la iglesia de Roma<sup>19</sup>. Nada de eso, ni primacía de facto ni de iure. La carta de Clemente a los Corintios expresa única y simplemente la solidaridad apostólica entre las Iglesias. Roma es la ciudad de los mártires Pedro y Pablo. Si Pablo de Tarso murió en Roma, identificado con la comunidad judeo-cristiana de Roma, era normal que esta iglesia expresara su solidaridad con la iglesia de Corinto, fundada por el mismo Pablo. La defensa que hace 1Clem de los presbíteros depuestos en Corinto por grupos cismáticos, es en cierto sentido una defensa de la herencia de Pablo y una defensa de Pablo mismo. Roma, como ciudad fundada sobre la sangre, el testimonio y la teología de Pablo, se siente responsable de la iglesia de Corinto fundada por Pablo y acude en su defensa en estos momentos de crisis, donde está en peligro la misma sobrevivencia de la Iglesia y de la tradición apostólica de Pablo. 1Clemente se sitúa en continuidad -en la solicitud apostólica por las Iglesias- con las cartas de Pablo a los Corintios. El problema que vive esta iglesia, está en cierta continuidad con los problemas que vivió la comunidad de Corinto en tiempos de Pablo. Hay por lo tanto continuidad entre Pablo y Clemente en la solicitud por las Iglesias. Dice el P. Brown: “Aquí no se trata de una primacía de autoridad, sino de la continuidad de la preocupación apostólica”<sup>20</sup>.

### **3.2. Dos tradiciones de la iglesia de Roma**

Ahora analizaremos sucesivamente dos tradiciones teológicas y espirituales en la iglesia de Roma de la tercera generación. Primero analizaremos la teología de la Primera carta de Clemente, como la expresión de una élite dominante en Roma. Posteriormente confrontaremos esta teología clementina con aquella del Pastor de Hermas.

---

<sup>19</sup> “No serious Catholic scholar since Altaner has claimed that the letter is a ‘categorical assertion’ or an ‘explicit claim’ of a Roman primacy”. Así Fuellenbach, citado por R. Brown, op. cit. p. 165, nota 350.

<sup>20</sup> Op. cit. p. 166.

### **3.2.1. La Primera carta de Clemente: La teología de la élite romana en la iglesia de Roma**

Clemente conoce ciertamente las cartas de Pablo a los Romanos, 1 Pedro y Hebreos (todas escritas, como ya vimos, a la iglesia de Roma). En muchos lugares cita esta tradición bíblica, pero citándola crea una nueva teología, que anula dicha tradición y que en gran medida le es contraria. La tradición teológica dominante en la iglesia de Roma, desde el siglo II hacia adelante, fue fundamentalmente esta teología de 1Clemente. Veremos tres temas en 1era Clemente: la tradición cáltica judía, la obediencia a las autoridades civiles de la ciudad y la estructura interna de la iglesia.

### **3.2.2. La tradición cáltica del judaísmo en 1Clemente**

Pablo de Tarso en su carta a los Romanos y la tradición paulina en 1Pedro utiliza un lenguaje cáltico espiritual: exhorta a ofrecer los cuerpos “como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Rm 12,1). Pablo habla de sí mismo como ministro de Cristo “ejerciendo el sagrado oficio (litúrgico, sacerdotal) del Evangelio de Dios para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo” (Rm 15,16). La comunidad cristiana lleva los títulos espirituales de Israel: “linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1P 2,9) y los cristianos son escogidos como “piedras vivas” para construir “un edificio espiritual, un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales” (1P 2,5). La carta a los Hebreos, en forma diferente, irá más lejos, proponiendo ya no una espiritualización del culto judío, sino directamente su sustitución.

La 1Clemente no espiritualiza la tradición cáltica judía (como Rm y 1P), ni la sustituye (como Hebreos) sino que la aplica directamente al ministerio de la Iglesia. Rejudaíza la tradición cristiana y la interpreta a partir de la tradición cáltica judía. Si se lee 1Clem 40,41-42 aparece claro la continuidad y casi identificación entre el orden cáltico divino en Jerusalén y en la Iglesia. En Jerusalén hay por disposición divina un Sumo-sacerdote, sacerdotes y levitas, así también en la Iglesia está Cristo, los Apóstoles, los episcopos y diaconos. Incluso cita, modificándolo, Is 60,17 (según los LXX): “Yo estableceré sus

obispos en justicia y sus diáconos en fe” (el texto hebreo dice: “Te pondré como gobernantes la Paz y por gobierno la justicia”). Dice Clemente: “Procuremos, hermanos, agradar a Dios cada uno en nuestro propio puesto... y no transgredir la regla de su propio ministerio (41,1). Y más adelante: “...los que hacen algo contra la voluntad de Dios, tienen señalada pena de muerte” (41,3). Los corintios, al deponer a los legítimos presbíteros, han subvertido el orden cúltico sacerdotal-levítico, revelado por Dios tanto en el templo de Jerusalén como en la iglesia. Clemente, igual que Hebreos, identifica a Cristo como Sumo Sacerdote, pero Clemente lo hace para imponer en la Iglesia una estructura levítica y no para sustituirla, como lo hace el autor de la carta a los Hebreos. La tradición paulina en 1Tm y Tito se refiere, también, largamente a los episcopos y diáconos, pero no hace ninguna alusión al imaginario cúltico y al orden levítico judío. 1Clemente centrará la tradición cúltica cristiana en el sacrificio y en la teología judía del templo, donde el obispo cristiano es pensado como sumo sacerdote judío, el presbítero cristiano como sacerdote judío y el diácono cristiano como levita judío. 1 Clemente no hizo una re-lectura espiritual de la tradición judía (como Rm y 1P), sino una re-lectura judía, sacerdotal y teocrática del culto y del ministerio cristiano. Esta judaización del ministerio cristiano se hará dominante en la Iglesia romana y occidental desde del siglo II adelante. Ahora entendemos por qué en Roma la carta a los Hebreos no fue aceptada como canónica hasta el siglo IV (aunque si fue aceptada en oriente).

### **3.2.3. La obediencia a las autoridades civiles en 1ª Clemente**

Pablo en Rm 13,1 dice: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no venga de Dios...” (cf. 13,1-7). Semejante 1P 2,13-17. En esta tradición se hace una reflexión teológica para fundamentar el sometimiento a las autoridades civiles. Esta teología no es contraria, en su profundidad, a la tradición apocalíptica tal como aparece, por ejemplo, en Apocalipsis en los capítulos 12,13 y 17. La contradicción es sólo aparente y se resuelve en Ef 6,10-20 donde se hace una clara

diferencia entre las autoridades civiles designadas como “la carne y la sangre” (contra las cuales no hay que luchar) y los poderes y fuerzas sobrenaturales del mal que están por detrás de las autoridades (contra las cuales si hay que resistir y luchar). Pero 1Clemente desarrolla esta tradición paulina y petrina en un sentido inverso: utiliza el modelo romano de dominio político como modelo para la Iglesia, para lograr de esta forma el sometimiento de los disidentes de Corinto. Pablo hace una reflexión teológica para discernir críticamente nuestro sometimiento a las autoridades políticas, Clemente hace una reflexión política para fundamentar las relaciones de sometimiento en la Iglesia. Dice así: “Consideremos a los que se alistan bajo las banderas de nuestros emperadores. ¡Con qué disciplina, con qué prontitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena! No todos son prefectos, ni todos tribunos ni centuriones ni quincuagenarios y así de los demás grados, sino que cada uno en su propio orden ejecuta lo mandado por el emperador y por los jefes superiores” (37,2-4). Este es el modelo para la Iglesia. La Iglesia debe estar ordenada y disciplinada como lo está el Imperio Romano y su ejército. La obediencia a los que presiden en la Iglesia no es nueva (cf. 1Ts 5,12-13), lo nuevo aquí en Clemente es que esta obediencia eclesial debe seguir el modelo de la obediencia civil y militar. Esta teología de Clemente llevará a largo plazo a una identificación de la estructura eclesial con la estructura del estado imperial<sup>21</sup>.

### 3.2.4. La estructura eclesial en 1Clemente

Clemente insiste en la sucesión apostólica de los presbíteros (episcopos y diáconos). Son los apóstoles los que han designado a todos los presbíteros como sus sucesores. Dios envió a Jesús, Jesús a los Apóstoles y éstos a los presbíteros (sean estos presbíteros episcopos o diáconos) (42). También dice: “nuestros apóstoles... impusieron para adelante la norma de que, muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio (*leitourgía*). Ahora, pues, a hombres establecidos por los apóstoles, o

---

<sup>21</sup> “Incluso después de la gran persecución romana del siglo segundo y tercero los cristianos no desarrollarán antipatía por la organización imperial. En realidad, para Orígenes y Cipriano la Iglesia es un organismo comparable con el Estado Romano”. En: Brown y Meier, op. cit. p. 173, nota 366.

posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera... no creemos que se los pueda expulsar justamente de su ministerio” (44,1-3). La designación de presbíteros está ciertamente atestiguada en el NT (Hch 14,23; Tt 1,5), pero ésta no aparece tan consistente y universal como lo presenta Clemente, sino más bien en forma variada y ocasional<sup>22</sup>. Clemente además universaliza y absolutiza la sucesión apostólica para fortalecer la sumisión del pueblo a los presbíteros y para ello utiliza dos modelos autoritarios: el orden del sacerdocio levítico de Jerusalén y el orden político y militar del Imperio. Además del carácter autoritario que da Clemente a la sucesión apostólica, utiliza un lenguaje conscientemente patriarcal: siempre usa para los presbíteros la palabra “varón” (*aner*), y no el término inclusivo “persona” (*anthropos*).

Clemente utiliza la sucesión apostólica para darle fuerza espiritual a su admonición a los disidentes de Corinto. Dice así: “si algunos desobedecieren a las admonestaciones que por nuestro medio Dios mismo les ha dirigido, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a grave peligro” (59,1). Y también: “les acabamos de escribir impulsados por el Espíritu Santo” (63,2). En esto Clemente sigue el estilo de la conducción apostólica de Jerusalén: “ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (Hch 15,28). Dijimos que la iglesia de Roma fue, posiblemente, fundada por la iglesia de Jerusalén. Y al desaparecer la iglesia de Jerusalén, la iglesia de Roma, legitimada por el martirio de Pedro y Pablo, toma el liderazgo de aquella. Por eso escribe a los Corintios con el mismo estilo de los líderes apostólicos de Jerusalén: Pedro y Pablo, Santiago y los Presbíteros de Jerusalén. Clemente escribe con plena conciencia de estar en la sucesión apostólica y con la fuerza que le da esa sucesión apostólica, pero le da tal centralidad a la sucesión apostólica y un tal carácter absoluto, universal, autoritario y patriarcal, que termina transformando la sucesión apostólica en su contrario. Ya no se trata de una tradición apostólica, espiritual y doctrinal, sino de una sucesión política de poder. Clemente tendrá desgraciadamente un influjo decisivo en la iglesia de Roma, desde el siglo II hacia

---

<sup>22</sup> “1Clemente ha generalizado una práctica apostólica que fue ocasional, pero no consistente y universal”. P. Brown, 175.

adelante. 1Clemente terminó sustituyendo la tradición de Pablo y Hechos de los Apóstoles.

El problema en 1Clemente no es la sucesión apostólica en sí misma (que también yo acepto íntegramente), sino el uso que hizo de ella para legitimar un ordenamiento absoluto y autoritario en la Iglesia. Habría que agregar que el problema mayor no es la carta misma de Clemente, sino el uso que posteriormente se ha hecho de ella para justificar posiciones aún más autoritarias y patriarcales en siglos posteriores. Los comentaristas clásicos de 1Clemente han hecho de Clemente un mito romano, para justificar posiciones dogmáticas que contradicen claramente la realidad histórica de la iglesia de Roma en los dos primeros siglos. Pablo combatió en 1Co 12-14 el carisma exaltado de algunos corintios para asegurar la primacía del carisma de la caridad y el ordenamiento necesario de todos los carismas en función de la edificación de la Iglesia. Clemente, 45 años después, defiende la primacía del poder de los presbíteros en Corinto en la edificación de la Iglesia. Clemente se constituye así en el inicio de un proceso de abandono de la tradición genuinamente apostólica y de abandono de la dimensión auténticamente espiritual y carismática de la Iglesia. Clemente representa el comienzo de una adaptación progresiva de la iglesia de Roma a las estructuras políticas del Imperio. La orientación de la iglesia post-apostólica hacia Roma (como capital política del Imperio), y no hacia Atenas (como museo de la antigüedad clásica) o hacia Alejandría (como biblioteca de la sabiduría clásica), demuestra la primacía de lo político sobre la tradición y la cultura en la institucionalización de la Iglesia católica. No se trata de oponer Carisma a Institución (Pablo de Tarso a Clemente de Roma), sino de descubrir en los orígenes de la Iglesia en Roma, en particular en 1Clemente, el inicio de un proceso de utilización del poder político en función de la sobrevivencia de la Iglesia, que culminará trágicamente en el siglo IV con Constantino y Eusebio de Cesarea. Sin embargo, no debemos interpretar todos los orígenes de la iglesia romana únicamente desde el mito romano de Clemente. Existen muchos otros testimonios que es necesario rescatar y es lo que veremos a continuación.

### 3.2.5. El Pastor de Hermas: la otra dimensión de la Iglesia de Roma

El Pastor de Hermas fue compuesto entre los años 90-135 d. C., posiblemente en redacciones sucesivas. La obra fue escrita por un solo autor. Si fueron varios, representarían todos una misma corriente o comunidad. Consta de tres partes: Visiones, Mandatos y Similitudes. Las Visiones son del tiempo de Clemente (alrededor del año 100). El lugar de composición es, seguramente, Roma. El mismo autor sitúa ahí su residencia (Vis. 1.1.1). El Canon Muratori (c. 200) acepta el origen romano y dice que Hermas es hermano del Papa Pío (140-155); no lo incluye en el Canon, pero recomienda su lectura, lo que demuestra la popularidad de este libro. En el Codex Sinaiticus el Pastor de Hermas (sólo hasta Vis. 4.3.6) viene después del N.T. incluido como libro canónico. San Irineo, Clemente Alejandrino y Orígenes lo consideraban libro inspirado<sup>23</sup>. La obra es de género apocalíptico-carismático, ya que funda su legitimidad en la revelación recibida. Podría ser calificado como un “ordenamiento apocalíptico de la vida cristiana”<sup>24</sup>. Las partes más relevantes son: la segunda Similitud sobre el olmo y la cepa (donde se ilustra la relación entre el rico y el pobre dentro de la Iglesia) y la visión sobre la construcción de la torre (símbolo de la Iglesia), intercalada en la Similitud 9 (después de 9,3; es tan extensa que configura casi una cuarta parte del libro).

El contexto social del Pastor de Hermas es claramente esa mayoría de la comunidad cristiana de Roma, donde casi todos son judíos conversos pobres y sin ciudadanía romana<sup>25</sup>. Muchos son esclavos, aunque también hay libertos (esclavos liberados). Una minoría de estos libertos era de la casa del César o de familias ricas, pero la mayoría de los libertos eran pobres, sin ciudadanía romana y de mínima educación. La mayoría de la comunidad eran también extranjeros, de origen griego, del oriente helenizado, no pertenecientes a la élite latina de Roma. La persecución de Nerón (35

---

<sup>23</sup> Véase los testimonios en Daniel Ruiz Bueno (1979). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC, pp. 890-893.

<sup>24</sup> Helmut Köster (1988). *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, p. 782.

<sup>25</sup> Para lo que sigue: James S. Jeffers (1991). *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 215, p. 25.

años antes) prueba que los cristianos en Roma eran muchos y visibles (identificables y diferenciados de la comunidad judía). La persecución fue posible justamente por ser los cristianos en su mayoría extranjeros, sin ciudadanía romana, esclavos y pobres. Los cristianos vivían en los barrios más insalubres, populosos y miserables de la ciudad, entre otros sitios en el distrito del Trastévere y en la vía Apia. Hermas, autor del Pastor de Hermas, es un cristiano típico de la comunidad romana: es pobre, esclavo liberado, trabaja como campesino y tiene una educación rudimentaria. Clemente, autor de la carta de los Corintios y contemporáneo de Hermas, es una excepción en esta comunidad romana: es un esclavo liberto, perteneciente a una familia imperial, con una educación superior y ciertamente ciudadano romano. Pertenece a una élite que para nada es representativa de la mayoría de la iglesia de Roma<sup>26</sup>. Los cristianos de Roma (en su mayoría pobres, esclavos, judíos conversos y extranjeros) se reunían en la sinagoga o en las asociaciones (“*collegia*”). Había asociaciones profesionales, religiosas, funerarias y domésticas. Las más usadas eran las asociaciones funerarias, que daban cobertura legal a las iglesias domésticas. Clemente romano utilizó la casa de su patrón Flavio Clemente y Domitila para la reunión de la iglesia doméstica a la cual pertenecía. Flavio Clemente poseía además una asociación funeraria, con su catacumba (cementerio bajo tierra), lo que facilitaba las reuniones más numerosas de la comunidad. Así se utilizaban casas y edificios públicos y legales para la gran congregación eclesial en ocasiones solemnes, pero la inmensa mayoría de los cristianos se reunían en forma cotidiana en pequeñas comunidades domésticas dispersas, pobres y marginales.

Si comparamos el Pastor de Hermas con Clemente descubrimos dos mundos totalmente diferentes y contrapuestos. Clemente participa de la manera de pensar de la aristocracia romana, Hermas escribe desde la perspectiva de los esclavos y de los pobres de Roma. Clemente piensa con las categorías del sistema del Patronato: los ricos y poderosos son estimados y honrados por la protección que ejercen sobre sus clientes, los libertos y pobres. Todo el mundo busca para vivir y surgir un patrón, un padrino, un protector. Cada cual es cliente

---

<sup>26</sup> Cf. Jeffers, op. cit. Cap. 1<sup>o</sup>, pp. 3-35.

de un patrón y a la vez patrón de un cliente inferior. El favoritismo social estructura toda la pirámide social. Clemente proyecta en la iglesia la relación patrón-cliente. El cristiano poderoso y rico debe ayudar al cristiano pobre y débil cuando está en una situación difícil; el rico es necesario pues es el que más ofrece a la comunidad. La misma familia está estructurada por el sistema patrón-cliente. El *Pater Familias* es Patrón en su casa y propietario de su mujer, hijos y esclavos. Clemente piensa a la iglesia como casa patronal, donde el presbítero funge como *Pater Familias*. Hermas invierte totalmente este sistema de patronato cuando valoriza la riqueza espiritual del pobre; es el pobre el que enriquece a la comunidad. El rico es pobre ante Dios y necesita del pobre real para su salvación. Hermas sustituye el favoritismo y clientelismo por la solidaridad cristiana. La cultura dominante romana desconoce la solidaridad como una nueva forma de vivir, especialmente entre los pobres, esclavos y excluidos en general. Hermas nunca utiliza en sus ejemplos al *Pater Familias* o la relación amo-esclavo como ejemplo de obediencia; mucho menos utiliza -como hace Clemente- al estado romano e incluso al ejército como modelo de disciplina, orden y obediencia al interior de la iglesia. Hermas crea un nuevo modelo de familia y la iglesia doméstica, basado en la igualdad y solidaridad espiritual de sus miembros<sup>27</sup>. Hermas ejerce su autoridad en forma carismática, basado en la revelación y visión de tipo apocalíptico y profético. Clemente sigue los modelos de autoridad del mundo pagano. Hermas exige la fe, Clemente la obediencia. Clemente hace la distinción entre clero y laico y pone el acento en la mantención del orden en la comunidad, reflejando la estructura jerárquica del gobierno romano. Hermas pone el acento en la diferencia entre la comunidad cristiana y el mundo político e insiste en la identidad de la comunidad y no tanto en el orden y la autoridad interna. Cuando Clemente escribe a los Corintios le interesa salvar el principio de autoridad, para que reine el orden y la paz. No le interesa el motivo de la crisis en Corinto, sino la defensa del principio de autoridad. Clemente lucha por el orden, Hermas por la diversidad.

---

<sup>27</sup> Eduardo Hoornaert (1997). *Cristãos da terceira Geração (100-130)*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/ Cehila, pp. 68-72 sobre Patronato y Solidaridad.

La iglesia de Roma, nacida de esclavos y migrantes, de habla griega de Grecia y Asia, organizada en múltiples comunidades cada una con su obispo, sin un obispo único sobre todas ellas, fundada sobre la fe de los mártires, especialmente sobre la memoria de Pedro y Pablo, se transformó en la segunda mitad del siglo II siguiendo más la tradición de Clemente que del Pastor de Hermas. Con el obispo Aniceto (154-165) tenemos seguridad que se trata de un líder de toda la iglesia de Roma. El obispo Víctor de Roma (189-199), considerado por muchos autores el primer Papa en sentido estricto, es el primer obispo latino, perteneciente a la élite latina que quiere unificar la iglesia con el poder (imponiendo con la fuerza la fecha de Pascua a las iglesias de Asia), según el orden secular romano en la tradición de Clemente. El Pastor de Hermas, sin embargo, seguirá viviendo en la tradición apostólica y en el sentido de fe de los pobres, fundado sobre los mártires Pedro y Pablo, sobre los cuales se construye la iglesia de Roma.



## RELIGIÓN Y PLURALISMO NACIONAL EN EL ANTIGUO ISRAEL:

*lo religioso como posibilidad de unidad en la diversidad*

Jaime Alarcón V.<sup>1</sup>

### Resumen

Israel logró su formación como pueblo en torno a sus formas productivas y a su influencia religiosa principalmente yahvista. Esto hizo posible la integración de diferentes grupos tribales afectados por un problema sociopolítico común: la opresión en la Ciudad-Estado. Apoyados en sus valores religiosos se dio origen a una federación tribal que no fue perfecta, pero permitió la unidad e identidad religioso-política que les permitió sobrevivir y resistir al contexto opresivo de las Ciudades-Estado cananeas. El yahvismo se impuso como religión liberadora de esclavos posibilitando una retribalización en torno a un pacto de las diferentes tribus dispersas, absorbiendo así a la religión relacional de los padres en medio de un contexto religioso politeísta.

Hoy, Chile plantea el reconocimiento de una ‘plurinacionalidad’, asumiendo así a los pueblos indígenas que forman parte de nuestra patria. Sin embargo, también está presente el desafío de la retribalización de los diferentes grupos sociales postergados por el sistema neoliberal (los ‘apiru modernos’), integración a la construcción de una sociedad con una mayor cuota de democracia participativa.

**Palabras Claves:** Israel-Etnogénesis, Federación Tribal, Religión de Israel

---

<sup>1</sup> Magister en teología por la Escola Superior de Teología de São Leopoldo, Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

## Abstract

Israel achieved its formation as a people around its productive forms and its mainly Yahwistic religious influence. This made possible the integration of different tribal groups affected by a common socio-political problem: oppression in the City-State. Supported by their religious values, they gave rise to a tribal federation that was not perfect, but made possible the religious-political unity and identity that allowed them to survive and resist the oppressive context of the Canaanite City-States. Yahvism was imposed as a liberating religion of slaves, making possible a retribalization around a pact of the different dispersed tribes, thus absorbing the relational religion of the fathers in the midst of a polytheistic religious context. Today, Chile proposes the recognition of a 'plurinationality', thus assuming the indigenous peoples that are part of our homeland. However, it is also present the challenge of the retribalization of the different social groups postponed by the neoliberal system (the 'modern apiru), integration to the construction of a society with a greater quota of participative democracy.

**Keywords:** Israel-Ethnogenesis, Tribal Federation, Israeli Religion

## Introducción

“Ya no te llamarás Abram, sino que de ahora en adelante tu nombre será Abraham, porque te he confirmado como padre de una multitud de naciones” (Gn 17,5 NVI).

La elaboración de una nueva constitución de Chile, en proceso de aprobación o rechazo, ya nos adelanta que nuestra nación se definirá como “plurinacional”, reconociéndose con esto a los múltiples pueblos indígenas que viven por siglos, a lo largo y ancho de nuestra patria. ¿Pero cómo se logrará la convivencia armónica, en igualdad de derechos, entre estas diferentes formas de cosmovisión y de cultura en medio de un solo Estado-nación? La historia de nuestro país nos revela que las tensiones, especialmente en materia de una exclusión social, son profundas. Por ejemplo, dentro de la esfera de la religión, como grupos evangélicos minoritarios en nuestro país hemos vivido una

historia de imposiciones de una religión mayoritaria (católica) como única y exclusiva (oficial) frente a las otras existentes, pero sobrevivientes como excluidas y subterráneas.

Me propongo realizar una lectura descolonizadora de la religión de Israel y de la versión tradicional de la Historia de Israel, a través del empleo de algunos elementos de las Religiones Comparadas, usando como marco teórico la obra del biblista alemán Albrecht Alt (Dios Paterno). Para lograr este objetivo deconstruiremos la concepción oficial de la religión israelita como religión unitaria y monoteísta. Nos ayudaremos con los Métodos Histórico-Críticos y de algunos elementos de la lectura sociológica aplicados a la Biblia. Nos limitaremos específicamente a analizar la etapa histórica denominada como: la Época Primitiva Pre-estatal (siglo XV al X a.e.c.), época que incluye: la Prehistoria Nómada (siglos XV al XIII a.e.c.) caracterizada por la Promesa a los patriarcas, la liberación de Egipto y la manifestación en el Sinaí. Y la época de los Jueces (siglos XII al X a.e.c.), período que comprende la Conquista de la Tierra, La Organización del país, la época de los Jueces, las Guerras de Yahweh y la Confederación Tribal<sup>2</sup>.

En su clásico artículo *El Dios Paterno*, Albrecht Alt (1981), analiza el desarrollo evolutivo de la religión en Israel, desde su etapa dentro del sustrato cananeo y su posterior absorción por la llamada religión de los Padres, hasta la integración del Yahvismo bajo la tradición religiosa de Moisés. Usando como marco teórico la ‘Teoría Documentaria’ del Pentateuco, cuyas tradiciones antiguas (Elohista y Yahvista) acusan vestigios de la presencia religiosa cananea y su posterior absorción e integración dentro de los parámetros de la fe israelita.

A partir del análisis de Ex 3, texto de la tradición Elohistia que contiene la fórmula: Dios de Abraham, de Isaac y Jacob. Según Alt este texto es el testimonio de la fusión de la religión del Dios de los Padres bajo la subordinación de la religión del Dios Yahvé. La función específica de esta narrativa, dentro de la tradición elohista, es hacer al lector/a consciente de la gran distancia existente entre el tiempo de la tradición de los patriarcas y la tradición Yahvista introducida por Moisés. Se puede observar cómo el redactor hace una unificación y

---

<sup>2</sup> Hemos tomado las divisiones de la historia de Israel realizadas por Werner H. Schmidt (1983). *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, pp. 25-26.

continuidad de estas dos tradiciones autónomas, armonizándolas en una sola unidad superior. De esta forma, la narrativa de Ex 3 se torna el hilo conductor y armonizador entre las sagas referentes a los patriarcas y a la religión de Moisés.

Los textos bíblicos ofrecen tensiones cuando suelen leerse desde otra perspectiva ajena al testimonio de fe, como es el caso del paradigma político. Los textos más bien plantean cuestiones de identidad, en donde la religión cumple un rol fundamental (Guevara, 2015, 17). Sin embargo, desde la perspectiva idealista, Alt valora la religión de Israel como una instancia capaz de modificar la organización social de Israel.

Para el pueblo escogido por Dios, Israel, la religión fue algo central y decisivo en su identidad como pueblo, a través de la celebración y preservación del Pacto. Se puede decir que Israel –a partir del Exilio babilónico- tomó conciencia que como pueblo nació por voluntad de Dios, y a través de su culto a este Dios liberador formaron y mantuvieron su identidad y trascendencia en la historia. La religión fue tan importante para ellos que, gracias a ésta, Israel logró conservar sus valores culturales a través del tiempo y sobrevivir hasta hoy. En el nacimiento de Israel como pueblo, se puede observar la fuerza de lo subjetivo del discurso mítico-religioso hecho historia que moldea y da sentido a los acontecimientos históricos. En definitiva, son las estructuras sociales las que condicionan la vida de todo el pueblo. Según Rainer Kessler (2013):

“La historia social se encuentra íntimamente conectada con la teología, pues según la concepción judeocristiana, Dios se ha revelado a través de acontecimientos históricos. Por esta razón la interpretación teológica de los textos bíblicos debe tener en cuenta el entorno social de las personas que los produjeron y fueron las primeras en recibirlos” (Idem, p. 15).

De la cita de Kessler inferimos que cada época histórica de Israel también es el testimonio y reflejo de una determinada concepción religiosa, la que se debe reconstruir a través de los elementos sociales testificados por los mismos textos bíblicos.

## 1. La religión y la historia oficial (tradicional) de Israel

Estamos acostumbrados, en las diferentes iglesias, a concebir una historia de la Salvación de Israel estructurada en la creencia tradicional de una gran familia: Abraham el patriarca-ancestral, su hijo Isaac, su nieto Jacob del cual descienden las doce tribus de Israel. Esta unidad genealógica (*tôledôt*) se logra gracias a la religión monoteísta, introducida por Moisés, centrada en la adoración a Yahweh. Sin embargo, esta visión tradicional de la formación de Israel, es sólo una especie de metáfora nacida en el postexilio, como una necesidad para unir y dar identidad a un pueblo sobreviviente diezmado y conquistado por la acción militar del imperio babilonio. Tal parece que hoy cuestionar esta tradición y cualquier otra, tiene un sabor a herejía, pues se cree popularmente que ser un buen cristiano/a implica una obediencia ciega a las enseñanzas de sus líderes religiosos. Y así, a través de los años, vamos generando una comunidad de fe acrítica, creando una religión domesticada y acomodada al *status quo*. Hemos olvidado que una de las características distintivas del protestantismo es su libertad para pensar crítica y reflexivamente.

Es obvio que, leída la biblia desde una perspectiva académica, con el uso de herramientas exegéticas, arqueológicas y de las ciencias sociales, la historia de Israel toma un camino completamente diferente a la interpretación tradicional por todos/as conocida. Y este hecho nos pone frente al dilema ¿a quién escuchamos y obedecemos? ¿confiamos más en las creencias tradicionales que nos presentan una visión anacrónica de la verdad histórica de Israel, o en la ciencia bíblica? La solución no es sencilla pues, en América Latina, la manipulación de las creencias sin mediaciones académicas ha servido para formar un pueblo evangélico ideologizado, el que muchas veces defiende ideas anacrónicas con un cierto aire de fanatismo bíblico, creyendo equivocadamente defender la verdad revelada.

Creemos que detrás de todo esto está presente la influencia del factor cultural y religioso latinoamericano, mayoritariamente tanto católico popular, como indígena y una gran mayoría mestiza, con fuertes tendencias a estructurar la religión bajo paradigmas mítico-mágicos. Factor que, visto a la luz de la sociología de la religión de Max Weber, resulta contradictorio al aporte del hebraísmo y del protestantismo a la humanidad, en donde en estas expresiones religiosas se estructura lo

religioso bajo fuertes parámetros de “racionalidad” (Weber, 1988, 430). De forma similar Eduardo Weisz (2011) argumenta que la teología de la Alianza Yahvista originó el rechazo a las expresiones religiosas mágicas, para centrarse en el desarrollo de la racionalidad religiosa:

“...De ahí que la cohesión tribal estuviera sustentada en la alianza yahwista. Pero la alianza fue el producto de un hecho histórico singular, la liberación de la servidumbre en Egipto, con Moisés como mediador entre las partes: Dios y el pueblo judío. Esta alianza constituyó un Dios de la promesa, como en ningún otro lado, y en ella se basa la importancia singular de la profecía y de las promesas de ventura.

Es a esta alianza que Weber atribuye centralmente que el cumplimiento de los preceptos haya tenido más importancia en el pueblo veteroisraelita que el de ritos y sacrificios, como ocurrió en otras culturas, dando así –en conjunción con el rechazo a la magia- un importante impulso a la racionalización de la conducta de acuerdo a normas. Aquí, en virtud de esta alianza, la observancia de una moralidad cotidiana fue considerada un deber especial” (Weisz, 2011, pp. 113-114).

Me parece que el aporte de la sociología de la religión de Max Weber constituye una gran contribución para la comprensión del fenómeno religioso en América Latina. Weber sólo se interesó en investigar el fenómeno religioso dentro de las vertientes del paleojudaísmo (hebraísmo)<sup>3</sup> y del movimiento protestante; curiosamente no se interesó en el estudio de la versión religiosa católica ni en el judaísmo medieval, por considerarlos que fortalecían sólo la perspectiva mágica de la religión. Como estamos en un proceso de deconstrucción y decolonialismo, debemos advertir que Weber tiende a pensar los conceptos sociológicos en categorías duales, esencialistas, jerárquicas

---

<sup>3</sup> No existe consenso en los investigadores del antiguo Israel sobre los conceptos apropiados que describan esta etapa histórica anterior a la formación del “pueblo de Israel”; los conceptos usados son diversos: Paleojudaísmo o judaísmo antiguo (Weber), Hebraísmo, judeo para no confundirlo con judaísmo (J.S. Croatto). Usaremos de preferencia el término de hebraísmo, para la etapa israelita yahvista y de paleohebraísmo para la época anterior a los patriarcas.

y excluyentes: lo mágico versus la racionalidad; de igual manera los conceptos que describen la sociedad moderna entre: la burocracia versus el carisma. La teología feminista ha criticado esta forma de pensamiento dual como muy propia del pensamiento patriarcal-androcéntrico, mientras que las mujeres tienden a pensar en una forma más integral combinando la razón con los afectos (Gebara, 1993, 23). Cuando analizamos la religión desde una perspectiva latinoamericana, no nos queda muy clara la separación entre religiones mágicas versus las religiones de racionalidad, pues ambas dimensiones forman parte de un mismo fenómeno. La religión es como una moneda de dos caras: siempre tendrá una dimensión mágica o de misterio y una dimensión racional. Creo que el problema se resuelve si salimos del pensamiento dual, para pensar la religión en una forma tridimensional: dimensión mágica – dimensión racional – dimensión de la praxis. Sin embargo, debemos reconocer que a la praxis cristiana del amor ágape (diaconía) sólo se puede llegar a través del ejercicio de la dimensión ética racional del amor.

El hecho de que Israel se conciba a sí mismo como una etnia surge en la época del pos exilio, la época pre-exílica acusa una realidad diferente: la época de la monarquía revela la existencia de dos reinos paralelos y autónomos (Finkelstein – Silberman, 2003, p. 144) y la época de los jueces la existencia de un conglomerado de tribus con cierta autonomía e independencia que buscan alianzas religiosas para lograr su sobrevivencia entre el asedio de las ciudades-Estados cananeas. Gregorio Del Olmo Lete (1995) describe la formación de Israel de la siguiente manera:

“Los hebreos emergen como unidad étnica y política diferenciada a finales del segundo milenio a.C., en la zona de Siria meridional llamada más tarde palestina. Su aparición en la historia coincide con el colapso de la civilización del Bronce Reciente y la irrupción en la zona de los llamados ‘Pueblos del Mar’. Sus orígenes (amorreo, hapiru, arameo) son discutidos, así como su sistema de implantación en la zona (conquista, infiltración, revolución). Dejando aparte estos problemas, el hecho es que, después de un periodo tribal de falta de vertebración política y de luchas por conseguir su asentamiento en el territorio, en contraste con otros ocupantes o advenedizos que se lo disputan, los hebreos consiguen, a partir del siglo X

a.C., organizarse en un estado unitario que finalmente queda configurado en dos reinos.” (Idem. p. 174).

Es indiscutible que las modernas teorías de la etnogénesis de Israel acusan que este pueblo tiene un origen heterogéneo. El pueblo cananeo, de donde salieron gran parte de las tribus israelitas se originó por la fusión de diversos pueblos emigrados a esta región: Amorreos, Hititas (heteos), Hurritas, Arameos. El origen étnico de Israel, de acuerdo con los resultados de las investigaciones de la ciencia bíblica, no son congruentes, sino más bien divergentes, pues algunos historiadores vinculan el origen de los patriarcas de Israel con los ‘arameos’, otros con los ‘amorreos’, otros en cambio, los vinculan con una etapa protoaramaica. Por otro lado, los relatos bíblicos identifican los patriarcas solamente con los arameos (Cf. Dt 26,5), lo que los ubicaría en una época cercana al primer milenio. En este proceso de fusión de etnias ocurrió un caso similar al de la lengua de Canaán, la que se convirtió en la lengua de los israelitas, lingüísticamente el arameo se deriva del amorreo sin identificarse con él. Por lo tanto, cierto grupo de israelitas pueden proceder de los grupos ‘*ahlamu*’, de los cuales una oleada más reciente habría dado origen a los ‘arameos’.

“Importancia notable tiene un reino, Mitanni, fundado por los hurritas (horreos o hurristas) establecidos en el 1500 a.C. y que llegarán hasta Padam Aram, donde está la patria de Abraham, hacia esa misma época. La hipótesis de los hurritas como paleojudíos ha cobrado bastante importancia en el último tiempo. El Reino de Mari, cuyo idioma registra innumerables palabras hebreas, fue invadido por Hammurabí en 1700 a.C. y allí está Padam Aram. Los hurritas provienen de las montañas cercanas al Ararat (entre el Mar Caspio y el Mar Negro) y llegan a Padam Aram, a la ciudad de Jarám (patria de Lot y Abraham) poco antes del 1700, según Vila y Escuaín. Los reinos de Mari y Babilonia son semitas y con bastante seguridad son los que la Biblia denomina amorreos” (Larraín, 2000, 5).

El ambiente etnológico dentro del cual se desarrolla la historia de los Patriarcas, como es descrita por el Génesis 12-50, es hoy confirmado por documentos arqueológicos y literarios que presentan un cuadro completo de las condiciones culturales, jurídicas, étnicas, sociales y

religiosas de la época. A pesar de esto, siempre queda abierta la interrogante de saber si: Abraham, Isaac y Jacob se deben considerar efectivamente como personalidades individuales o si se debe ver en ellos, más bien, tipos religiosos y étnicos, en los cuales se personifican los mitos preisraelitas de sangre y de tierra que reflejan las múltiples tradiciones tribales y las experiencias del nomadismo semítico. La historia de los Patriarcas es indudablemente una historia de la salvación condensada, que distribuye las emigraciones de las tribus semíticas y la historia de sus mutuas relaciones en la edad del bronce intermedio (cerca del 2300-1500 a.e.c.) por cuatro generaciones desde Abraham hasta los hijos de Jacob. De las discusiones de este problema brotó la convicción de que en la historia de los Patriarcas sólo se puede hablar, en sentido figurado, de una serie de generaciones, aún los propios Patriarcas deben ser considerados como personalidades históricas individuales por causa de sus retratos inconfundibles y estrictamente personales. Aunque en la Biblia lo individual y lo colectivo existen en una fuerte tensión dialéctica.

## **2. La religión Paleo-hebrea en las sagas patriarcales**

Habiendo encontrado un indicio de una religión paleo-hebrea en Ex 3, Alt se propone examinar toda la tradición de los patriarcas redactada por el elohista, así como por el yahvista, en busca de más evidencias; siguiendo el modelo welhausiano de la teoría documental del Pentateuco.

El yahvista identifica al Dios de Abraham, aunque no menciona el nombre de Yahweh en Gn 26,24, luego describe la bendición sobre Isaac por causa de la promesa hecha a Abraham, aquí se establece la importancia de los antepasados y su divinidad; revelando una religión parental. Al final se menciona que Isaac construye un altar, pero para dedicarlo a Yahweh y no al Dios de Abraham. En esta parte el redactor yahvista inserta el nombre de Yahweh. Además, la tradición yahvista prolonga el nombre generacionalmente (Gn 28,13): “Yo soy Yahweh, Dios de Abraham, tu Padre y Dios de Isaac”, esto indica una redacción libre del yahvista. Para A. Alt (1968):

“La narración elohista de esta experiencia de Jacob en Betel, a su vez, refuerza nuestra conclusión. Esta claramente proviene de

una saga antigua y autónoma y no contiene paralelo alguno al discurso revelador encontrado en la fuente yahvista...” (Idem, 13).

Debemos tener presente que el Pentateuco recibe su redacción final en la época del postexilio, una época en donde ya el “monoteísmo Yahvista excluyente” estaba asumido como religión dentro de la cultura judía; por eso cuando escriben estas tradiciones antiguas, que reflejan otra etapa histórica de la religión de Israel, tratan de suavizar y armonizar el aparente politeísmo presente en la religión de los padres. De esta forma, el elohista comienza a hablar del Dios Paterno precisamente en las sagas referentes a Jacob (Cf. Gn 31,29b y 31,42a). Además, Jacob y Labán hacen un pacto, siguiendo las costumbres antiguas evocando cada uno a su Dios Paterno como aval del pacto firmado (Cf. 31,53a elohista, 53b yahvista). Según Alt los redactores posteriores ven en esta afirmación un claro politeísmo disimulado en las traducciones, por esta razón la versión griega (LXX) introduce un singular armonizado en una aparente continuidad: “El Dios de Abraham y el Dios de Naor juzgue entre nosotros...” Sin embargo, la versión española BTX2 recupera en su traducción una cercanía con el original hebreo del Texto Masorético: “¡Los dioses de Abraham y los dioses de Nacor, dioses de sus padres, juzguen entre nosotros! Pero Jacob juró por el Terror de Isaac su padre.” De esta forma, la tradición judaico-masorética no modificó el plural original del verbo, sino que sometió los dos sujetos a un sentido singular: “El Dios del Padre de ellos”, contradiciendo el plural del verbo (*shofatim* = juzguen). Todos estos intentos de mejorar la redacción de la traducción de estas sagas culturales disimulan lo que el texto hebreo expresa en su forma original: tanto Jacob, así como Labán habían evocado un Dios Paterno diferente cuyo nombre se deriva de su antepasado.

Las narrativas (sagas)<sup>4</sup> sobre José no ofrecen mayores problemas comparadas con las sagas de Jacob, lo que hace suponer una existencia

---

<sup>4</sup> La *saga* es un relato oral, transmitido entre el pueblo y de autor desconocido. Está unida a un lugar y tiempo, y en principio se une a un suceso muy concreto y extraordinario, o a un hecho o persona inusitados, a un objeto o lugar. El Antiguo Testamento contiene muchas sagas. Es en este campo literario que Israel hizo importantes contribuciones. En la actualidad, muchos consideran las sagas como cuentos sin verdad real, es decir, meras fantasías. Sin embargo, esto no es cierto en

más tardía, en medio de un ambiente de una clara absorción del yahvismo de las antiguas tradiciones. La narrativa de José contiene formulaciones posteriores al respecto del Dios Paterno. Aquí el Dios de los Padres es mencionado junto a otros nombres divinos arcaicos, pero dentro de una clara armonización de continuidad, por tanto, es de suponer en este nombre una tradición autónoma cercana a los orígenes de Israel como Estado, una época en donde ya se asumía una continuidad entre el Dios de los Padres y el Yahvismo.

Sin embargo, en las narraciones escritas (J-E) resalta el uso del nombre Dios de los Padres, sobre los otros *'elim* (dioses), pero esto es literario y no histórico. El proceso de la transmisión de esta tradición fusionada, no obstante, poco favoreció al Dios Paterno. Pues, donde aparece el nombre del dios "El", casi siempre hay una saga antigua y autónoma, cuyo origen en la tradición preliteraria aún se percibe claramente. En consecuencia, se verifica, lógicamente, que los *'elim* (ídolos, estatuillas) remontan a las antiguas sagas. En contraposición podemos notar que, en las menciones al Dios Paterno, esta tradición debe su existencia a la configuración libre y creativa del material tradicional por parte de los redactores. Ellos aceptarán eso sí, en sus obras, las antiguas sagas de los *'elim*, pero sin desarrollarlas. Al mismo tiempo fueron ellos los únicos responsables por la ampliación y consagración del lugar del Dios Paterno hasta el punto donde se encuentra hoy. Sin embargo, esto deja traslucir una tradición aún más arcaica, que conecta los textos bíblicos veterotestamentarios con la religión cananea de los *'elim*.

La tradición de los *'elim* (dios, dioses, ídolos) da cuenta de la concepción de dioses relacionados con lugares geográficos, dioses

---

las sagas que figuran en el A.T. Tanto la saga como la leyenda son historiografías de pueblos que todavía no llegaron al grado de civilización en que pudieron escribir historia científica. Las sagas se pueden dividir en grupos relacionados con localidades (sagas locales) o con fenómenos naturales, en sagas que se centran alrededor de un grupo humano o un individuo particular (saga heroica), en sagas relacionadas con el origen y unidad de las tribus (saga tribal o popular). De esta forma nos podemos formar un cuadro de la riqueza literaria de este material. Una de las características comunes es que a menudo las sagas son de contenido etiológico (origen de una causa) y de esa manera surge del deseo de explicar algún fenómeno impresionante, o que da lugar a ciertas preguntas. Dichas sagas pretenden explicar el origen de un nombre, puesto que se establece una estrecha relación entre el objeto y el nombre, que para los pueblos primitivos era muy importante.

locales, pero eso todavía está muy lejos de la concepción de un Dios universal. La tradición religiosa de los *'elim* al estar relacionada con lo regional y lo geográfico de los santuarios de Palestina, está lejos de ser concebida como una religión con énfasis relacionales, este objetivo no era tan fácilmente alcanzable. Se observa en la historia de los patriarcas como un todo, la referencia a una multiplicidad de escenarios geográficos (Hebrón, Efraim, Manre), lugares a los cuales las sagas estaban unidas individualmente. Con el propósito de darles, por tanto, aquella movilidad necesaria en el vaivén de la historia de los patriarcas, los redactores tenían que privar a los *'elim* de lo que les era más propio según la antigua tradición, su relación con un territorio local.

La tradición de los *'elim* al estar relacionada con lo geográfico local, según una conclusión de A. Alt, no puede generar una 'religión con características relacionales', aspecto que constituye la base de la posterior tradición de la Religión de los Padres, una religión mucho más móvil y sin ataduras con un territorio geográfico. El Dios Paterno no tiene ninguna vinculación con santuarios, es totalmente móvil. Tal vez es el reflejo de la forma de vida de grupos seminómadas, que viven en un continuo desplazamiento (trashumancia) en búsqueda de pastos verdes para sus rebaños de ovejas y cabras. La predilección de los redactores yahvistas y elohistas por el Dios Paterno radica en el tipo de religión que representa. Es obvio que se trataba de otro tipo de religión, diferente de aquella de los *'elim*: una religión en que el elemento decisivo no está en la ubicación local, sino en la continua relación con un grupo humano. Es decir, en la difusión de un Dios relacional. La tesis de Albrecht Alt es que los redactores enfatizaron la tradición del Dios Paterno imponiéndola sobre otras tradiciones de dioses locales (*'elim*). El Dios Paterno, en las obras del yahvista y del elohista, tiene que competir con los *'elim*. Esta tradición no fue una creación libre del yahvista, pues ella debió de ocupar un lugar muy especial en la tradición preliteraria y preyahvista. Lo mismo ocurre con el elohista (Alt, 1981, 41).

### **3. Las características de la religión del Dios Paterno**

¿Qué tipo de religión se manifiesta en el Dios Paterno? Esta religión representa un tipo de tradición religiosa antigua y peculiar. Debemos tener presente que la formulación del 'Dios de Abraham, Dios de Isaac

y Dios de Jacob’, así como sus componentes individuales ya presuponen la unión de las genealogías y la armonización del acervo religioso de las tribus. Por lo tanto, son expresiones de una época histórica más tardía, en donde la fusión ya se había concretado. Se puede especular si, en una etapa anterior, los tres patriarcas y sus dioses habrían sido independientes uno del otro, pero eso sólo queda en la especulación, ya que los textos bíblicos fueron redactados desde la fusión de la religión de los *‘elim* con el ‘Dios de los Padres’. Sin embargo, no existe prueba textual de estas tradiciones antiguas paleo-hebreas.

Estos vestigios de tradiciones religiosas cananeas insinúan todo lo que habrían significado estas designaciones divinas (*‘elim*), antes que de ellas se apoderasen los redactores y autores bíblicos más tardíos y les impusieran un nuevo sentido religioso. Desde el principio, se trató del mismo tipo de religión, configurada, sin embargo, en una multiplicidad de divinidades específicas, las que estaban referidas a una región determinada (Cf. *El-Olam, El-Shaddai; El-Roi*, etc.). De esto se infieren luego las consecuencias para el Dios de Abraham. Así la tradición posterior casi eliminó totalmente los nombres propios de: Temor de..., Poderoso de... substituyéndolos por las designaciones genéricas del “Dios de...”, estableciendo así la religión del Dios de los Padres. Esto se debe a que Israel nace con la religión del Dios de los Padres, la tradición de los *‘elim* no fue parte de este pueblo.

Por eso se aprecia en el proceso de redacción el gran esfuerzo de los redactores por apagar las antiguas tradiciones de divinidades autónomas (*‘elim*) y diluirlas bajo la divinidad del ‘Dios de los Padres’; sin embargo, no se logró borrar totalmente las huellas de este pasado politeísta. Todavía se puede observar una clara diferencia entre los dioses paternos y los dioses *‘elim* de los santuarios de Palestina. Una de las evidencias claras de todo esto lo constituye el nombre propio de “Israel”, en donde se refleja que su nacimiento se dio en un contexto histórico-cultural de los dioses *‘elim*; corroborado por el hallazgo arqueológico de la estela del faraón Merneptah, en donde alrededor del 1300 a.e.c. menciona a una tribu Israel. Lo correcto, si Israel se hubiera originado dentro del contexto de la religión yahvista, sería haber adquirido un nombre teofórico como: *Isra-yaj*, pero no es así. Lo que ocurrió fue que los redactores unieron los dioses paternos

al nombre 'elohim, y para indicar a las divinidades cananeas usaban el nombre agregándolo a Él. Según lo afirma A. Alt (1981):

“Únicamente a los Dioses Paternos fue reservada la designación de Dios 'elohim específicamente israelita, que no ocurre en la cultura cananea (...). Así, ella tal vez nos indique que la prehistoria de los Dioses Paternos se haya desarrollado en otras regiones fuera de los 'elim...” (Idem, 48).

Con respecto a la religión preyahvista, queda claro que ella estaba constituida por la adoración a los dioses paternos. Sin embargo, las sagas patriarcales dejan muchas tradiciones en la oscuridad, y ahora sólo podemos suponer y reconstruir hipotéticamente lo que podrían haber sido tales cultos. El Dios de los Padres es la síntesis de los dioses de Abraham, Isaac y Jacob. Ellos no indicarían ni nombres originales de dioses, ni poseerían un sentido tribal; ellos más bien indicarían nombres de personajes humanos, aunque no sabemos si son elementos históricos o legendarios de la saga. Esto es importante valorarlo, pues la característica de la religión del Dios de los Padres tiende a ser una religión familiar de una familia extendida, pero no alcanza a ser el catalizador necesario para unir a un grupo de *Mishpahot* (familias extendidas) en la unidad de una tribu; esa es su debilidad (Cf. Gn 12,1-3).

A. Alt deduce que los patriarcas fueron fundadores de nuevos cultos. Esto implicaría que Abraham, Isaac y Jacob habrían instituido sus propios cultos. El problema de esta hipótesis es que, en las sagas de revelación e institución de un culto, no se hace ninguna relación con el Dios Paterno, sino con los 'elim de Palestina como lo constituyen los nombres de los santuarios *Bet-El* (Cf. Gn 28,10-22; 35,1-15). El redactor une libremente y con cierta superficialidad los nombres de los patriarcas individuales con el Dios de los Padres.

Las sagas sitúan a los patriarcas casi exclusivamente en las regiones cultivadas de Palestina, hasta incluso después de la conquista de la tierra. En todo caso, Alt (1981, 52) concluye que estas sagas habrían surgido en una época posterior a la toma de la tierra y la tradición incurrió en graves anacronismos, al situar a los patriarcas en tiempos de Josué y Moisés.

¿Cómo ocurrió la unión de las figuras premosaicas: Abraham, Isaac y Jacob con los santuarios propios de la conquista de la tierra? Fruto de la emigración de las tribus israelitas desde el desierto hacia la tierra cultivable, llevando consigo sus tradiciones que habrían sido unidas más tarde. El nombre de los patriarcas estuvo originalmente relacionado con el culto de sus dioses y por esto ganaron su posición central en la tradición israelita, origen en un tiempo prepalestinese.

¿Por qué no se conservó ninguna saga de la fundación de los cultos dedicados a estas divinidades cuyo origen fue prepalestinese? Las narraciones bíblicas fueron moldeadas por el yahvista y el elohista bajo una visión cultural palestinese<sup>5</sup>, uniendo la tierra, el santuario y las tradiciones patriarcales que los reubicaban en estas nuevas regiones. Lo que no les era útil fue condenado a desaparecer.

A. Alt pretende ubicar geográficamente la tradición de los patriarcas. La figura de Jacob pertenecería a la región ocupada por la tribu de José (Betel, Siquem, Maanaim, Peniel: todos santuarios antiguos). Isaac estaría unido a Berseba, originalmente en la tierra de la tribu de Simeón. Abraham estaría ubicado con mayor probabilidad en el santuario de Manre, cerca de Hebrón, en el territorio de los Calebitas. Como se puede observar cada patriarca ocupa una región geográfica diferente. Según A. Alt (1981):

“...la atracción de santuarios mayores sobre grupos que habitaban lejos en conjunto con el surgimiento de comunidades culturales amplias causó la nivelación o, por lo menos, el cambio de atribuciones peculiares de religión y tradición. Parece que correspondió especialmente al santuario de Berseba destacado papel en este proceso. El hecho de que, en el culto del temor de Isaac, allí existente, participaban también peregrinos de la tribu de José, los que adoraban en su propio ámbito al Poderoso de Jacob, fomentaban un contacto vivo entre el sur y el norte, que, a su vez, provocó la unión de los protagonistas de las sagas

---

<sup>5</sup> El nombre Palestina es el que le dieron los romanos al territorio de Judá, como castigo al pueblo judío por su rebeldía al rebelarse en dos guerras contra el imperio (el 70 y el 135 d.e.c.); de esta manera, los romanos querían borrar la historia del pueblo judío. Usaremos el nombre de Palestina, como una forma de indicar la región geográfica. Mientras que el nombre Israel indicará a la población que ocupa dicha región.

cultuales de ambos lados: Jacob e Isaac. Y cuando en este local también celebraban los grupos provenientes de las montañas judaicas, cuyo centro cultural propio era el santuario de Manre, siendo Abraham su fundador, entonces se dio lo mismo con Abraham e Isaac. La unificación de los tres personajes en un único árbol genealógico-presupuesto indispensable para la formación de la única tradición israelita de los patriarcas, como la conocemos de las elaboraciones literarias- fue solamente la coronación de este desarrollo” (Idem, 56).

Solamente algunos santuarios importantes de Palestina habrían contribuido a la creación y ampliación de las sagas de los patriarcas. Tal parece que regiones enteras, prácticamente no contribuyeron en nada, para la tradición que se convirtió en el bien común de Israel. Este fue el caso, principalmente de Galilea y de la región sur de la Transjordania. De la misma forma, no sabemos lo que hubo, en términos de cultos y sagas cultuales, en los pequeños santuarios entre Berseba, Siquem y Maanaim. De esto se puede concluir que difícilmente se restringe a los dioses de Abraham, de Isaac y de Jacob la totalidad de las divinidades de este tipo, adoradas en los primordios de Israel. A. Alt es partícipe de un proceso gradual de fusión de la religión de los *'elim* a la religión del Dios de los Padres:

“...Entonces, no podemos conjeturar que los cultos enraizados en el período pre-palestinense hubiesen luego sucumbido, con la entrada en la tierra cultivada, y dando lugar a una reorganización total del patrimonio religioso. Aplicando a nuestra hipótesis fundamental las sagas compiladas en Génesis, se concluye, mucho antes, que por lo menos algunos de aquellos cultos deben haber continuado su desarrollo independiente, incluso después de la entrada a Palestina” (Alt 1981, 58).

Enfatizando la perspectiva religiosa, se puede afirmar que Israel nació bajo la ‘Religión de los Padres’ siendo la reconstrucción de los *'elim* completamente hipotética sin un respaldo textual, pues la religión de los *'elim* no formó parte de este pueblo. El redactor yahvista y elohista redactaron las tradiciones desde su realidad y vivencia en palestina en medio de un proceso cultural de ‘asentamiento’, en donde lo relacional

entre Dios y los patriarcas y las tribus era lo esencial; el resto de las tradiciones no tenía importancia. La fusión de las tradiciones de los *'elim* en la Religión de los Padres, una religión con dimensiones relacionales permitió a las tribus beduinas de pastores de ovejas y cabras lograr sobrevivir libremente en medio del asedio de las Ciudades-Estado cananeas. Lamentablemente al estar ligadas a regiones geográficas (sur y centro de palestina) no logró formar el carácter de unidad nacional.

#### **4. La fusión de la religión de los Padres con la religión Yahvista**

Es un hecho cierto que solamente en tiempos de Moisés se empezó a invocar a Dios con el nombre de Yahvé (1250 a.e.c.). Antes de Moisés, el 'dios de los Padres' de los clanes de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Israel fueron progresivamente asimilados a El, el dios principal del panteón cananeo (Alt, 1981, 42). Según la opinión de Gerhard von Rad, los patriarcas no conocieron a Dios con el nombre de Yahweh (von Rad, 1972, I, 171). Debemos tener presente que la unión de los cultos prepalestinos con Yahweh fue un proceso gradual, el que según la tradición se inició con Moisés.

Tal parece que el nombre Yahweh (YHWH), que aparece cerca de 6.700 veces en el Antiguo Testamento (mientras que Elohim aparece sólo cerca de 2.500 veces), es de origen madianita (Ex 18,10ss.; Num 10,29-35; Jc 1,16; 1Sam 15,6) o también -como fue afirmado recientemente por B. Stade, L. Köhler y J. Steinmann- sería Kenita. Aunque el origen madianita-kenita del nombre de Yahweh parezca hoy, en cierto modo asegurado, "no se puede establecer con seguridad su significado" (Eissfeldt, 1932, 243). La idea que transmite el tetragrama Yahweh es: aquel que vive, aquel que existe, aquel que es y está presente.

El nombre de Yahweh es indudablemente interpretado según la situación concreta y la psicología de las tribus israelitas oprimidas por los egipcios. El tetragrama (YHWH = Yahweh), nos conecta con una dimensión dinámica de Dios: YHWH es aquel que vive, aquel que existe, aquel que es y está presente. "Yo soy aquel que soy" debe entenderse en el sentido concreto y dinámico de una presencia

operante. Yahveh no es un nombre propio, sino una forma verbal hebrea que indica una acción:

“Su nombre indica acción. Las divinidades cananeas son designadas por sustantivos, particularmente por nombres: El, Baal, etc. Definitivamente, Yaweh no es un nombre propio. Es una afirmación respecto de la divinidad. Significa "él actúa/es/acontece". Este Yaweh, se torna comprensible y experimentable en su actuar en la historia. "La realidad de este Dios es... su acción". En este sentido no pretende esconder el nombre de Yaweh, sino afirmar que su nombre está en su actuar entre las personas, en su acontecer histórico. Concretamente, no conocemos el nombre de Yaweh. Conocemos sus atributos históricos. Con el transcurrir del tiempo, se olvidó que la palabra Yahweh no es un nombre, sino una forma verbal que señala un accionar” (Schwantes, 2003, 116).

Tal parece que la religión de Yahweh, en su primera etapa palestinese, no formó parte de la ocupación de los santuarios existentes, que, como suponemos, desempeñaban un papel muy importante en la historia de los Dioses Paternos. La religión yahvista se sustentaba aparte y se afirmaba tanto en lugares que no estaban cargados por ninguna tradición sagrada, lo que está plenamente de acuerdo con su exclusividad. De lo anterior, se puede deducir que, la introducción de la religión de Yahweh en Palestina ocurrió autónomamente, constituyéndose desde el punto de vista histórico, en otro desarrollo, diferente de la fijación del culto de los Dioses Paternos en determinadas regiones y en determinados santuarios antiguos. La religión yahvista pertenecía a una comunidad nacional en formación, y no a aquellos grupos y tribus a los cuales se limitaba la adoración del Dios de Abraham. Es decir, el culto a Yahweh implicaba una religión catalizadora de alianzas y por tanto del desarrollo de una identidad colectiva de tribu, que exigía una protección mutua. Esto era fortalecido por el desarrollo de una conciencia de pertenecer a una “Alianza” con un dios que liberaba esclavos (Schwantes, 2003, 114).

En Gn 14,13 Abraham es llamado como ‘el hebreo’ (*ha'ibrí*), término que se ha relacionado con los grupos de ‘*habirú*’ o ‘*hapirú*’ de Mesopotamia, lo que es una trascripción del logograma acadio (escritura en cuñas) *sa-gaz*, que significa ‘bandido’, indicando así a un

grupo empobrecido, marginado socialmente. Tal como lo describe Coyt David Hargus (2000):

“El término Apiru y Habiru son traducidos por sus sílabas fonéticas como “Hebreos”. A través del uso extrabíblico del término el supuesto de un grupo conocido como los “hebreos” en la región es bien conocido. Existe una forma variante del término Habiru del antiguo imperio babilónico, los textos de Mari, la ciudad de Nuzu en el este de la tierra del Tigris, y de los Hititas en el Asia Menor en la última mitad del siglo XIV a.e.c. Finalmente, el mismo conjunto de palabras aparece en Egipto en el siglo XIX y XX a.e.c.

...las aproximadas 300 cartas de Amarna, del distrito de Egipto en el siglo XIX, proporcionan un comentario general de los asuntos sociales y políticos de la región durante los siglos XV y XIV a.e.c. Estas tablillas de arcilla acadias fueron escritas, primeramente, para el Faraón Amenophis III (1417-1379) y Amenophis VI (1379-1362). En la corte de Amarna los Apiru son mencionados como grupos fuera de la ley, colaborando como “rebeldes” con reyes locales de Canaán. El término Habiru no parece indicar a una población tal como a los “israelitas”, sino más bien es usado para indicar una situación legal especial y un estatus social” (Hargus 2000, 14-15).

Estos grupos de campesinos empobrecidos, al margen de la ley, eran obligados a abandonar las Ciudades-Estado casi siempre por motivos políticos o económicos, como en el caso de David cuando huye del rey Saúl, al cual se unen todas aquellas personas que estaban en aprietos económicos (Cf. 2Sm 22,1-2). Estas personas constituyen un “elemento de desorden y desestabilización, llegando en los casos más graves a amenazar o incluso a poner en crisis el orden constituido de las Ciudades-Estado en cuyo ámbito se hallan” (Soggin, 1999, 153). Los datos arqueológicos muestran que con el correr del Bronce Tardío se dio una declinación del nivel cultural en Canaán, que se agravaba hacia el fin del siglo XIII a.e.c. La causa principal era probablemente la pérdida de control sobre Canaán por parte de Egipto y, como consecuencia, el aumento de las guerras entre las Ciudades-Estado por el poder. Consideramos que estas guerras originaron un fuerte sentimiento de inseguridad entre los pobladores y campesinos, además

del empobrecimiento de la población cananea, lo que intensificó la salida de estas personas de la Ciudad-Estado cananea. Aunque sabemos que hoy está muy cuestionada la probabilidad histórica de la teoría de la ‘Revolución Campesina’ elaborada por N.K. Gottwald<sup>6</sup>. Sin embargo, las últimas hipótesis sobre el origen de Israel, hablan que Israel sale desde el centro cananeo, y se va diferenciando de los cananeos por un proceso de ‘simbiosis’<sup>7</sup>, especialmente centrado en su perspectiva religiosa (Del Olmo Lete, 2000, 116). De forma similar, R. Albertz (2012) afirma que la organización del grupo que se asentó en las zonas altas constituye la contrafigura de la organización monárquica de las ciudades cananeas. Albertz considera que el núcleo organizativo básico era la familia cuyas relaciones sociales se basaban en el parentesco y la solidaridad grupal. La confederación de clanes familiares constituía la tribu, quizás una mancomunidad territorial que permitió consolidar la vida al margen de las Ciudades-Estado cananeas (Idem, I, 140).

En este siglo aparecieron nuevos pueblos en Egipto y Canaán, los pueblos filisteos y los *tjekkers*, que invadieron de modo agresivo las costas del territorio que estaba bajo el dominio egipcio. Ellos expulsaron a los anteriores habitantes de las regiones conquistadas, de los cuales algunos pueden haber buscado refugio en las montañas hasta ahora deshabitadas. Lo que posibilitó la radicación en las montañas fueron dos conquistas técnicas de la época: la construcción de terrazas escalonadas que hacían posible el cultivo de una pequeña agricultura y la impermeabilización con cal de los pozos que almacenaban aguas lluvias.

---

<sup>6</sup> El autor sostiene que la ‘conquista’ israelita de Palestina se habría originado desde dentro de la Ciudad-Estado cananea y, no desde fuera, mediante una revuelta de campesinos revelados ante la opresión política y económica de los reyes de las Ciudades-Estado. Esta revuelta campesina habría sido acompañada de una ‘conversión’ religiosa al Dios Yahweh, religión catalizadora introducida por los grupos mosaicos que se habrían unido a estos grupos de campesinos en las montañas de Cisjordania.

<sup>7</sup> Simbiosis, término tomado de la biología, significa la asociación de dos organismos (simbiontes) de distinta especie que se benefician mutuamente uno de otro (mutualismo). Esto aplicado al origen de Israel, designaría por un lado al grupo mosaico proveniente de Egipto, el que se une al grupo cananeo en las montañas de Palestina.

La llegada de los pueblos del mar fue una de las causas de la declinación del poder egipcio durante el siglo XIII a.e.c., pues no pudieron repeler a estos intrusos. Otra consecuencia importante de la debilidad del poder egipcio era el ya mencionado aumento de las guerras entre las ciudades cananeas. Para cubrir gastos ocasionados por las guerras, los reyes de las Ciudades-Estado aumentaron los impuestos, lo que implicaba un empobrecimiento general de los campesinos. Tal situación social puede haber sido una razón para muchos de emigrar, fruto de las deudas, desde la región afectada a lugares más seguros y deshabitados como lo eran las montañas cisjordanas.

El origen de la religión Yahvista en Israel habría ocurrido en la última etapa prepalestinense. Esto no quiere decir que el culto a los Dioses Paternos, aunque independiente de Yahweh, se enraizara en la tierra entrando en alianzas con los cultos allí existentes, e incluso existe la probabilidad de que algunas tribus se hayan asentado en Palestina, antes de la unión nacional en forma de la adoración de Yahweh. Este aspecto lo consideran bastante las últimas teorías de la formación de Israel, tales como: la teoría de la revolución campesina de Nehemías K. Gottwald, la teoría de la simbiosis y la teoría del asentamiento progresivo. Para Gottwald, desde su mirada sociológica materialista, contraria a la visión idealista, los movimientos sociales generan una tensión e influencia sobre el factor religioso (subsistema) y lo religioso refuerza el orden social establecido. Por lo tanto, los textos bíblicos que describen los cambios religiosos, no sería más que el reflejo de las transformaciones sociales (lo macro) (Gottwald, 1976, 738).

Las sagas patriarcales, así como diversas otras tradiciones muestran, mucho antes, que la adoración de Yahweh se difundió desde los primeros santuarios hacia toda Palestina. Posteriormente, se fundaron nuevos santuarios y Yahweh fue aceptado también en ellos, pues su vinculación con el Dios de los Padres mantenía vivo el recuerdo de los patriarcas. De esta manera, la historia de estos santuarios alcanzó la última etapa, ya que poco a poco la religión de Yahweh entró en ellos introduciéndose como la capa religiosa más reciente a la antigua religiosidad. No se sabe cuándo esto ocurrió en los diversos lugares o santuarios de Palestina, pero está claro que las sagas patriarcales, como se manifiestan en las obras del yahvista y del elohista, ya presuponen esta última etapa del desarrollo (Cf. Gn 41).

Como el Yahvismo no era una religión monoteísta excluyente, como se la concibió en el postexilio, sino más bien un henoteísmo, es decir, adorar a un Dios como principal en medio de otras religiones (monolatría), el cambio no indicaba una transmutación repentina en otro género, ni ningún salto cualitativo, sino solamente una acentuación de aquello que ya existía. Cierta grupo en Israel, venerando, digamos, al Dios de Abraham como guía y proveedor de su existencia particular, entró en una alianza mayor, en pro de la cual Yahweh cumplía las mismas funciones de un Dios Paterno, sólo que para todas las tribus asociadas. Este grupo naturalmente asumió, a largo plazo, el culto de Yahweh en sus propios santuarios. Amalgamándose a Yahweh, los dioses Paternos consecuentemente, se aproximaron entre sí.

¿Qué llevó al Israel pre-yahvista a unirse en una alianza nacional con Yahvé? Esta unión no la podían lograr los dioses de los Padres, por estar limitados a un territorio geográfico y a unas características y tradiciones determinadas. Reconociendo esta intromisión del culto a Yahweh en los santuarios locales de las tribus israelitas, ya podemos imaginar el destino definitivo de la adoración de los Dioses Paternos, incluso tratándose, así, de una fusión de religiones fundamentalmente diferentes. Los elementos más característicos referentes a estas divinidades y a otros dioses análogos en la región árabe-araméa, volvieron a estar presentes, aunque en el nivel más elevado y en un plano mucho más amplio, con Yahweh.

¿Qué fue lo que permitió la unificación de los dioses y de las tribus en una unidad nacional? Según lo describe A. Alt (1981, 63), las antiguas divinidades nacionales de Palestina, en sí no podían cumplir esta función unificadora, aunque las tribus israelitas ya estuvieran familiarizadas con ellas, antes que las exigencias y la promesa de Yahweh las impregnase. Su pluralidad nacional, así como las vinculaciones locales, representaron mucho antes el empeño para aquella unión, no hablando aun en las atribuciones que se oponían frontalmente a la religión Yahvista. Sin embargo, como el Dios de Abraham y todas las demás divinidades del género que las tribus poseían, según nuestra hipótesis, una religión tal, ya en el tiempo de su independencia fuera de Palestina acentuaba, en primer lugar, la relación entre Dios y el hombre, más aún, entre Dios y una agrupación humana, es decir una situación relacional. Esta religión no se unía

rígidamente a un lugar determinado. Al contrario, acompañaba ágilmente las transformaciones del destino de los fieles. En cambio, en la religión israelita de Yahweh, esta tendencia de dominar toda la organización social y toda su historia sabemos que fue una marca característica desde sus principios.

## **5. La religión yahvista como ideología unificadora de grupos autónomos**

Para A. Alt la vinculación especial de elección y promesa con el tipo de religión representado por los Dioses Paternos, en las obras del yahvista y del elohista, se vuelven, a la luz de las constataciones hechas anteriormente, un recuerdo auténtico de la situación histórica. Pues, todo esto corresponde al carácter esencial de estos dioses, siendo ellos guías y proveedores para los grupos humanos que a ellos se afilian. Y si las promesas, casi exclusivamente, acusan los problemas de la descendencia y la posesión de la tierra, entonces me parece que, en este punto, se acumulan nuevamente concepciones prepalestinas y palestinas. La primera capa refleja el interés de la tribu nómada por la mantención y aumento del número de sus hombres. La segunda corresponde a la pretensión de aquellos que entraron en la tierra fértil, de tener cada uno su tierra propia.

El Yahvismo cobra un nuevo sentido para la lectura latinoamericana cuando retomamos la teoría de la ‘revolución campesina’ de N.K. Gottwald. Esta teoría ha sido rearticulada como un segundo impulso en un modelo teórico. De esta manera Gottwald modifica su teoría de una “revolución campesina” por el de una “retribalización” (Gottwald, 2000). Para Gottwald no hay bases para sostener la llegada de un pueblo desde el exterior; los cambios culturales ocurridos alrededor del 1200 a.e.c. son resultado de disputas intercananeas; no acepta la importancia del nomadismo en el Oriente Antiguo y critica la idea de que la religión tenga un rol determinante, importante sí, pero no determina el origen y la unidad de Israel. Haciendo emerger a Israel de las luchas intestinas de los cananeos: no fue un motín sino un proceso de huida de las Ciudades-Estado y sus alrededores a las montañas, durante varias generaciones, y que derivó en una sociedad alternativa formada por habirus, pastores, artesanos e incluso sacerdotes disidentes. Israel, que al inicio es esto, más tarde se retribalizará y

llegará a formar una gran red de apoyo mutuo basada en el parentesco: el yahvismo será la ideología de esta sociedad de la disidencia, el monoteísmo fue expresión de rebeldía ante la religión cananea (Larraín, 2000, 67). El sociólogo Rodrigo Larraín ofrece una interpretación muy interesante que podría recuperar la experiencia de los marginados sociales (*Habiru*) e iluminar la situación de los grupos parias de nuestras sociedades modernas que acusan agudas crisis de identidad:

“También podemos inferir una articulación entre los *habiru* y los *shapira* con el resto de las civilizaciones semíticas de la Mesopotamia: los cananeos fueron tribus marginales y periféricas a las grandes culturas egipcia y mesopotamas; dentro de ellos, en una situación de submarginalidad surgen los *habiru*, los seminómades, los *shapira*, los *hupsus*, los *tjekkers* y quizás cuantos más; entonces, cualquiera que haya estudiado la marginalidad sudamericana entiende que en ella coexiste una gran variedad de grupos que producen una subcultura sincrética - basada en, pero distinta de- la cultura hegemónica (tal como en el caso hebreo donde se produjo una diferenciación cultural, sobre todo religiosa). Veamos el caso de cualquier población santiaguina: hay una masa amplia de origen mestizo (de peninsular andaluz con mapuche, cuya mezcla se remonta a la época colonial), los habitantes históricos de ciudad, cuyos ingresos provienen del trabajo obrero, artesano, pequeño comercio, empleo informal y actividad delictual o semidelictual; a ellos se suman, como incrustaciones, grupos de campesinos cesantes llegados a la ciudad, que a menudo incluyen familias mapuches; hay presencia de sectores clasemedios venidos a menos, con educación y oficios semi-intelectuales, que han sido desplazados por el progreso... los nuevos *habiru* de Santiago de Chile, que evidentemente no son un pueblo ni menos un país, pero en los bordes de los nuevos Reino de Mari o del Imperio Babilonio. Si aceptamos que Dios nos habla y tiene una palabra válida hoy, lo que nos está diciendo es que hay que retribalizar a las tribus de Santiago para Yahvé, particularmente ahora en que lo colectivo está de baja pues hay más horda que clan, átomos individuales antes que colectivos sociales. Este es un proceso, la

retribalización, ‘democratizador’ o al menos con relaciones socioeconómicas igualitarias”, (Larraín, 2000, 70-71).

Me parece que R. Larraín vincula muy bien el problema del antiguo Israel con el problema sociológico de las grandes urbes de América Latina y, específicamente, de Santiago de Chile. Si Chile se asume como un país plurinacional, entonces tendrá que hacer un gran esfuerzo por “retribalizar” a los diferentes grupos sociales, a través de un consciente proceso de democratización en donde todos y todas se sientan reconocidos, escuchados y acogidos. Los textos bíblicos leídos dentro de una racionalidad sociológica nos enseñan que los hebreos enfrentaron la desintegración social de su época, pero que, a través de su fe y religión, supieron impregnar y encontrar un nuevo sentido a sus vidas. La religión yahvista estructurada en el Pacto generó un proceso de integración de los grupos cananeos que aceptaban regirse bajo los parámetros de la fe y sociedad yahvista. Tal es el caso de los gabaonitas que fueron integrados a Israel bajo una alianza pacífica (Cf. Jos 9,1-27). Los primeros hebreos también enfrentaron una decadencia (la declinación de los cananeos y su posterior absorción por otros pueblos). “Los hebreos construyeron sus relatos como metarrelatos teológicos, morales, culturales y nacionales con sentido histórico colectivo y con sentido personal y de familia y clan” (Larraín 2000, 77). Como una forma de dar sentido e identidad histórica a su pueblo los sacerdotes, en la época de la deportación babilónica (siglo VI a.e.c.), elaboraron su propia comprensión del mundo inmediato y construyeron las tradiciones del Reino Norte y Sur como un pueblo de hermanos divididos, elaborando literariamente una prehistoria con retroproyecciones que otorgaban un sentido de identidad, historia que estudiada a la luz de la historiografía todavía nos trae problemas por sus anacronismos. “En definitiva, a los días negros de habirus, despreciados y explotados siguieron días en que estos montañeses alcanzaron un destino como pueblo (sentido histórico) y vencieron la desintegración y la disolución en otras culturas” (Idem, Ibidem).

Larraín toca un tema cultural muy importante, pero muy poco investigado y, por tanto, poco conocido. Este es el problema del mestizaje chileno. Nuestro país está conformado por una población altamente mestiza. En el año 2015 se terminó la investigación sobre el ADN mitocondrial de los chilenos, investigación patrocinada por la

Universidad de Tarapacá. Los resultados revelan que un promedio de un 86% de los chilenos podría tener una madre americana y un padre europeo. Los chilenos no sólo tienen ADN amerindio (45%), sino que también son parte europeos (53%) y africanos (2 a 3%) (Berríos 2016). El centro Chile Genómico realizó una investigación por clases sociales, según los quintiles en que se estructura la sociedad chilena, sus resultados son: el grupo ABC1 posee un 40% promedio de genes amerindios, el grupo C2 un 44% y el grupo C3 un 48%, en cambio los grupos D y E tienen en promedio un 54% de genes amerindios. Aunque la dispersión en cada grupo es amplia, siendo el caso del grupo ABC1 de un rango que varía entre 4 a un 75% de genes amerindios. El mayor mestizaje de la población chilena se realizó hace 10 generaciones, es decir unos 500 años (Sepúlveda, 2019).

Es importante tener este dato científico presente, porque al ser Chile una nación mayoritariamente mestiza, culturalmente se ha establecido una tensión dialéctica artificial (un mito) entre el ser chileno europeo (occidental) versus el ser chileno amerindio. Como si existieran ambas razas en forma pura, la investigación del ADN de los chilenos acusa que Chile es una nación mestiza. Es decir, genéticamente todos y todas estamos mezclados desde hace 500 años. Según Octavio Paz “el mestizo es una persona que por una razón perniciosa no tiene historia” (citado por Ramírez, 1997, 74-75). Por lo tanto, debemos asumir nuestra condición mestiza y aceptarla, para identificarla, reconocerla, estudiarla y diferenciarla. Solo entonces podremos construir una sociedad que se acepta como es, se reconoce en su diversidad y aprende a valorar su diversidad étnica, cultural y social. Por otro lado, debemos reconocer que los diferentes grupos culturales y plurinacionales que constituyen nuestra nación tienen formas culturales propias, cuyas características muchas veces resultan extrañas para la sociedad mayoritariamente mestiza. Tal es el caso de la comparación de la cultura mapuche y la cultura aymara, ambas culturas amerindias tienen sus características culturales y diferencias. El sociólogo Arturo Chacón comparte sus impresiones apuntando elementos distintivos de la cultura mapuche confrontándola con la cultura aymara:

“...mi impresión es que el mundo mapuche, históricamente hablando, nunca tuvo una comunidad fuerte, es una comunidad más bien de tipo laxo, incluso de las cosas que sabemos nosotros

es que se juntaban para ciertos objetivos y después cada uno para su casa por así decirlo, o sea, que nunca ha habido allí una comunidad fuerte como la que sí hubo en el mundo aymara. Cuando empezamos a trabajar los problemas de la relación con las etnias nos encontramos con que los antecedentes históricos son distintos, entonces en la etnia aymara sí hubo un fuerte sentido de comunidad y una práctica comunitaria muy arraigada, en el caso de los mapuches no es tan clara la cosa...” (Ramírez, 1997, 75).

¿Cuánto de estas características culturales prevalecen en nuestra cultura chilena mestiza? Y ¿Cómo afecta a la convivencia social este mestizaje? Me llama la atención el carácter caudillista de los líderes evangélicos chilenos, de forma muy similar a la cultura mapuche, se juntan para resolver algunos problemas que les afectan y luego esa instancia de acuerdos desaparece. Otro dato lo constituyen las más de 5000 iglesias existentes de hecho a lo largo y ancho de nuestro país, teniendo reconocimiento jurídico solamente unas 1500. ¿Cuándo se podrá elegir un representante del mundo evangélico que hable en representación de todo el pueblo evangélico/protestante? Lo que en Europa es algo normal, aquí en América Latina, y específicamente en Chile, es algo anormal.

### **A modo de conclusión**

Los creyentes de hoy ¿cómo articulamos la esperanza en medio de un mundo que camina en la desesperanza, sin perder el sentido de la nueva vida en Cristo y caer en una abierta deshumanización? Es aquí en donde surgen los relatos que reflejan las luchas y dilemas vividos en el tiempo las tribus de Yahvé, las que -nos parece- son preimágenes para situaciones de desesperanza colectiva.

¿Qué significa para las iglesias la retribalización de los habiru, tanto urbanos como rurales, de nuestra sociedad posmoderna en este nuevo escenario constitucional? En mi opinión creo que las diferentes iglesias y expresiones religiosas que habitan nuestra patria deberán internalizar en todo su quehacer estructural y social una nueva forma de relacionarse, privilegiando el diálogo y la búsqueda de consensos,

dejando atrás el camino corto de la imposición de la voluntad de las minorías dirigentes sobre las mayorías dirigidas. La comunicación entre dirigentes y dirigidos debe tomar conciencia de la crisis y limitación de la razón instrumental, la que ha devenido en una mera 'razón técnica' carente de empatía y conexión con el universo (Dios, razón e historia) (Larraín, 2000, 13). Alcanzar el logro de consensos y acuerdos pasa por la conciencia de la necesidad de asumir una vida en forma descentrada, fuera del ego, como una condición de reconocer nuestras ocultas motivaciones, para salir del individualismo y egoísmo personal. De esta forma lograremos cultivar un diálogo en respeto con el otro/a, construyendo juntos/as y en buena voluntad, fortaleciendo el bien común.

Las iglesias tendrán que aprender a verse a sí mismas y ver a las demás como instituciones religiosas iguales, dejando de lado los privilegios históricos, sabiendo que la sociedad secularizada los juzgará por su praxis y no por sus palabras. Es decir, la iglesia debe ser habitada y vivida como el espacio para aprender a ser persona, un espacio para, en la cotidiana interacción social, humanizarse en y a través de la comunicación y convivencia con las personas diferentes unas de otras, personas que dejan sus diferencias personales de lado, para unirse a través de la fe en medio de la diversidad.

## Bibliografía

- ALBERTZ, Reiner (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol.1. De los comienzos hasta el final de la monarquía*. Madrid: Trotta.
- ALT, Albrecht (1981), O Deus Paterno. En: Erhard S. Gerstenberger (Dir.). *Deus no Antiguo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, pp. 33-71 (Traducido del original alemán por Jaci C. Maraschin).
- ALT, Albrecht, (1966). *Essays on Old Testament History and Religion*. Bristol: Western Printing Services Ltd. (traducción del original alemán R.A. Wilson).
- BERRÍOS Del Solar, Soledad (2016). *El ADN de los chilenos y sus orígenes genéticos*. Santiago: Editorial Universitaria.
- DAVID Hargus, Coyt (2000). *Theories of the Israelite occupation of the Land of Canaan*. The University of Texas at Austin. (Tesis de magister).
- DEL OLMO Lete, Guillermo (2000). *Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico*. En: Los Caminos inexhaustibles de la Palabra. Homenaje a J. Severino Croatto. Lumen-Isedet, Buenos Aires: pp. 115-132.
- DEL OLMO Lete, Gregorio (1995). Orígenes cananeos de la religión del antiguo Israel. Aproximación metodológica. En *Revista de Ciencias de las Religiones 173*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- EISSFELDT, Otto (1968). “*Baal – Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durschs Meer, Halle*”. En: Alfred Läßle. *Mesagem Bíblica para o nosso tempo*. São Paulo: Paulista, pp. 163-293.
- FONKELSTEIN, Israel – Silberman, Neil (2003). *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo Veintiuno (traducido por José Luis Gil A.).
- GEBARA, Ivone (1993), “*Ecofeminismo Holístico*”. En: Curso de Teología Feminista en América Latina. Conferencia III Semana Teológica, realizada en Santiago en marzo de 1993.
- GUEVARA Llaguno, Junkal (2015). La etnogénesis y la pregunta por los orígenes de Israel. En: *Theologica Xaveriana*, 65 (179): 131-156. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- GOTTWAD, Nehemías K. (2000). *Revisión de “Las Tribus de Yavé”*. <http://servicioskoinonia.org/relat/374.htm> [consultado el 25 de marzo de 2010].
- GOTTWALD, Nehemías K. (1989). *Las Tribus de Yahweh. Una sociología de la Religión del Israel liberado 1250 – 1050 a.C.* Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado, (traducido por Alicia Winters).
- KESSLER, Rainer (2013). *La Historia Social del Antiguo Israel*. Salamanca: Sígueme.
- MENDENHALL, Georg E. (1973). *The Tenth Generation. The origins on the biblical tradition*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- RAMÍREZ F., Dagoberto (Ed.). (1997). *Aportes a la teología evangélica chilena*. Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín.
- SEPÚLVEDA, Paulina (2019). “¿Cuál es el origen genético de los chilenos?”. Santiago: La Tercera 15.04.2019. <https://www.latercera.com>. [consultado el 20 de marzo del 2022].
- SOGGIN, Juan Alberto (1999). *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*. 2ª ed., Bilbao: Desclée De Brouwer.
- SCHMIDT, Werner H. (1983). *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- VON RAD, Gerhard (1972). *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I, Salamanca: Sígueme.
- WEBER, Max (1988f), “El judaísmo antiguo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión* (III), Madrid: Taurus.
- WEISZ, Eduardo (2011), *Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal*. *Reis* 134, 2011:107-124. <<http://file:///C:/Users/home/Downloads/Dialnet-MaxWeber-3622441.pdf>> [consultado el 06 de marzo de 2022].

# CRÍTICA INTERCULTURAL Y EDUCACIÓN TEOLÓGICA

Nicolás Panotto<sup>1</sup>

## Resumen

El artículo propone un abordaje del concepto de interculturalidad aplicado a la educación teológica, entendiendo dicha categoría no sólo como un elemento que inscribe el puente entre lo teológico, lo educacional y lo cultural, sino también como una instancia de autocrítica hacia las herencias coloniales que habitan la educación teológica, tanto en su formato pedagógico tradicional como en su misma comprensión epistémica con respecto a la construcción de saberes teológicos.

**Palabras clave.** Educación teológica, Interculturalidad, Colonialidad, Contextualidad.

## Abstract

The article proposes an approach to the concept of interculturality applied to theological education, understanding this category not only as an element that inscribes the bridge between the theological, the educational and the cultural, but also as an instance of self-criticism towards the colonial legacies that inhabit theological education, both in its traditional pedagogical format and in its own epistemic understanding with respect to the construction of theological knowledge.

**Keywords.** Theological education, Interculturality, Coloniality, Contextuality.

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales por FLACSO Argentina, licenciado en Teología por el Instituto Universitario Isedet, director de Otros Cruces, autor de libros y artículos especializados.

## Introducción

Para comenzar, me parece fundamental dejar en claro desde dónde parto para compartir mis reflexiones. Pertenezco a una familia argentina que, como es usual en mi país, idealizó las vertientes europeas -italiana y vascas- de sus raíces. Incluso muchos de los “traumas familiares” que aparecen en las narrativas que reconstruyen y rememoran nuestra historia, se relacionan a los conflictos que conllevó el proceso de migración de mis tátara abuelos y abuelas escapando de la primera guerra mundial para adentrarse a un nuevo mundo. Una idealización -claro está- que no sólo se relaciona con mi historia familiar, sino también con un locus de sentido cultural muy propio de mi país que, aún hoy, cree que su origen comienza con los barcos europeos de la migración del siglo XX y que la exterminación de comunidades indígenas fue simplemente un corolario anecdótico de nuestra historia.<sup>2</sup>

En mi caminar eclesial, teológico y político, el encuentro con otras voces, con otras expresiones culturales, con grupos indígenas de los más variados, me llevó a entrar en una actitud de reconocimiento y discernimiento, así como de lucha y conflicto con todo este bagaje que me atravesaba, tanto consciente como inconscientemente, no sólo en mi familia sino en mi vida cotidiana, en mi formación escolar y académica, e incluso en mi pertenencia eclesial. Fue un proceso de reconocimiento en torno a esas matrices coloniales y modernas con las cuales crecí y me habitaban incluso sin saberlo.

Por ello, parto de dos intereses y expectativas centrales. Primero, de cómo poder construir una mirada crítica y a la vez resignificante de nuestro lugar cultural, con todas sus matrices multiculturales, coloniales y eurocéntricas, a través del encuentro con la diversidad que nos habita, y que nos invita a ver “más allá”. Y segundo, de mi experiencia de formación teológica en instituciones que, más allá de sus posturas ideológicas y doctrinales -que pueden ser abiertas, críticas o moderadas-, continúan respondiendo a una mirada colonial, occidental y eurocéntrica, no sólo en su contenido teológico sino también en sus propuestas pedagógicas.

---

<sup>2</sup> Cfr. Alejandro Grimson (2011). *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Permítanme no dar tantos rodeos e ir directamente al “hueso” de las cuestiones que, al menos a mí, me interpelan sobre las temáticas que conciernen al tema de este ensayo. Primero, a la hora de trabajar sobre la relación entre formación teológica e interculturalidad, nos encontramos con varios modelos sobre cómo construir ese puente, lo cual, por momentos, hace que lo “intercultural” se vuelva un poco difuso. Podemos identificar modelos que apelan a lo intercultural para hablar de los “otros”, de los grupos periféricos, como si el término reclamara un sentido de “integración” o de “descripción” y reconocimiento. En otros casos, lo intercultural se vuelve una noción que remite a integración de temas, interdisciplinariedad entre campos del saber, de contextos, de vertientes teológicas. Es decir, lo intercultural remite a las mezclas, hibridaciones y combinaciones que podemos hacer entre teorías, campos y experiencias. Ahora bien, me pregunto si estos casos tratan realmente lo que es la interculturalidad. En este sentido, siento muchas veces que la idea se utiliza para describir un campo muy amplio de elementos, perdiendo un poco su especificidad.

El segundo elemento para considerar es que la misma idea de interculturalidad tiene sus propios límites, ya que representa una especie de correctivo que nace de la propia modernidad para abordar los problemas de los sesgos del concepto de cultura y sociedad propios de la modernidad eurocéntrica. El propio concepto aún no puede escapar de las propias clausuras del pensamiento moderno y occidental, con sus miradas cerradas y homogéneas de “lo cultural”, al menos comparando con otro tipo de concepciones, como las de diversos grupos indígenas, donde “lo cultural” dista de ser un elemento de significación de prácticas sólo en términos simbólicos, étnicos e incluso sociales. Con esto no quiero decir que debemos abandonar ese término; por el contrario -y podemos afirmarlo desde una mirada poscolonial- éste nos permite crear esos puentes desde los propios sentidos que nos habitan y con sus diversas limitaciones, con otras posibles concepciones. Mi advertencia surge más bien del hecho de que las miradas sobre lo cultural en nuestros imaginarios cotidianos, académicos y políticos están impregnadas de racismo, de exclusión, de generalizaciones y estereotipos, incluso de forma solapada, por lo que requerimos mantener siempre sospecha sobre los modos en que lo usamos.

Por último, me interesa que nos preguntemos con toda honestidad: ¿por qué queremos hablar de interculturalidad? ¿Por qué nuestras instituciones desean acercarse y trabajar con comunidades indígenas u otros grupos identitarios? ¿Es por demanda de las propias comunidades? ¿Es por una iniciativa propia para construir espacios de diálogo? ¿Es para atender y alcanzar la necesidad de “otros” o para hacer una transformación genuina y profunda en nuestros procesos formativos? Creo que estas preguntas son fundamentales para poder profundizar sobre cómo poder tender puentes interculturales.

## 1. Sobre la interculturalidad

Habiendo afirmado lo antedicho, también reconozco que es difícil encontrar una sola manera de definir el término *interculturalidad*. De todos modos, creo que podemos identificar un conjunto de especificidades que nos permitan llegar a algunos acuerdos generales. El término suele reaccionar frente a otras tres concepciones históricas de lo cultural. Primero, al sentido moderno de “cultura”, el cual está emplazado en visiones esencialistas, homogeneizantes y hasta racistas. La cultura, desde una mirada tradicional, aparece como un cúmulo de elementos identitarios, casi inamovibles. En este caso, la relación entre culturas debe sortear la presencia de grandes diferencias. Y dentro de la historia de la modernidad, que está ligada a la historia de la colonialidad -como propone la teoría de la descolonización- las culturas se inscriben desde dinámicas de jerarquización, siendo la euro-occidental la más privilegiada.

La interculturalidad resiste, además, a la idea de “inculturación” -la cual trae consigo la idea de “integración” o “asimilación”-, también de cuño moderno y colonial, que ve la cultura como un “recipiente” traductor, como si existieran elementos que no son necesariamente culturales y que pueden “adaptarse”. Esta concepción atraviesa muchos abordajes misiológicos clásicos. La idea de inculturación ha impactado mucho la idea de misión como ejercicio, la cual, en algunas de sus prácticas, no reconoce que eso que se plantea como “no cultural” (llámese progreso, desarrollo, cultura, religión o evangelio), contiene y responde a elementos culturales, por lo que el ejercicio de inculturación se puede transformar en una práctica de imposición.

Finalmente, la interculturalidad reacciona frente a la idea de multiculturalidad, un término muy en boga en la política contemporánea. Más allá de que dicho término responda a una visión positiva sobre las expresiones culturales particulares y la misma noción de pluralidad cultural, sigue sosteniendo la idea de lo múltiple como un conjunto disperso de identificaciones, como si cada particularidad estuviese cerrada en sí misma, sin intervención de ninguna índole. Por esta razón, la diversidad a la que apela la multiculturalidad nace, muchas veces, más de una idea de tolerancia que de un acercamiento real del otro.<sup>3</sup>

La interculturalidad, entonces, cuestiona la idea de que las culturas son cerradas y jerárquicas, como se sostiene en la modernidad, planteando más bien que ellas son espacios múltiples, dinámicos y cambiantes en la historia. Frente a la inculturación, la interculturalidad sostiene que no existen elementos “puros” que pueden arrojarse y que las culturas deben readaptarse mutuamente a partir del diálogo. Y frente a la multiculturalidad, la interculturalidad ve la dimensión política de la pluralidad cultural de forma aún más radical: el desafío no es sólo convivir en paz, sino aprender unas de otras.

Como definición, entonces, podríamos decir que la interculturalidad es el ejercicio de comunicación y relacionamiento entre diversos grupos y visiones culturales, que nacen no sólo del reconocimiento mutuo sino también de una actitud de apertura, diálogo y aprendizaje recíproco, desde la afirmación de que toda cultura y todo grupo nunca es acabada en sí misma, sino que se dinamiza y transforma a partir del encuentro intercultural y co-depende de esa relación. Este ejercicio tiene como objetivo construir colectivamente horizontes comunes para fortalecer el intercambio, promoviendo el valor de la pluralidad y la diferencia, y cuestionando toda práctica, cosmovisión, institucionalidad e ideología que ponga obstáculos a este lugar equitativo de interacción. En este sentido, la interculturalidad no sólo deconstruye las nociones de cultura en su visión colonial, moderna y eurocéntrica, sino además representa un marco crítico sobre los modos en que se establecen las relaciones interculturales.

---

<sup>3</sup> Slavoj Žižek y Fredric Jameson (2008). *Estudios culturales. Reflexiones desde el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

En esta dirección, la filósofa Catherine Walsh da un ajuste más y plantea la idea de interculturalidad crítica<sup>4</sup> sugiriendo que la interculturalidad no implica solamente plantear la inherente vinculación y codependencia entre grupos, sino también conlleva una intrínseca dimensión crítica con respecto a los elementos que entendemos como propios de cada parte, a través del encuentro con el otro/a, y además con las formas y estructuras que intervienen en la vinculación entre grupos (miradas coloniales, sistemas económicos, modelos políticos, etc.) Tomándome de este elemento, creo que hablar de interculturalidad implica un conjunto de sensibilidades críticas fundamentales en dos sentidos:

1. Una actitud auto-crítica con respecto a lo que define nuestra identidad, al reconocimiento de la pluralidad que nos habita, de los modos en que me vinculo con los otros y las matrices que circunscriben los tipos de relación.

2. Una actitud decolonial, que reconoce las matrices modernas y coloniales que pesan sobre nuestras espaldas, para valorar, reconocer y aceptar otros grupos que históricamente han sido marginalizados.

En América Latina, el tema de la interculturalidad ha sido fundante de muchas de sus corrientes de pensamiento más reconocidas. Un ejemplo de ello es la llamada filosofía intercultural. Según Joseph Stermann, “la filosofía intercultural tiene una doble intención: por un lado, una crítica radical a todo tipo de etno- y culturocentrismo en la filosofía, lo que implica el reconocimiento fundamental de la ‘culturalidad’ y ‘contextualidad’ cultural, social, histórica y política de cada filosofar. Por otro lado, el planteamiento de un nuevo relacionamiento entre distintas/os, a través de un diálogo o múltiples diálogos (‘polílogo’) interculturales, en términos de simetría y equidad.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial” en Walsh, Catherine; Linera, Álvaro García; Mignolo (2006). Walter. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 21-70.

<sup>5</sup> Josef Etermann, *Filosofía contemporánea*. ISEAT: La Paz, p. 183.

La filosofía intercultural ha incidido profundamente en el campo de la pedagogía, en dos sentidos. Por un lado, como reacción a la dimensión colonial que se reconoce en los sistemas pedagógicos hegemónicos, que no sólo reproducen conocimientos heredados sino también reproducen modalidades y estructuras de construcción de conocimiento, que excluyen experiencias diversas. Los modelos pedagógicos hegemónicos tienden a ser modelos monoculturales. Por otro lado, porque se reconoce la dimensión política y liberadora de los procesos pedagógicos, es decir, de los modos de construcción del conocimiento. Por todo esto podemos decir que al hablar de interculturalidad no nos referimos a un marco teórico o cosmovisional simplemente, sino a una epistemología, es decir, a un marco que articula diversos conocimientos, prácticas y grupos, para construir una ecología de saberes.<sup>6</sup> Esto podríamos relacionarlo con varias propuestas reconocidas, como la hermenéutica diatópica de Pannikar, que impulsa la comprensión de la alteridad a través del diálogo intercultural, lo cual genera una hermenéutica inter-transcultural.<sup>7</sup> De aquí me parece fundamental el resumen que hace el teólogo brasileño Roberto Zwetch:

El objetivo central de una perspectiva intercultural es la búsqueda conjunta de un proyecto inédito de diálogo o de una conversación mutuamente relevante, comprometedor y liberadora, mediante una negociación simbólica y política. Ella presupone, por tanto, la capacidad de negociación de los saberes, para la capacidad de aprender con el otro, a través de un intercambio sugestivo, crítico y creativo...<sup>8</sup>

En resumen, podemos decir que la interculturalidad está lejos de plantear una actitud políticamente correcta de simple reconocimiento tolerante a la pluralidad, desde un acercamiento superficial. Más bien, representa un gesto activo de compromiso y apertura, donde los

---

<sup>6</sup> Boaventura De Sousa Santos (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI.

<sup>7</sup> Ramon Pannikar (2007). *Mito fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.

<sup>8</sup> Roberto Zwetch, "Teologías da Libertação e Interculturalidade: Aproximações e Avaliação Crítica" en Roberto Zwetch, ed. *Conviver: Ensaio para uma Teologia Intercultural Latino-Americana*. San Leopoldo: Sinodal/EST, p. 125.

vínculos transforman el lugar particular de cada uno/a desde el intercambio, a partir de lugares comunes que nos permitan dinamizar la identidad de todos y todas quienes formamos parte de dicho proceso.

Más aún: interculturalidad no es solamente aprender a hablar de y con los otros. Es, sobre todo, construir un espacio de intercambio a partir de un gesto de humildad entre todas las partes, para gestionar de forma conjunta los procesos de relacionamiento con el otro/a y de cambio hacia nuestras propias visiones. En este sentido, una sensibilidad intercultural entre la teología cristiana, las iglesias y diversos grupos culturales implica no sólo crear puentes entre los diversos sectores, sino también analizar de qué forma nuestros lugares -políticos, sociales, teológicos- han impedido el reconocimiento mutuo, para impulsar un cambio radical sobre nuestros modos de entender nuestra identidad eclesial, los elementos más fundamentales de nuestros dogmas, etc.

## **2. El abordaje de la interculturalidad en la formación teológica evangélica**

Cuando pensamos en las instituciones evangélicas de formación teológica, ¿qué encontramos con respecto a estos temas? La falta de un abordaje intercultural lo vemos en dos dimensiones: en la forma aun colonial, moderna y eurocéntrica que planteamos la teología, y los modelos pedagógicos. Por ejemplo, existe escaso abordaje sobre la dimensión intercultural de la Biblia y del quehacer teológico. La Biblia es en sí misma un ejercicio de interculturalidad, que plantea la revelación divina desde un transitar dialogal, pero también conflictivo entre campos culturales en juego. Por su parte, la propia teología cristiana ha sobrevivido a la historia por su interculturalidad inherente en términos hermenéuticos. Muchas veces nos centramos más en las metodologías que en la dimensión propiamente hermenéutica de los procesos de construcción de conocimiento, donde inevitablemente tenemos que lidiar con debates bizantinos en clave intercultural que nos producen cierta resistencia: la cuestión de la subjetividad, el lugar de las configuraciones identitarias, las nociones de verdad, las tensiones entre lo universal y lo particular, entre otros.

Por su parte, los procesos pedagógicos carecen de instancias de construcción colectiva del conocimiento. Muchas veces los sujetos están ausentes de las aulas, como decía Matthias Preiswerk. Este es un elemento fundamental que plantea la crítica decolonial: la colonialidad del saber en su forma pedagógica atraviesa a todas las expresiones ideológicas, incluso las críticas y progresistas<sup>9</sup>. Podemos tener un discurso muy “liberador” pero, si seguimos manteniendo una hermenéutica clausurada, una visión abstracta de lo divino y una pedagogía eurocéntrica, no hacemos más que perpetuar la funcionalidad a las lógicas modernas y coloniales.

Un tema interesante que surgió en una investigación reciente sobre educación teológica en la región<sup>10</sup>, es que muchos seminarios plantean una inquietud por la incapacidad de abordar problemáticas sociales en clave teológica. Pero la lógica es la siguiente: hay una preocupación por “los de afuera”, de cómo construir estrategias para “alcanzarlos”, pero no se piensa en clave identitaria, es decir, en cómo lo social nos interpela, nos transforma, para así crear no un proceso de inculturación o incidencia superficial sino un diálogo e intercambio intercultural en términos reales.

Aquí tenemos mucho camino por andar en nuestros espacios de pensamiento desde la misión integral, las teologías críticas, “contextuales”, identitarias y liberadoras: ¿cómo planteamos el valor de la contextualización? ¿Nos preguntamos sólo por el modo de “adaptar” nuestro discurso y práctica, o por una operación que articula todos los elementos en juego hacia una transformación amplia e integral que nos incluye? Más aún: ¿hablamos de una contextualización donde somos nosotros y nosotras quienes manejamos el proceso, o estamos realmente abiertos y abiertas a crear un espacio de participación colectiva, donde sean también “los otros” quienes lideren el proceso?

---

<sup>9</sup> Nicolás Panotto y Matthias Preiswerk (2017), eds. *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*. Buenos Aires: SPT.

<sup>10</sup> “Mapeo de Instituciones de Educación Teológica en América Latina y el Caribe”. Tearfund, 2020. Texto inédito.

### **3. Hacia una educación teológica evangélica en clave intercultural**

Frente a lo dicho, me gustaría plantear dos presupuestos centrales. Primero, que la interculturalidad no tiene que ver solamente con cómo nos acercamos a otras comunidades y grupos sino con un reconocimiento sobre la dimensión histórica, cultural y por ello pasajera de nuestra propia identidad, a partir del encuentro con los otros. No hagamos de lo intercultural un tema más en nuestras agendas, como el “área” o tema que tiene que ver con el acercamiento pragmático a esos “otros”. Hablemos de interculturalidad como un ejercicio de hermenéutica crítica radical sobre nuestros propios lugares. Asumamos nosotros y nosotras una identidad intercultural.

Segundo, para que podamos construir un diálogo intercultural real entre instituciones e iglesias con diversos grupos, la lógica intercultural no debe centrarse sólo como un mecanismo para alcanzar al otro, sino como una instancia de reinterpretación mutua de nuestra propia teología y en clave teológica. Para transformar los límites de la formación y producción teológicas, el punto de partida debe ser también teológico. Esto tiene varias implicancias:

- Asumir la dimensión intercultural del quehacer teológico y la interpretación bíblica, es decir, su irremediable constitutividad histórica, contextual, cultural y subjetiva/comunitaria. Precisamente, los absolutos teológicos son el mayor enemigo de una sensibilidad intercultural. En este sentido, las preguntas interculturales a la teología no son solamente cómo construimos una teología “autóctona”, sino ir más allá: ¿cuáles son los elementos culturales que atraviesan nuestras concepciones naturalizadas de Dios, de los evangelios, de la interpretación bíblica, de la misión, de las iglesias, de las pastorales?
- Asumir la necesidad del diálogo como punto de partida para la misión y la construcción colectiva del conocimiento teológico.
- Elaborar pedagogías participativas, donde las dinámicas que encontramos en las diversas expresiones y saberes no sean solo elementos secundarios, sino se integren en nuestras dinámicas de formación.
- Desarrollar espacios de encuentro y diálogo entre distintos grupos poblacionales, con las iglesias y seminarios.

- Promover el rol de la interculturalidad en la construcción de otras maneras de entender la incidencia pública, desde la revisión de conceptos como laicidad, diálogo interreligioso y su aporte a la democracia, la libertad religiosa.

En este sentido, son sugerentes los puntos establecidos en el manifiesto “Por una educación teológica de calidad” (2007)<sup>11</sup>.

#### **4. Por un paradigma intercultural**

Como parte de prácticas políticas, pastorales y educativas que apuntan a la calidad de vida, relacionamos la ET con la teología y la pedagogía, y a ellas con un paradigma más amplio dentro del cual operan. Se trata de un marco epistemológico en el que confluyen diferentes vertientes y dimensiones de la acción y del pensamiento humano. Aun a riesgo de quedarnos en un nivel demasiado abstracto, caracterizamos tentativamente este paradigma como:

- inter/transdisciplinario e intercultural;
- integral y multifactorial (multiplicidad de formas de conocimiento y complejidad de sus relaciones);
- incluyente de múltiples racionalidades y potencialidades humanas (emotiva, cognitiva, corporal, espiritual, moral, intuitiva, creativa, etc.);
- contextual e histórico (articulado a las circunstancias históricas y al contexto económico, político, cultural, de género, etc.);
- problematizador y transformador (hacia cambios que tiendan a una mayor calidad de vida para todas y para todos);
- intuitivo e inédito (abierto a las dimensiones no exploradas del ser y de la vida humana, de la historia, de las otras culturas, etc.);
- procesual, en espiral ascendente (es decir con interpretaciones sucesivas, contextualizadas y superadoras).

---

<sup>11</sup> AAVV (2007). “*Por una educación teológica de calidad. Manifiesto*”. Servicios Pedagógicos y Teológicos. Documento de trabajo.

Esta propuesta enfatiza algo que ya hemos mencionado: la interculturalidad no es un método ni una teoría, sino sobre todo una sensibilidad epistémica que transforma los elementos más constitutivos de nuestros posicionamientos, a partir del encuentro con el otro, y del reconocimiento y valoración de la diferencia como instancias fundamentales para la construcción de saberes. Como lo expresa Raúl Betancourt:

Un quehacer teológico que, por sensibilidad frente a las exigencias con que lo interpela hoy en América Latina el diálogo de las culturas, se cuestiona a sí mismo para examinar si está o no está a la altura de su misión teológica en la historia —que desde la visión de la fe cristiana es siempre también historia de la salvación— tiene que entender este cuestionamiento de sí mismo o esta pausa reflexiva interruptora de la normalidad en que se desarrolla como una posibilidad u oportunidad (¿un Kairos?) para reformarse y transformarse radicalmente, entendiendo este proceso en el sentido de una renovación desde las raíces memoriales de las sabidurías de los muchos pueblos de América Latina.<sup>12</sup>

La interculturalidad, entonces, no es simplemente una apelación a las teologías contextuales sino a la contextualidad de la propia teología. No un pluralismo descriptivo sino el reconocimiento y valoración de la diversidad que atraviesa las nociones más básicas de nuestros lugares teológicos. Por ello, una nueva sensibilidad intercultural implica una nueva sensibilidad teológica que plantee los siguientes elementos:

1. Una actitud autocrítica, partiendo precisamente de esa dimensión de trascendencia/profundidad que define el propio objeto de la teología, como un modo de ubicarnos en un “más allá” de nuestras fronteras, a partir de los nuevos horizontes que nos propone el encuentro con el otro.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Fomet Betancourt, “El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina” *Revista Iberoamericana de Teología*, No. 4, enero-junio, 2007, p.54

<sup>13</sup> Nicolás Panotto, “Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial” en *Estudios Teológicos*, 58, 2 (2018), 278-293

2. Una actitud de discernimiento, donde la sensibilidad cultural deje de ser políticamente correcta, para ser algo que nos atraviesa, incluso en los elementos más fundamentales de nuestra espiritualidad y teología.
3. Una actitud de gracia, recibimiento y donación frente a lo diverso, lo plural, la alteridad que se nos aparece como “signo de los tiempos”, como una forma “interruptora” y disruptiva.<sup>14</sup>

Para finalizar, queda la inquietud de cómo tomamos la interculturalidad en serio, como un paradigma que nos puede llevar no sólo a abordar la crisis de la educación teológica en América Latina, sino incluso de las crisis políticas que vivimos en nuestra región, frente a los procesos de antagonización y el avance de modelos políticos excluyentes. Por ello, lo intercultural nos presenta varios ejes en los que necesitamos trabajar. El primero tiene que ver con el proceso de descolonización de nuestras teologías y pedagogías. Y segundo, en profundizar la dimensión interreligiosa que tiene lo intercultural. Esto, a su vez, nos presenta algunos retos sobre cómo afrontar el proceso en distintos niveles:

- Retos teológicos. ¿Cómo definimos a Dios a partir de las distintas sabidurías y visiones espirituales? ¿Cómo construimos un diálogo real entre miradas ancestrales, multi-religiosas y las teologías cristianas sobre elementos en común?
- Retos religiosos. ¿Cómo abordamos la bizantina diferenciación entre religión y cultura? ¿Dónde comienza y termina cada una? ¿Es posible plantear tal distinción o ello es un elemento más que heredamos de la modernidad?
- Retos pedagógicos. ¿Cómo podemos construir modelos pedagógicos donde lo intercultural no sea un tema sino un fundamento epistémico?
- Retos eclesiales. ¿Cómo podemos trabajar para que la identidad evangélica asuma estos desafíos y se des-centre de las matrices

---

<sup>14</sup> Jean-Daniel Causse (2006). *El don del ágape: constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae, pp. 37-68.

coloniales que aún habitan en sus sentidos más fundamentales, partiendo de los presupuestos teológicos hasta sus hermenéuticas bíblicas y conceptos de misión?

- Retos políticos. ¿Cómo podemos aportar a la dimensión intercultural del diálogo democrático en clave teológica y religiosa? ¿Cómo la dimensión dialogal de la interculturalidad en clave interreligiosa puede aportar a la ganancia de otros derechos hoy?

Me gustaría terminar con una idea de Raúl Betancourt: “Los “lugares” [teológicos] no sólo nos sitúan en un “lugar” sino que nos ponen además en camino, pues son siempre también el punto desde el que empezamos a buscar, a transitar el mundo y a comunicarnos”.<sup>15</sup> Este es mi deseo: que el lugar de encuentro sea el comienzo de una nueva búsqueda

---

<sup>15</sup> Betancourt, op. cit., pp. 59-60.

## DECLARAR LA ESPERANZA EN TIEMPO DE INCERTIDUMBRE...

*Una lectura pastoral del libro del Apocalipsis*

Miguel Ulloa M.<sup>1</sup>

### Resumen

¡Qué complejo es hablar de esperanza en un tiempo de incertidumbre! Me imagino a Juan, en la Isla de Patmos, en prisión, viendo y escuchando el dolor de la persecución de los cristianos, e intentando proyectar el mensaje de ánimo y esperanza que debía dar a las siete iglesias de Asia Menor. Me imagino, también, las palabras que los cristianos y cristianas tenemos para compartir, en medio de este tiempo, en un contexto marcado por el dolor, la adversidad y el cansancio.

¡Cuán necesario es hoy, que Dios levante videntes como Juan, que traigan una palabra diferente en este tiempo! Palabras que den aliento y animen la esperanza. Palabras que sean críticas en un contexto marcado por la injusticia. Palabras que sean capaces de escuchar y levantarse en favor del grito de los excluidos. Palabras que declaren con fuerza que Dios desea hacer germinar “una nueva creación” en medio nuestro. Palabras que sean fieles y verdaderas (Ap 21,5).

**Palabras claves:** Apocalíptica, iglesia, resistencia, esperanza.

### Abstract

How complex it is to speak of hope in a time of uncertainty! I imagine John, on the Island of Patmos, in prison, seeing and hearing the pain of the persecution of Christians, and trying to project the message of encouragement and hope that he had to give to the seven churches of Asia Minor. I imagine, too, the

---

<sup>1</sup> Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Director del Seminario Metodista de Capacitación y Servicio; pastor de la Iglesia Metodista de Chile.

words that we Christians have to share, in the midst of this time, in a context marked by pain, adversity and weariness. How necessary it is today that God raises up visionaries like John, who bring a different word at this time! Words that give encouragement and encourage hope. Words that are critical in a context marked by injustice. Words that are able to listen and rise up in favor of the cry of the excluded. Words that declare forcefully that God desires to bring about "a new creation" in our midst. Words that are faithful and true (Rev 21,5).

**Keywords:** Apocalyptic, church, resistance, hope.

## Introducción

*La esperanza es mapa que dibuja  
Nuestro pueblo en busca de otras rutas,  
La esperanza es larga caminata,  
Sueño de una tierra liberada hacha y pala del amor.  
¡Vamos, que ya vienen nuevos días!  
¡Vamos, que se asoma la alegría!  
¡Vamos, que camina con nosotros uno que hace amanecer!*

Guido Bello y Pablo Sosa

## Desarrollo

En el año 60, bajo el dominio del emperador Nerón, se comenzó a gestar la represión de parte del imperio romano en contra de los cristianos. Los primeros antecedentes, siendo uno de los registros más antiguos, tienen su origen en el año 64 en el contexto del incendio de la ciudad de Roma y la culpa recayó sobre los cristianos. El historiador Tácito, menciona:

Nerón hizo aparecer como culpables a los cristianos, una gente a quienes todos odian, y los castigó con muy refinada crueldad... Por lo tanto, primero fueron arrestados los que confesaron (ser cristianos), y sobre la base de las pruebas que ellos dieron, fue condenada una gran multitud... además de matarles se les hizo servir de entretenimiento para el pueblo. Se les vistió de pieles de bestias para que los perros los mataran a dentelladas. Otros

fueron crucificados. Y a otros se les prendió fuego al caer la noche, para que iluminaran. (Tácito, Anales 15.44).

Posteriormente, la situación se agudizó en el año 90, bajo el gobierno de Domiciano. Este amaba y respetaba las viejas tradiciones romanas y buena parte de su política imperial consistió en restaurar esas tradiciones. Por lo tanto, era de esperar que se opusiera al cristianismo, que en algunas regiones del imperio había ganado muchísimos adeptos y que, en todo caso, se oponían a la antigua religión romana<sup>2</sup>.

Roma es, para el escritor del Apocalipsis, “la gran ramera... ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los mártires de Jesús” (Ap 17,1,6), y Pérgamo, que era la capital de la región, es el lugar “donde está el trono de satanás” (Ap 2,13). Estas menciones nos contextualizan en cómo fue la persecución en Roma y en Asia Menor. Es en este último lugar, donde Juan, un deportado en la Isla de Patmos, se levanta como un vidente, “un iluminado”, como alguien que recibe revelación, para declarar que, en un escenario complejo, lo mejor, lo perfecto, está por venir, y esto no proviene desde el contexto presente o la realidad concreta, sino que se origina en Dios, y “desciende” desde arriba (Ap 21,9-22,5). El hilo conductor será recordarles a las iglesias: “Pelearán contra el cordero, y el cordero los vencerá” (Ap 17,14).

La crisis externa que vivían las comunidades estaba marcada por la persecución violenta, las experiencias de prisión, el martirio, etc., y, a esto se sumaban, los conflictos internos, donde había apóstoles que no lo eran (Ap 2,2); otros habían dejado “el primer amor” (Ap 2,4); había doctrinas equivocadas que provocaban confusión (2,9; 3,9), e incluso el problema de otras religiones que se mezclaban con la fe cristiana (Ap 2,14-15,20), etc. Entre las menciones que se hace de las siete iglesias, podemos llegar a la conclusión que algunas comunidades se estaban muriendo (Ap 3,1); otras, aunque eran débiles, continuaban firmes en la fe (Ap 3,8) y como bien lo menciona Carlos Mester: el Apocalipsis es, ante todo, un mensaje de consuelo y de esperanza para un pueblo en crisis, amenazado en su fe a causa de los cambios y de

---

<sup>2</sup> Justo González (2009). *Historia del cristianismo*. Miami: UNILIT, p. 53.

las persecuciones. El Apocalipsis quiere ayudar al pueblo a encontrarse nuevamente con Dios, consigo mismo y con su misión<sup>3</sup>.

## 1. Sobre el autor y el texto

Sobre la autoría del texto, son pocos los especialistas que siguen sosteniendo que fue el apóstol Juan el escritor del relato. Sin embargo, el Evangelio de Juan, las cartas de Juan (1ra, 2da y 3ra) y el libro del Apocalipsis, poseen elementos en común, esto ha llevado a definir que existe una “comunidad joánica” que conservó y redactó las enseñanzas del apóstol en una etapa posterior.

Las divagaciones sobre la interpretación del libro responden, en ocasiones, a definir lo que vendrá o acontecerá, donde lo apocalíptico y lo escatológico, están mediados “por el fin”. Lo que el texto nos presenta es una realidad que acontece, donde hay personas que están involucradas, las siete iglesias, que resisten y perseveran en una lucha entre el bien y el mal, Dios y el imperio romano, el cordero y la bestia, Jerusalén y Babilonia. En esas condiciones, se hacía urgente animar y alentar la fidelidad de los cristianos, donde la clave apocalíptica será el lenguaje que usará el narrador para dicho fin. Por tanto, el relato está lleno de metáforas y símbolos. Como manifiesta el biblista Dagoberto Ramírez, había que alentarles en una forma tal que no permitieran ser descubiertos<sup>4</sup>.

A partir de allí la lectura que realicemos del Apocalipsis debemos hacerla considerando: la clave histórica, que nos ayudará a definir cómo estaban aconteciendo las cosas en aquel tiempo, específicamente, en el contexto del imperio romano y las persecuciones; la clave simbólica, por el significado de las 21 imágenes que aparecen en el libro, muchas de ellas relacionadas al Antiguo Testamento, donde algunos llegan a mencionar que las alusiones a las escrituras hebreas están en el 65% de los versículos<sup>5</sup>; y la clave teológica, que tiene relación con la experiencia de Dios, Jesús, y la Iglesia, en un contexto de crisis. Una lectura alejada de estas tres

---

<sup>3</sup> Carlos Mester (2013). *Cielos nuevos y tierra nueva*. Barcelona: Verbo Divino, p. 10.

<sup>4</sup> Dagoberto Ramírez (2002). *Hermenéutica bíblica*. Santiago: Ediciones CTE, p. 104.

<sup>5</sup> Thomas Hanks (2012). *El Evangelio subversivo*. Barcelona: CLIE, p. 361.

consideraciones, ha llevado a construir una serie de lecturas literalistas, fundamentalistas, y dispensacionalistas.

Samuel Pagan, al comentar el Apocalipsis, menciona: un análisis profundo del libro requiere ciertamente, una comprensión de la historia y las fuerzas sociales, económicas, políticas y religiosas que afectaron la vida de los creyentes a los cuales Juan escribe su obra<sup>6</sup>. Mientras que, por otro lado, Elisabeth Schüssler Fiorenza, declara, como protesta a las lecturas e interpretaciones clásicas, que: por su parte, los teólogos y los predicadores deben intentar liberar el texto de su cautiverio histórico y rescatar el mensaje del Apocalipsis para el hombre moderno. Su tarea consistirá en actualizar diferentes aspectos del Apocalipsis, en traducir sus imágenes míticas buscando marcos contemporáneos de significado, en seleccionar algunos pasajes todavía comprensibles que pueden iluminar las cuestiones que hoy nos planteamos, en reducir su mundo de visiones a principios y temas teológicos o éticos, o en poner en relación la situación discursiva del texto con los contextos y problemas retóricos actuales<sup>7</sup>.

## **2. Compartir un mensaje que alienta en medio de la incertidumbre**

Justo González, define el trasfondo del libro bajo las siguientes afirmaciones, refiriéndose al contexto de la iglesia antigua<sup>8</sup>: Pronto el cristianismo tuvo sus primeros conflictos con el estado, y fue dentro de ese contexto que la nueva fe tuvo que determinar su relación con la cultura que le rodeaba, así como con las instituciones políticas y sociales que eran expresión y apoyo de esa cultura. Esos conflictos con el estado produjeron mártires y «apologistas». Los primeros sellaron su testimonio con su sangre. Los apologistas trataron de defender la fe cristiana frente a las acusaciones de que era objeto<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Samuel Pagan (2012). *Apocalipsis: Interpretación eficaz hoy*. Barcelona: CLIE, p. 25.

<sup>7</sup> Elisabeth Schüssler (1992). *Apocalipsis: La visión de un mundo justo*. Navarra: Verbo Divino, p. 14.

<sup>8</sup> Periodo definido por los historiadores como “Iglesia Antigua”, desde los inicios del cristianismo hasta que Constantino les puso fin a las persecuciones (Edicto de Milán, año 313).

<sup>9</sup> Justo González (1995). *Bosquejo de historia de la Iglesia*. Decatur: Editorial AETH, p. 9.

Será así como la apocalíptica se levantará como una palabra de esperanza en medio de dicha crisis. Este lenguaje no era algo nuevo, ya había menciones en este género literario en la tradición bíblica del Antiguo Testamento, donde también, en tiempos inciertos, esta literatura germinó, y estos documentos son el resultado de situaciones, crisis históricas, acontecidas en Israel, especialmente en la época posterior a los profetas y continúa también al nacimiento cristiano de la época de Jesús y de Pablo<sup>10</sup>. De ahí, la existencia de la apocalíptica judía; la apocalíptica contenida en el Nuevo Testamento, ya sea en los textos de Pablo, en la predicación de Jesús narrada en los evangelios, o los textos del Apocalipsis de Juan.

La diferencia de los otros textos apocalípticos y el de Juan es que éste es el único documento que trata el tema de la escatología en género apocalíptico como un mensaje de esperanza, de ahí que los relatos sean un llamado a la resistencia hacia las comunidades de Asia Menor, en un contexto que da señales de que todo está por terminar, y se aproxima, eminentemente, la llegada de lo último, el fin. Juan invita a la comunidad a poner en el centro de su crisis al Cristo resucitado, y quienes reciben la revelación entienden esto como lo “que Dios le dio” (Ap 1,1), para animarlos en la fe, y declarar en un tiempo de incertidumbre que: “no temamos... (Jesucristo) es el primero y el último” (Ap 1,17).

Es así como, los cristianos y cristianas del siglo I, descubren que el sentido de su fe no es el miedo y la angustia, sino la esperanza y el sentirse bienaventurados; por eso se define el texto del apocalipsis como un libro profético, ya que en medio del caos es capaz de descubrir ambas claves. Mientras surgen voces que ven la destrucción y el martirio, y proponen la muerte como el fin último, marcado por sus oscuridades y sus desesperanzas, se contraponen una “nueva realidad” que debe ser revelada: la realidad de Dios. Se hace necesario escuchar la gran voz (Ap 1,10), la de Jesucristo, que anima a los cristianos y cristianas de todos los tiempos, y una y otra vez repite: “y el que tiene sed, venga. El que quiera, tome gratuitamente del agua de la vida” (Ap 22,17).

Así que, el propósito del texto se sostiene en afianzar la fe y levantar el

---

<sup>10</sup> Dagoberto Ramírez (1992). *Apocalíptica*. Santiago: Ediciones CTE, p. 13.

ánimo de los cristianos; fortalecer las comunidades cristianas, a tal punto que pudieran enfrentar la persecución; llamar a los cristianos a ser fieles a Cristo, como único Señor, que gobierna la vida de los seres humanos y la historia; y sostener que la verdadera iglesia, es la comunión de los santos, fieles mártires, que perseveran en el Señor, pese a la persecución.

Una relación con la época contemporánea tendría sentido en la experiencia de Dietrich Bonhoeffer, pastor de la iglesia confesante en el contexto de la Alemania nazi. En el momento de su ejecución, en el campo de concentración de Flossenburg, quien lo lleva a la muerte le declara: “Llegó tú fin” y su respuesta ante esta declaración fue: “Para mí esto es el comienzo” ¡Es en el límite donde la esperanza siempre tiene la última palabra!

### **3. Tener un mensaje crítico a la sociedad existente**

El libro del Apocalipsis también es definido por los más críticos como un relato contestatario, y se sostiene en que, el Apocalipsis no ahorra recursos simbólicos a la hora de presentarnos el oscuro panorama de la historia humana. Sus imágenes y visiones pueden llegar a producirnos escalofríos. Pero, a pesar de las apariencias, es un libro optimista y lleno de esperanza en que Cristo, como caballero victorioso, se enfrenta a los poderes del mal y de la muerte simbolizados en tétricos caballeros que amenazan la vida, la paz y la justicia<sup>11</sup>.

El motivo de la persecución radica en que los cristianos no se sometieron al culto imperial, no aceptando la divinidad del emperador romano. Una de las características del gobierno de Domiciano, fue exigir honores divinos y veneración como “*dominus et deus noster*”, Señor y Dios nuestro. La forma de dominar las colonias fue usando la ideología religiosa existente, donde el movimiento cristiano resultó ser un peligro porque proclamaban a Jesucristo como *Kyrios*, Señor.

Ejemplo de esto es lo que declara el capítulo 13 del Apocalipsis, donde comienza a presentarse un largo drama, en que la imagen de la mujer está vinculada a la iglesia, que es amenazada por el imperio romano,

---

<sup>11</sup> Varios Autores (1999). *Un mundo sin llanto ni dolor*. Navarra: Verbo Divino, p. 54.

pero es protegida por el Señor. Juan recalca la figura de la gran bestia, que tiene siete cabezas, que claramente está asociada con Roma, conocida como la ciudad de los “siete montes” y, posteriormente, declara que el imperio es la bestia, a quien el dragón le dio su poder y su trono, y grande autoridad (Ap 13,2), que el culto es dado al dragón (Ap 13,4), a quien se le permitió hacer guerra contra los santos y vencerlos (Ap 13,7). Todas estas afirmaciones tienen relación con una denuncia profética en contra del imperio.

En el Apocalipsis la profecía es denuncia, una y otra vez, del sistema político–económico, socio–ideológico entre el imperio romano y los fieles que resisten, casi en una desobediencia civil, no adorando al emperador y rechazando su marca, su modelo, sus símbolos, su ideología. Dagoberto Ramírez comenta sobre este asunto que: la literatura apocalíptica sostiene que hay una comunidad santa, elegida por Dios, compuesta por los fieles, que se hace crítica con respecto al mundo existente, porque éste se encuentra sometido al dominio del mal. Esta comunidad proyecta todas sus esperanzas, su acción y su testimonio en el acontecimiento final que pondrá fin a este tiempo<sup>12</sup>.

Lo profético–apocalíptico del texto radica en que, siendo un relato para cristianos dispersos producto de la persecución, deben cuidar su identidad. El saludo (Ap 1,4-6) “Juan, a las siete iglesias que están en Asia: Gracia y paz a vosotros, del que es y que era y que ha de venir, y de los siete espíritus que están delante de su trono; y de Jesucristo el testigo fiel, el primogénito de los muertos, y el soberano de los reyes de la tierra. Al que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre, y nos hizo reyes y sacerdotes para Dios, su Padre; a él sea gloria e imperio por los siglos de los siglos. Amén”, y la despedida, (Ap 22,21): “la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros. Amén”, revelan la causa en la cual se encuentran y están comprometidos.

Jerusalén no es sólo el opuesto a Babilonia, sino también, es la contraposición de dos proyectos, totalmente diferentes y opuestos; en uno reina el emperador romano, y en el otro reina Dios. Pero, en el texto, lo santo de Dios siempre se instaura, aunque el panorama no sea

---

<sup>12</sup> Dagoberto Ramírez (1992). *Apocalíptica*. Santiago: Ediciones CTE, pp. 23-24.

optimista en el momento presente. Es así como la tranquilidad para los creyentes es que Dios hace su morada en medio de ellos (Ap 21,3).

La distancia entre el cristianismo y el imperio radica en un conflicto de intereses, quizás la afirmación más clara para entender esto lo ofrece K. Barth, en su libro: “Comunidad cristiana, comunidad civil”, en el siglo pasado, para recordarnos: La comunidad cristiana, a ejemplo de Jesucristo, es el lugar del servicio y no del dominio, y la gran diferencia, citando las palabras del mismo autor: (lo civil) en sí mismo es espiritualmente ciego e ignorante: no tiene la fe, ni el amor, ni la esperanza.

#### **4. Escuchar el grito de los excluidos**

El Apocalipsis, como el anuncio de la esperanza en un tiempo de crisis, radica en un origen histórico, y esta esperanza nació probablemente, en primer lugar, en los desesperanzados con relación al imperio romano y los que se sentían excluidos del templo. Nació de los que fueron los nadie dentro del sistema político, social y religioso del primer siglo en Judea, en Galilea y en Samaria. Esta esperanza tenía como objeto el claroscuro de la conquista de la dignidad humana, del reconocimiento del valor de cada persona, del derecho a creer y desarrollar la vida negada tanto por el imperio como por el templo<sup>13</sup>.

Declarar a Jesucristo como el Señor, será la consigna del Apocalipsis; el grito de resistencia en medio de la crisis, pero también, una protesta ante los dolores y aflicciones de aquellos que son llevados inocentemente a la muerte. Apocalipsis 21 nos habla de una “nueva ciudad” que es presentada como lo perfecto en medio de un mundo imperfecto, donde las medidas de ella hablan de una perfección total en su hechura. Esto revela que lo que Dios construye siempre es bueno, y aún más, esta edificación tiene muchas puertas, para graficarnos que en esa ciudad entran todos.

De ahí que, siempre hay que tener en mente que el génesis de los escritos radica en el rostro de personas que son víctimas de la opresión imperial, los grupos pobres, marginados, oprimidos y perseguidos,

---

<sup>13</sup> Ivonne Gebara (2008). *Compartir los panes y los peces*. Montevideo: Ediciones Doble Clic, p. 42.

quienes se proyectan en el “cordero desvalido”, donde el proyecto de Dios no está sostenido en el poder militar, sino en el sufrimiento.

Apocalipsis 6,9-11 nos presenta el sufrimiento de aquellos que dan testimonio: Cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían. Y clamaban a gran voz, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre en los que moran en la tierra? Y se les dieron vestiduras blancas, y se les dijo que descansasen todavía un poco de tiempo, hasta que se completara el número de sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos. De ahí que, a todos aquellos y aquellas, quienes ahora viven pobres y explotados, las promesas del vencedor les garantizan lo esencial de la vida en el futuro escatológico: alimento, vestido, casa, ciudadanía, seguridad, honor, poder. Estas promesas no van dirigidas a la gente rica, satisfecha e influyente, sino a los pobres y perseguidos de las comunidades de Asia Menor, con intención de animarles a que resistan impertérritos y a que vivan fieles a su compromiso cristiano<sup>14</sup>.

La ciudad como un santuario resulta ser una invitación a recrear en este mundo un gran templo, en que todos los que habitan disfruten de la plenitud de Dios, donde se le adore a él haciendo lo bueno. Los que claman, en su sufrimiento, se transforman en eternos adoradores, que glorifican a Dios en todo lo que hacen, y como un telón de fondo transita la ira de Dios, que es la indignación contra los opresores, donde Dios no es indiferente frente a la injusticia, la opresión y la violencia.

## **5. Abrir los ojos a la nueva realidad de Dios**

La promesa es que Dios: “Enjugará toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron” (Ap 21,4) Para abrir los ojos a esta realidad se hace necesario que Dios seque con su pañuelo de misericordia las lágrimas de los que sufren. Los que están en el dolor reciben el grito del cielo que Dios puede hacer todas las cosas nuevas (Ap 21,4), que

---

<sup>14</sup> Elisabeth Schüssler (1992). *Apocalipsis: La visión de un mundo justo*. Navarra: Verbo Divino, p. 86.

en sus manos está crear y recrear un mundo nuevo. Pero, ante esto, también existe una tentación, caer en un estado de anestesia y pasividad, y como lo declara Friedrich Nietzsche, en tono de protesta, se hace necesario tener presente que: El reino de Dios no es una cosa que se espera, no tiene ayer ni mañana, no tiene en mil años, es una experiencia del corazón, no está en ninguna parte y está en todos los sitios<sup>15</sup>.

Es ahí, donde el valor del libro radica, como lo declara Thomas D. Hanks, (1) en la denuncia profética de los imperialismos violentos, (2) en la seguridad absoluta del triunfo final de Dios contra las fuerzas del mal, (3) y en la visión de una gloriosa esperanza que abarca la liberación, la justicia y plenitud de vida en la tierra<sup>16</sup>, donde la nueva Jerusalén desciende, y reemplaza todo sufrimiento y opresión.

El apocalipsis es una invitación a soñar con un mundo nuevo, a vivir con la esperanza puesta en que Dios puede hacer nuevas todas las cosas; de ahí que, el llamado está en ver desde otro ángulo la realidad y ser capaces de mirar vida donde nadie la ve, esto incluye declarar que en medio de los signos de la muerte hay uno que venció: Jesucristo, y que en las crisis que existen en este mundo la fe se transforma en resistencia.

Un mensaje reiterativo es la declaración: Quien tiene oídos para oír, oiga lo que el Espíritu dice a la iglesia (2,7.11.29; 3,6.13,22). Es ahí donde resulta necesario cuestionarse: ¿Tendrá la iglesia en medio de sus miedos, crisis, desesperanza y desconsuelo la capacidad de escuchar la voz de Dios que invita a ver y mirar que lo mejor está por venir? El Apocalipsis será un llamado a seguir luchando, a vivir soñando con otra clase de vida, confiando en que la liberación llegará en el tiempo de Dios, porque Babilonia caerá (Ap 18).

En un contexto donde se nos bombardea con un mensaje de crisis y desesperanza, el mensaje del Apocalipsis nos presenta una opción contraria para afrontar la vida, pero, si hay algo que queda en evidencia en todo el libro, para que esto acontezca, como lo declara la teología oriental, debe existir una transfiguración personal, social y

---

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche (2012). *El anticristo*. Barcelona: Ediciones Brontes, p. 66.

<sup>16</sup> Thomas Hanks (2012). *El Evangelio subversivo*. Barcelona: CLIE, p. 365.

cósmica que supone un exorcismo, una purificación y muerte de todo pecado, para resucitar a una vida nueva transfigurada<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Víctor Codina (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Cantabria: SalTerra, pp. 123-124.

## **Bibliografía**

- CODINA, Víctor (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Cantabria: SalTerra.
- GEBARA, Ivonne (2008). *Compartir los panes y los peces*. Montevideo: Doble Clic.
- GONZÁLEZ, Justo (1995). *Bosquejo de historia de la Iglesia*. Decatur: AETH.
- GONZÁLEZ, Justo (2009). *Historia del cristianismo*. Miami: UNILIT.
- HANKS, Thomas (2012). *El Evangelio subversivo*. Barcelona: CLIE.
- MESTERS, Carlos (2013). *Cielos nuevos y tierra nueva*. Barcelona: Verbo Divino.
- NIETZCHE, Friedrich (2012). *El anticristo*. Barcelona: Ediciones Brontes.
- PAGÁN, Samuel (2012). *Apocalipsis: Interpretación eficaz hoy*. Barcelona: CLIE.
- RAMÍREZ, Dagoberto (1992). *Apocalíptica*. Santiago: Ediciones CTE.
- RAMÍREZ, Dagoberto (2002). *Hermenéutica bíblica*. Santiago: Ediciones CTE.
- SCHÜSSLER, Elisabeth (1992). *Apocalipsis: La visión de un mundo justo*. Navarra: Verbo Divino.
- VVAA (1999). *Un mundo sin llanto ni dolor*. Navarra: Verbo Divino.



**CUANDO LA MISERICORDIA SE VUELVE  
CONTROVERSIA. *Una lectura de Mateo 12,1-8***  
Ricardo Vásquez<sup>1</sup>, María Eugenia Ortega<sup>2</sup>, Rudy Jara<sup>3</sup>

## Resumen

El presente artículo surge de una preocupación de carácter pastoral y que tiene relación con el peligro del legalismo. Hablamos de aquella interpretación que defiende la literalidad del texto bíblico y que es carente de su espíritu. Como objetivo general se busca contrastar las diferencias en el cumplimiento del día de reposo entre los fariseos y Jesús, identificando algunas claves de interpretación que orienten la labor pastoral, según Mateo 12,1-8. Desde allí, la pregunta de investigación que nos permite abordar el tema descrito es: ¿Cómo comprender la controversia de Jesús con los fariseos, en relación con el cumplimiento del día de reposo, según Mateo 12,1-8? A partir de esa pregunta se propone demostrar que Jesús defiende una lectura de la ley distinta a la de los fariseos, una que considera al ser humano y su necesidad.

**Palabras clave:** ley, misericordia, interpretación, legalismo.

## Abstract

This article arises from a pastoral concern related to the danger of legalism. We speak of that interpretation that defends the

---

<sup>1</sup> Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, profesor del Seminario Teológico de la Alianza Cristiana y Misionera, pastor congregación ACyM Providencia.

<sup>2</sup> Licenciada en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, profesora del Seminario Teológico de la Alianza Cristiana y Misionera, pastora congregación ACyM Providencia.

<sup>3</sup> Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, profesor del Seminario Teológico de la Alianza Cristiana y Misionera, pastor congregación ACyM Providencia.

literalness of the biblical text and that is devoid of its spirit. As a general objective, we seek to contrast the differences in the observance of the Sabbath between the Pharisees and Jesus, identifying some keys of interpretation that guide the pastoral work, according to Matthew 12,1-8. From there, the research question that allows us to approach the described topic is: How to understand the controversy of Jesus with the Pharisees, in relation to the observance of the Sabbath, according to Matthew 12,1-8? From this question we propose to demonstrate that Jesus defends a reading of the law different from that of the Pharisees, one that considers the human being and his need.

**Keywords:** Law, Mercy, Interpretation, Literalism.

## **1. Tensiones de la comunidad mateana en su contexto**

### **1.1. El contexto sociopolítico**

En relación con el contexto sociopolítico, es necesario decir que Palestina estaba sometida por Roma, aunque la cultura dominante era la judía con fuerte influencia griega. En el tiempo de Jesús hubo dos emperadores que gobernaron: Augusto (63 a.C. al 14 d.C.) y Tiberio (42 a.C. al 37 d.C.). El imperio respetaba las instituciones de los pueblos conquistados, colocando un representante romano para gobernar las provincias.

La llamada sociedad romana era una realidad compleja, Godoy plantea que esta reunión de pueblos conquistados conservaba sus costumbres, religiones, lenguas y cultura. El imperio no estaba centralizado completamente, ya que las ciudades conservaban una gran autonomía de administración interna.<sup>4</sup>

Siguiendo a Godoy, uno de los aspectos relevantes de la administración romana fue la fuerte carga tributaria a los pueblos conquistados, lo que generaba marginación, pobreza y descontento social, y en algunos casos, como ocurrió con el pueblo judío, generó revueltas y resistencia de algunos sectores.

---

<sup>4</sup> Godoy, D. (2004). "Roma, Palestina y Galilea en el Siglo I". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), 47 (1), 41-52.

En el ámbito religioso el imperio no se oponía a ninguna de sus manifestaciones, siempre y cuando éstas no interfirieran con la conocida “pax romana”. Referente a la libertad religiosa, Godoy añade que, “El imperio era tolerante con los cultos. Muchas veces llegó, inclusive, a fomentar los cultos de las religiones subyugadas”.<sup>5</sup>

## 1.2. Tradiciones del judaísmo en el siglo I

Cuando hablamos de las tradiciones del judaísmo, siguiendo a Rivas, se debe tener en cuenta que el cristianismo primitivo surge desde la comunidad judía, esto se observa en que el texto bíblico tiene expresiones y formas de pensamiento que son hebreas<sup>6</sup>. Jaffé describe que: “para el final de la época del Segundo Templo, existían multiplicidad de partidos y de fraternidades político-religiosas. Flavio Josefo enumera algunas de ellas en las Antigüedades Judías: fariseos, saduceos y esenios, a las que añade un cuarto movimiento o cuarta filosofía denominada zelota después del año 66. Los propios fariseos se dividieron en dos movimientos distintos: la escuela de Hillel y la escuela de Shammai. Algunas fuentes talmúdicas hablan de vehementes enfrentamientos entre estas dos escuelas de pensamiento.”<sup>7</sup>

Esto evidencia, que dentro del judaísmo había divisiones respecto de la fe, la ley, la relación con el imperio y el pueblo judío.

En lo particular, puntualizaremos algunas características de los fariseos. Según Riveros, estaban conformados por algunos sacerdotes y una mayoría de laicos, cumplían la ley de Moisés estrictamente y respetaban las tradiciones como el día de reposo, ritos purificatorios, limosnas, diezmos, entre otras; esperaban la futura llegada de un Mesías libertador político y creían en la resurrección final. Uno de sus grandes anhelos era la independencia total de su nación. Por tal motivo, evitaban toda relación con el imperio dominante ya que

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Rivas, L. (s.f.). “Las tradiciones rabínicas y la interpretación del Nuevo Testamento”. *Cuestiones Teológicas*, 45 (103), 23-56.

<sup>7</sup> Jaffé, D. (2007). *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo*. Bilbao: Descleé de Brouwer.

consideraban que aquello los hacía impuros<sup>8</sup>. Siguiendo a Shürer, los fariseos ofrecieron una férrea resistencia a la presencia del paganismo, la idolatría y la inobservancia de las leyes levíticas sobre la pureza, frente a las cuales procedían con extrema rigurosidad.<sup>9</sup>

### 1.3. Comunidad mateana y la tensión del judaísmo

Siguiendo a Carmona, el fariseísmo venía desde el siglo III a.C., buscando imponerse sobre la secta de los saduceos, mediante el culto sinagogal. Antes del año 70 d.C., es decir, antes de la destrucción del templo, un grupo de fariseos, frente a la amenaza romana, se refugió en la ciudad de Yamnia, con Yohanan Ben Zakkai a la cabeza.<sup>10</sup> Este grupo de fariseos buscaba inicialmente resguardar el judaísmo puro con sus tradiciones, ante la inminente invasión y destrucción de Jerusalén. Una vez destruida la ciudad, junto con su templo, la llamada Escuela de Yamnia, terminó por imponerse dentro del judaísmo bajo el nombre de rabinismo.<sup>11</sup> Según Cisterna, ya que la Escritura era lo único que quedaba en pie, los fariseos buscaron establecer una única interpretación de ella, lo que les permitió fundamentar su idea de uniformar el judaísmo, su liturgia y la práctica de la ley en la vida cotidiana<sup>12</sup>. Esto último es de gran importancia, ya que fue la forma de establecer su lectura literalista y legalista de la Escritura, rechazando el diálogo con otras interpretaciones, bajo la pretensión de ser la autoridad final. La comunidad mateana se enfrentó al desafío de optar por aquella forma de interpretación o seguir el modelo de Jesús.

Con el templo destruido y controlado el culto sinagogal, los fariseos se dieron al trabajo de establecer lo que era judío de lo que no lo era, relegando a otros movimientos del judaísmo como el saduceo y el esenio. Lo que siguió fue excomulgar a los cristianos de origen judío, los nazarenos, y apartarlos del culto en la sinagoga.

---

<sup>8</sup> Riveros, A. (2019). *catholic.net*.

<sup>9</sup> Shürer, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C - 135 d.C.* (Vol. II). Madrid: Ediciones Cristianas.

<sup>10</sup> Carmona, A. (1986). *Predicación del Evangelio de Mateo*. Madrid: EDICE.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Carmona, A. (1986). *Predicación del Evangelio de Mateo*. Madrid: EDICE.

Esta tensión y ruptura definitiva con el judaísmo, trajo varias preguntas al interior de las comunidades judeocristianas, como la mateana. Carmona plantea las siguientes: “¿Cuál es el verdadero Israel? ¿Quiénes interpretan correctamente la ley? ¿Es Jesús el verdadero maestro que enviaría Dios, para los tiempos escatológicos?”.

Dada esta tensión entre el fariseísmo dominante y los judeocristianos del siglo I, es que el autor del Evangelio presenta a Jesús, como el centro de la comunidad mateana y como la única autoridad para interpretar la ley y darle cumplimento.

## **2. Un acercamiento a la misericordia desde Mateo 12,1-8**

Para el pasaje de Mateo 12,1-8, ofrecemos la siguiente traducción desde el análisis del texto griego de Nestle-Aland<sup>13</sup>.

<sup>1</sup>En aquel tiempo cruzaba Jesús un sábado por los sembrados. Y sus discípulos sintieron hambre y se pusieron a arrancar espigas y a comerlas. <sup>2</sup>Al verlo los fariseos, le dijeron: "Mira, tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado." <sup>3</sup>Pero él les dijo: "¿No habéis leído lo que hizo David cuando sintió hambre él y los que le acompañaban, <sup>4</sup>cómo entró en la Casa de Dios y comieron los panes de la Presencia, que no le era lícito comer a él, ni a sus compañeros, sino sólo a los sacerdotes? <sup>5</sup>¿Tampoco habéis leído en la Ley que en día de sábado los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el sábado sin incurrir en culpa? <sup>6</sup>Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el Templo. <sup>7</sup>Si hubieseis comprendido lo que significa Misericordia quiero, que no sacrificio, no condenaríais a los que no tienen culpa. <sup>8</sup>Porque el Hijo del hombre es señor del sábado.

El uso de herramientas del método histórico crítico para el trabajo exegético nos arroja mayor luz para entender la controversia. A continuación, se presentan algunas conclusiones que se desprenden del trabajo exegético.

---

<sup>13</sup> Nestle, E. (1952). *Novum Testamentum Graece* (21ª edición). Nueva York.

## 2.1. Las tradiciones

De acuerdo con el análisis de las tradiciones, observamos la acusación que los fariseos presentan a Jesús contra sus discípulos, considerados culpables de haber quebrantado la ley, según 2 de las 39 prohibiciones establecidas para el día de reposo, esto es: cosechar y limpiar el grano. Otras tradiciones provienen de la ley y los profetas, como el episodio de David y los panes, el oficio sacerdotal en sábado y el mensaje de Oseas 6.

## 2.2. Redacción de las tradiciones

Siguiendo a Zumstein, se aprecia que existe una jerarquización de preceptos en el planteamiento de Jesús<sup>14</sup>. Era más importante satisfacer una necesidad vital en el caso de David, que el mandamiento que le prohibía comer de los panes; era más importante el ejercicio del turno sacerdotal en día de reposo que violar el mandamiento sobre ese día. En el caso de los discípulos, era más importante la misericordia que consideraba su necesidad vital y situación de vulnerabilidad, frente al hambre intensa, que la norma que los fariseos imponían. Es posible observar, además, que cuando Jesús cita a Oseas 6,6, efectivamente enfatiza la misericordia como lo más importante. En esto sigue la tradición profética, haciendo tal como ellos, una denuncia contra los gobernantes y poderosos de Israel que someten bajo cargas pesadas a los más pobres. Esta interpretación de Jesús ofrece libertad y descanso a los pobres, tal como queda demostrado en la perícopa y en distintos pasajes del evangelio de Mateo. Respecto de la forma de interpretar que tiene Jesús, Juan Luis Segundo comenta lo siguiente: “Jesús es condenado por haber atacado la interpretación literal de la Ley y, con ello, atacado el deseo de poder de las autoridades religiosas de Israel; lo condenan por haber socavado su seguridad”.

## 2.3. Crítica textual

Se descubre en el versículo 6, el uso de la palabra *μειζόν*, que es un adjetivo comparativo, nominativo, singular, neutro, presente en el

---

<sup>14</sup> Zumstein, J. (1987). *Mateo el teólogo*. Estella: Verbo Divino.

texto crítico y que debe ser traducida como: “algo más grande”. Por otro lado, el aparato crítico muestra que existe la variante *μείζων*, que es un adjetivo nominativo, singular, masculino, la que aparece en testigos que corresponden al siglo V y IX, más tardíos que la lección utilizada por Nestlé–Aland.<sup>15</sup> Dicha variación, afecta el sentido del texto, resultando en diferentes traducciones e interpretaciones del pasaje. Por un lado, quienes utilizan la variante *μείζων*, que es masculino, traducen como “uno más grande”, interpretando que Jesús hace referencia de sí mismo. Por otro lado, quienes utilizan la variante *μείζόν*, que es neutro, traducen como “algo más grande”, lo que guarda coherencia con nuestro análisis del texto. Lo anterior es respaldado por Luz, quien plantea que no es posible pasar por alto el hecho de que *μείζόν* sea neutro y que es necesario comprender que lo que es mayor que el templo es algo y no alguien<sup>16</sup>. Ese algo, dentro de la argumentación de Jesús, es la misericordia.

Es posible concluir, en este punto, que el pasaje se enmarca en todo un evangelio, según San Mateo, en el que se muestra el conflicto entre fariseos y judeocristianos. Surge así la pregunta: ¿Quién es la autoridad para interpretar la ley? Jesús responde en la perícopa que es él, el Hijo del Hombre, quien tiene autoridad para dar interpretación y hacer valer el día de reposo, como verdadero descanso para los necesitados.

### **3. Algunas propuestas a partir de la controversia entre Jesús y los Fariseos**

A partir del trabajo exegético y las conclusiones de dicho análisis, se presentan a continuación algunos desafíos para el trabajo interpretativo que nos ayuden en el desarrollo de la tarea pastoral. Consideramos fundamental recuperar el espíritu correcto de interpretación basado en la forma que tiene Jesús de acercarse a las Escrituras.

---

<sup>15</sup> Nestle-Aland. (2012). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

<sup>16</sup> Luz, U. (2001). *El Evangelio según San Mateo*. Volumen II. Salamanca: Sígueme.

### **3.1. El lugar del ser humano en la acción liberadora de Jesús**

Lo primero esto: entender al ser humano en relación con la acción liberadora de Jesús. En Mateo se observa una gran sección desde el capítulo 9 al 18, donde se presenta una serie de controversias que siempre están relacionadas con el ser humano y la religión esclavizante. Los fariseos son acusados y denunciados como indolentes, deseosos de poder, opresores, injustos y abusivos sobre las personas, subyugándolas bajo el peso insoportable de su interpretación literalista, deshumanizante, haciendo de un mensaje liberador un mensaje esclavizador. Esta presentación del capítulo 12,1-8, tal como lo fuera para la comunidad mateana, es para la comunidad cristiana, hoy día, un elemento parenético que habla del riesgo de no conocer a Dios y no reconocer su voluntad por una interpretación literal de las Escrituras, olvidando al prójimo y negando su valor.

### **3.2. La misericordia como clave interpretativa**

La comprensión de la misericordia como clave de interpretación, es algo de suma importancia. Este es uno de los aspectos hermenéuticos deducidos a partir de la argumentación de Jesús en la perícopa, cuando expresa “aquí hay algo más grande que el templo”, refiriéndose a la misericordia y no a su persona. La misericordia está por sobre los sacrificios y tiene un significado único, ya que reconoce la pobreza, el agobio y la marginación como un producto de las demandas legales de una interpretación literalista de la ley. Tal como lo sostiene Wilkins: “Jesús no desafía la ley del día de reposo, sino la interpretación predominante de la misma. Aunque David le hubiera mentado al sacerdote Abimelec sobre su misión, y él y sus hombres hubieran comido en el tabernáculo un pan que no estaba designado para ellos, fue la misericordia de Dios la que no los condenó. La misericordia de Dios es la que hace que no caigan muertos los sacerdotes que ministran en el templo, en el sabbat, porque su misericordia es la base que subyace a todo el sistema sacrificial.”<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Wilkins, Michael J. *Comentario bíblico con aplicación*, NVI Mateo.

### 3.3. La ley del amor

La forma de actuar de Jesús estaba marcada por un acercamiento al ser humano desde el amor. Esta es propuesta en Mateo 22,37-40, cuando Jesús enseña que el cumplimiento de toda la ley y los profetas dependen del amor a Dios y al prójimo. Jeremías señala que el hecho de que Jesús invoque la ley del amor para explicar sus actos apunta en una dirección significativa: “Jesús, con su conducta que suscita escándalo, pretende hacer realidad el amor de Dios. Jesús, por tanto, pretende actuar como representante de Dios. En su predicación se actualiza el amor de Dios hacia los pobres”.

### 4. Un desafío hermenéutico para el siglo XXI

Las claves propuestas a partir del modelo interpretativo de Jesús abren un camino hermenéutico que permite enfrentar el desafío de responder al peligro de una lectura literalista en el siglo XXI. Nos referimos al fundamentalismo, un movimiento al interior del cristianismo evangélico que es literal en su lectura de los textos y que niega el trabajo hermenéutico.

De acuerdo con la metodología presentada en este artículo, aquella que nos acerca a conocer qué quiso decir el autor original en su propio contexto social, cultural, político, etc., no es posible considerar las Escrituras como un dictado de Dios, sino como el testimonio de hombres y mujeres acerca de su encuentro con la divinidad, en sus propias palabras y formas. Para Krüger, la hermenéutica busca la comprensión del texto para el tiempo actual, considera una lectura desde la comunidad de fe, por tanto, no sólo es importante la mirada del autor original, sino también la mirada del intérprete.<sup>18</sup>

Una característica del fundamentalismo es su actitud hostil o de oposición frente a corrientes que considera son enemigas de la fe, las Escrituras y el evangelio. Siguiendo a Marty, esto se manifiesta en grupos conservadores o tradicionalistas que experimentan, desde su cosmovisión, una amenaza para su existencia y su aprecio de la Sagrada Escritura. La otra característica según lo explica Marty, tiene

---

<sup>18</sup> Krüger, R., Croatto, S. & Miguez, N. (1996). *Manual de Método Exegético*. Buenos Aires: La Aurora.

que ver con el convencimiento irrestricto que poseen, de que su interpretación y aplicación literal del texto sagrado es la única forma de entender y vivir según la revelación divina. Aunque el fundamentalismo es racionalista, se opone al racionalismo académico de la ilustración.<sup>19</sup>

Es posible concluir que una interpretación literalista del texto bíblico, que niega la necesidad de una hermenéutica, cae en no diferenciar la palabra de Dios del contenido cultural en el que la revelación ha sido dada y en su literalidad termina por aplicar elementos culturales del pasado al tiempo presente, aunque éstos contravengan la dignidad y el valor del ser humano y nieguen el amor de Dios al hombre y la mujer, mandamiento que vincula a Dios y a los seres humanos entre sí, lo que está lejos de una literalidad que establece criterios normativos inquebrantables, a la manera de un fariseísmo moderno.

## Conclusiones

Al terminar este trabajo podemos concluir que la perícopa de Mateo 12,1-8, muestra que la controversia de Jesús con los fariseos puede ser comprendida como una lucha en la que subyace un conflicto de interés. Ellos buscan validar su autoridad y posiciones de poder, perpetuando un sistema ideológico basado en su interpretación de la ley, a costa del sufrimiento y miseria de las personas. Jesús, por el contrario, se presenta como aquel que tiene autoridad delegada por el Padre para dar a conocer la forma correcta de interpretar la ley, en la que la misericordia hacia el ser humano es lo más grande. Esto trae descanso a todas las personas que se encuentran bajo el yugo opresor del sistema religioso imperante. Aquí se encuentra el núcleo de la controversia. El actuar de Jesús es escandaloso para los fariseos y sus formas rígidas de aplicar la ley, porque no era congruente con el modelo de piedad de la época, contradecía el modelo piadoso de los fariseos, donde la indolencia y la falta de misericordia estaban lejos de ser el camino restaurador para el ser humano.

---

<sup>19</sup> Marty, M. (1992). ¿Qué es el Fundamentalismo? El Fundamentalismo en las Grandes Religiones. *Revista Internacional de Teología Concilium*. Estella: Verbo Divino, (pp. 19-36).

Aquello más grande, la misericordia, es la virtud que mira al ser humano en sus carencias, necesidades y miserias, de modo que coloca a la persona en el centro de la acción divina. Por ello es que la misericordia está en primer lugar, y es antes que cualquier precepto y normativa a la letra. Dicho de otro modo, los preceptos y normativas siempre deben interpretarse a la luz de la necesidad y dignidad humana.

## Referencias Bibliográficas

- AGUIRRE, R. B. (2014). *Guía de Lecturas de Mateo, Marcos y Lucas*. Avenida Pamplona, Navarra, España: Verbo Divino. Recuperado el 10 de octubre de 2019
- BALZ, H. (2002). *Diccionario Exegético del nuevo Testamento* (Segunda ed., Vol. II). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BALZ, H. (2002). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Segunda ed., Vol. II). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- CARMONA, A. (1986). *Predicación del Evangelio de Mateo*. Madrid: EDICE.
- CARTER, W. (2001). *Mateo y los márgenes, una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino.
- CARTER, W. (2007). *Mateo y los Márgenes lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino.
- CISTERNA, F. (2001). *El Evangelio de Mateo*. Buenos Aires: Editorial Claretiana.
- Consejo Mundial de Iglesias (1995). *El reto del proselitismo y la llamada al testimonio común*. Recuperado el 10 de diciembre de 2019, de <http://www.icergua.org/latam/pdf/10-primsem/03-08-09-ed1-ef5/doc21.pdf>.
- GALLAZZI, S. (1991). De nada vale la grasa de los holocaustos. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA) (10), 90, 55-69.  
Recuperado el 16 de octubre de 2019, de [www.centrobiblicoquito.org/ribla/](http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/)
- GODOY, D. (2004). Roma, Palestina y Galilea en el Siglo I. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA) 47 (1), 41-52.  
Recuperado el 16 de octubre de 2019, de [www.centrobiblicoquito.org/ribla/](http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/)
- JAFFÉ, D. (2007). *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- JEREMÍAS, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús* (2da. ed.). Madrid: Cristiandad.
- KRÜGER, R. (1996). *Métodos Exegéticos*. Buenos Aires: Educab.

- LE POITTEVIN, P. (1987). *El Evangelio Según San Mateo*. Estella: Verbo Divino.
- LOCKMANN, P. (1991). La crítica de Jesús. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, 10 (3), 83-90. Recuperado el 16 de octubre de 2019, de [www.centrobiblicoquito.org/ribla/](http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/)
- LUZ, U. (1993). *El Evangelio Según San Mateo*. Volumen I. Salamanca: Sígueme.
- LUZ, U. (2001). *El Evangelio según San Mateo*. Volumen II. Salamanca: Sígueme.
- MARTY, M. (1992). *Revista Internacional de Teología Concilium*. El Fundamentalismo en la Grandes Religiones. *¿Qué es el fundamentalismo?*. (pp.19-36). Estella: Verbo Divino.
- MATEOS, J. (1995). *El Hijo del Hombre hacia la plenitud humana*. Madrid: Ediciones El Almendro.
- MÍGUEZ, N. (1995). Contexto sociocultural de Palestina. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* 22 (3), 21-31. Recuperado el 05 de agosto del 2019, de <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>
- MOLTMANN, H. (1992). El fundamentalismo en las grandes religiones. *Revista Internacional de Teología Concilium*. Estella: Verbo Divino, (pp. 15-16).
- NESTLE-ALAND, K. (2012). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- RATZINGER, J. (1988). *almudi.org*. Recuperado el 17 de noviembre de 2019, de <https://www.almudi.org/articulos-antiguos/7894-la-interpretacion-biblica-en-conflicto>
- KRÜGER, R., CROATTO, S. & MÍGUEZ, N. (1996). *Manual de Método Exegético*. Buenos Aires: La Aurora.
- RIVAS, L. (s.f.) Las tradiciones rabínicas y la interpretación del Nuevo Testamento. *Cuestiones Teológicas*, 45 (103), 23-56. Recuperado el 13 de abril de 2019, de <http://www.scielo.org.co/pdf/cto/v45n103/0120-131X-cto-45-103-00023.pdf>.
- RIVEROS, A. (2019). *catholic.net*. Recuperado el 15 de Junio de 2019, de

<https://es.catholic.net/op/articulos/17603/cat/693/contexto-socio-politico-que-vivio-jesus.html#modal>

- RODRIGUEZ, A. (1986). *Predicación del Evangelio de San Mateo*. Madrid: Edice.
- ROLDÁN, A. (2017). La propuesta metodológica de Sallie McFague en la búsqueda de nuevos modelos para una teología metafórica. *Franciscanum*, 168 (59), 197-228.
- SANDERS, E. (2004). *Jesús y el judaísmo*. Barcelona: Trotta.
- SEGUNDO, J. (1981). *La fe de Jesús*. (pp. 48). Pocitos.
- SEGUNDO, J. (1987). *El dogma cristiano*. (pp. 56). Pocitos.
- SHÜRER, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a. C. - 135 d.C.* (Vol. II). Madrid: Ediciones Cristianas.
- TAMAÑO, J. (2005). *www.tendencias21.net*. Recuperado el 10 noviembre del 2019 de [https://www.tendencias21.net/El-despertar-de-las-religiones-un-nuevo-universo-de-creencias\\_a818.html](https://www.tendencias21.net/El-despertar-de-las-religiones-un-nuevo-universo-de-creencias_a818.html)
- ZUMSTEIN, J. (1987). *Mateo el teólogo*. Estella: Verbo Divino.

# MARÍA MAGDALENA Y EL RELATO QUE DESAFÍA LOS LIDERAZGOS ECLESIALES. *Jn 20,1-18, una relectura inclusiva a partir del anuncio de la resurrección*

Ana Urrutia <sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo ofrece un resumen de la investigación realizada en torno al rol y relevancia que la figura de María Magdalena tuvo en los inicios del cristianismo, tomando como base de referencia la lectura del capítulo 20,1-18, del Evangelio de Juan. Entendiendo el relato del evangelio, sin duda, como un aporte para la reconstrucción de las primeras comunidades del siglo primero. Se reconstruye la imagen de esta mujer, a través de relatos canónicos y extra-canónicos, donde su figura está atestiguada, como un símbolo de autoridad, liderazgo y apostolado. Se buscará entonces, a partir de una relectura contextualizada del texto bíblico, problematizar el liderazgo de la mujer en la historia del cristianismo en los primeros siglos, para traer una discusión actualizada del rol de la mujer en la Iglesia de hoy.

**Palabras claves:** María Magdalena, liderazgo femenino, Evangelio de Juan, resurrección.

## Abstract

This article offers a summary of the research carried out on the role and relevance that the figure of Mary Magdalene had in the beginnings of Christianity, taking as a reference base the reading of chapter 20,1-18 of the Gospel of John. Understanding the gospel account, undoubtedly, as a contribution to the reconstruction of the first communities of the first century. The image of this woman is reconstructed through canonical and

---

<sup>1</sup> Licenciada en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciada en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

extra-canonical accounts, where her figure is attested as a symbol of authority, leadership and apostolate. It will be sought then, from a contextualized re-reading of the biblical text, to problematize the leadership of women in the history of Christianity in the first centuries, in order to bring an updated discussion of the role of women in the Church today.

**Keywords:** Mary Magdalene, Female leadership, Gospel of John, Resurrection.

## **Introducción**

Desde los inicios del cristianismo se mostró interés por incluir a las mujeres dentro del liderazgo de la Iglesia. Personajes como María Magdalena, en el Evangelio de Juan, demuestran la importancia de las mujeres en el ministerio de Jesús. En el caso de esta investigación el desafío será identificar el rol y la relevancia de María Magdalena en el cristianismo, basándonos en Juan 20,1-18. Se describirá el contexto sociocultural en que María Magdalena se va a desenvolver, y cómo su imagen a lo largo de la historia tomó matices diferentes a las memorias narradas en los evangelios canónicos y extra-canónicos. Posteriormente se identificarán algunas características narrativas y exegéticas que nos presenta el texto de Jn 20,1-18, bajo los métodos histórico-críticos para destacar la posición y rol de María Magdalena en el relato. Finalmente concluir con algunos desafíos hermenéuticos que nos presenta la figura de María Magdalena, con el objetivo de proponer lecturas renovadoras para el liderazgo de la mujer en la iglesia cristiana actual.

## **María Magdalena, una imagen creada y recreada**

La importancia que el relato bíblico de Jn 20,1-18 tiene para el cristianismo es indiscutible pues narra, lo que llamaremos, el acontecimiento fundante del cristianismo. La esperanza del cristiano está sostenida, sin duda, por la resurrección de Jesucristo, recordada en los cuatro evangelios de nuestro canon. Este acontecimiento descrito, en primera instancia, por Pablo en sus cartas, y posteriormente narrado por los evangelios, declara que la resurrección de Jesús será la confirmación de toda la vida y el ministerio del Señor Jesucristo.

La existencia cristiana estará sostenida, por tanto, en esta esperanza. Una esperanza anunciada por María Magdalena a quien, el mismo Jesús a través del relato de Juan, ordena anunciar.

A partir del siglo VI en adelante, la imagen de María Magdalena va a ser dibujada a través de las interpretaciones del papa Gregorio Magno quien, en su sermón del 14 de septiembre del año 591, unifica la figura de María de Betania y la pecadora de Lucas 7, en la persona de María Magdalena. A partir de entonces, la imagen de María Magdalena es sometida a una violencia simbólica. La violencia simbólica, definida por Pierre Bourdieu como “la instauración de una mentira en lugar de la verdad, es una de las mayores violencias que se pueden ejercer contra grupos o individualidades” (p. 107). Siguiendo con la idea de esta autora, en la tradición cristiana, María Magdalena ha sido sometida a una de estas violencias simbólicas que, “ha irrespetado profundamente la verdad de su ser” (p. 107).

Al recordar la imagen de María Magdalena en la historia y dentro del mundo eclesial, se añade inmediatamente a su nombre la figura de prostituta. Este apodo asociado a ella despierta bastante curiosidad a la hora de leer los evangelios. La información que la narrativa canónica nos entrega con respecto a la figura de esta mujer no es mucha, pero es precisa. Su mención la encontramos 12 veces en los evangelios canónicos, en Mt 27,56 y 28,1; Mc 15,40-41 y 47; 16,1 y 9; Lc 8,2; 24,10 y finalmente en Jn 20,1-18 (pasaje que analizaremos con más detención en el capítulo siguiente). Antes de unirse al movimiento de Jesús, solo se sabe que es de la ciudad de Magdala y que de ella habían salido siete demonios (Lc 8,2 y Mc 16,9). Ningún relato la menciona como pecadora, adúltera o prostituta, pero el intento (con algún propósito intencionado probablemente) de fusionar la figura de María Magdalena con las otras marías de los evangelios y asociarla con la mujer adúltera de Jn 8, nos llevó, histórica y eclesialmente, a dibujar su imagen como la prostituta arrepentida.

Históricamente, María Magdalena, es una mujer judía seguidora de Jesús de Nazaret. Procedía de la ciudad de Magdala. Al parecer, disponía de fondos personales, y acompañó a Jesús durante su ministerio y lo apoyó con sus propios recursos (Lc 8,1-3). Los evangelios del Nuevo Testamento y otros escritos cristianos primitivos presentan constantemente a María como una destacada discípula de

Jesús (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 8,1-3; Jn 19,25; Evangelio de Felipe 59, 6-9). Una mujer independiente que se le conocía como la de Magdala, su ciudad de origen. No fue recordada por el apellido de algún familiar o el nombre de algún varón, como solemos ver en otros relatos con otras mujeres, María la de Santiago, María la de José, etc.

La imagen de María Magdalena como la prostituta fue posterior al desarrollo del crecimiento de la Iglesia de los primeros siglos. Los Padres de la Iglesia desconocían esta imagen, incluso ellos ya la mencionaban como testigo importante de la resurrección de Jesús, “Tertuliano la elogiaba porque se acercó a Jesús para tocarlo ‘por amor, no por curiosidad, ni con la incredulidad de Tomás’” (King, 1998, p. 45)

Nos cuestionamos entonces la memoria histórica de esta mujer. “Las mujeres siempre han transmitido la historia, han contado relatos y han mantenido viva la memoria, sin embargo, la historia ha sido escrita en general por hombres privilegiados” (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 110). En este sentido, rescatar la tradición del relato de la resurrección, parece relevante para poder reapropiarnos del pasado de mujeres como María Magdalena. Es decir, mujeres que “han participado como agentes históricos en la transformación social, cultural y religiosa. Con el fin de reconstruir la historia del cristianismo primitivo de una manera diferente, como historia de la *ekklesia* de las mujeres o del discipulado de iguales” (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 110).

Aquí surge nuestra primera pregunta e inquietud con respecto al liderazgo de María Magdalena. ¿Cuál fue realmente la importancia y el rol que tuvo en el siglo primero? Fue un liderazgo que ya en el siglo II era evidente o por lo menos discutible, no tan solo por los relatos canónicos, que dan cuenta de una inclusión femenina en el apostolado, es decir, si el Evangelio de Juan (evangelio de finales del siglo I) la menciona como único testigo de la resurrección y pone en boca de ella el anuncio de este hecho fundante, destacándola como la apóstol de Jesucristo enviada a los apóstoles, en palabras de Hipólito de Roma “apóstol de los apóstoles”<sup>2</sup> sin duda, su mención en el evangelio es

---

<sup>2</sup> La última mujer que aparece en el cuarto Evangelio es María Magdalena, mencionada también entre las que se encuentran al pie de la cruz. Descubre la tumba vacía y es, además, la primera en recibir una aparición del resucitado. De

provocativa. Y no tan solo los relatos canónicos dan cuenta de este reconocimiento a la figura de María Magdalena, sino también aquellos textos llamados apócrifos, que circulaban desde épocas muy tempranas junto con los textos oficiales que la Iglesia más tarde reconoció como canónicos. Sin duda, la extensa información que se extrajo de los descubrimientos de 1945 en Nag-Hammadi, sacaron a la luz parte de lo que fue el desarrollo del cristianismo en los primeros siglos. En este sentido no podríamos negar la importancia que los textos apócrifos tienen en la reconstrucción de la historia y de la teología del siglo primero, como elemento fundamental para la construcción de una teología bíblica actualizada.

El impacto que la imagen de María Magdalena provocó en el siglo primero está atestiguado en los escritos del siglo II. El códice del Evangelio de María Magdalena se encontró a finales del siglo XIX, donde se rescata una copia del Evangelio de María Magdalena redactado en copto sahídico (lengua usada en Egipto). Se cree que esta copia es dada a principios del siglo V y le faltarían las páginas 1 a 6 y 11 a 14. Sin embargo, el texto original griego, se data al segundo siglo, alrededor del año 150, donde se coloca con los demás evangelios como uno de los textos primitivos del cristianismo. En 1945, en el alto Egipto, en Nag Hammadi, se descubren otros textos también, entre ellos, el Evangelio de Felipe, la sabiduría de Jesucristo, el Evangelio de Tomás, entre otros.

El hallazgo de estos textos, proporciona el estudio de las comunidades de los primeros siglos, otorgando la posibilidad de viajar al pasado para preguntarnos cuál es la memoria que se quiso recordar y plasmar de ellas. Estos testimonios nos indican cómo se fue articulando el movimiento de Jesús en los primeros siglos y qué aspectos se quiso mostrar y problematizar en sus escritos. Decimos entonces que la reconstrucción de la iglesia del primer siglo debe hacerse tomando en consideración, sin duda, el estudio tanto de los textos canonizados por la Iglesia y los textos que hoy llamamos apócrifos. En esta memoria, recordada y construida en un primer momento de manera oral, se recuerda la imagen de María Magdalena de manera latente en todos los evangelios de nuestro canon y en algunos textos extra canónicos.

---

esta manera es doblemente apostola apostolorum, la apóstol de los apóstoles, (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 397).

El Evangelio de María Magdalena, el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Felipe, la Pitis Sofía, La Sabiduría de Jesucristo y los Hechos de Felipe, son algunos de los escritos en los que podemos encontrar relatos con respecto a la figura de esta discípula. Algunas citas de estos textos apócrifos nos podrían ayudar a ejemplificar y descubrir la importancia, o por lo menos el potente legado, que su figura apostólica representaba y que tuvo en los primeros siglos:

“Pedro dijo a Maríam: hermana, sabemos que el Maestro te amó más que a las demás mujeres, Dinos aquellas palabras que el Maestro te dijo y que recuerdes, que tu conoces y que nosotros no hemos escuchado” (Evangelio de María Magdalena, Folio 10).

Luego que María comienza a exponer aquellas cosas que el Maestro le reveló en privado, los discípulos la increpan:

“Entonces Andrés habló y dijo a los hermanos; ‘Decid, ¿qué os parece lo que ha dicho? Yo, por mi parte, no creo que el Maestro haya dicho estas cosas. Estos pensamientos difieren de lo que conocemos’ Pedro respondió: ‘¿Ha hablado el Maestro con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de cosas que ignoramos, de modo que todos debemos volvernos y escuchar a esta mujer? ¿Acaso la ha preferido a nosotros?’ (Evangelio de María Magdalena, Folio 17).

“Entonces Leví tomó la palabra y dijo ‘Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo arremetiendo contra una mujer como hacen nuestros adversarios. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la conoce perfectamente; por esto la amó más que a nosotros. Más bien, arrepintámonos y revistámonos del Hombre perfecto en su totalidad. Dejémosle arraigar en nosotros y crecer como Él nos lo pidió. Partamos y prediquemos el Evangelio, sin establecer otros preceptos ni otras leyes fuera de aquellas de las que Él fue Testigo” (Evangelio de María Magdalena, Folio 18).

El Evangelio de María Magdalena es situado no más allá del siglo II dentro del conjunto de textos fundadores del cristianismo. Al leer este

evangelio no es difícil percatarse que esta mujer transmite enseñanzas que, según los relatos, ha recibido en forma especial de Jesús, y que provoca entre los discípulos hombres, especialmente con Pedro, una disputa. La comunidad redactora de estos relatos no dejó pasar el conflicto, que probablemente se daba de manera muy latente entre la autoridad femenina, que estaba siendo representada por María Magdalena, respecto a las enseñanzas de Jesús, y la autoridad que estaba más que validada por los discípulos varones de Jesús. Esta autoridad, representada por María Magdalena, no es fácil de asimilar, primero por el hecho de ser mujer y segundo, por poseer una verdad tan trascendental para los cristianos del primer siglo. En el siglo II la autoridad de Pedro está validada en la mayoría de los escritos, tanto en los evangelios, en Los Hechos e incluso en las cartas paulinas (escritos de la primera generación). Justamente en los escritos paulinos es donde vemos por primera vez esta problemática asociada al relato de la resurrección. Pablo, al describir la aparición del Resucitado, lo hace mencionando a Pedro, como principal testigo, y luego a los doce (1Cor 15) omitiendo por completo el protagonismo de María Magdalena y de las otras mujeres, el cual existe en los relatos de la pasión, que son los más antiguos de los que se tiene memoria. Ellos ponían de manifiesto la participación de las mujeres en la vida y pasión de Jesús. ¿Desconocía Pablo las tradiciones orales del relato de la pasión? La razón por la cual Pablo decide omitir a las mujeres en estos acontecimientos fundantes del cristianismo, no la sabemos. Pero queda de manifiesto que, a partir de la segunda generación de cristianos donde tenemos los relatos de los evangelios, la cuestión de la autoridad femenina no se podría seguir omitiendo.

Si la omisión de las mujeres en muchos de los relatos es entendida por las condiciones sociales que propiciaban la invisibilización de ellas en las narraciones, su participación debe ser leída también como algo provocativo que, más que simples menciones, son también un reflejo de cómo las comunidades, ya en el primer y el segundo siglo, quisieron problematizar en temas de inclusión. Johnson (2016) dice que “Si realmente se menciona a las mujeres en un texto, es probable que son tan importantes que la historia no podría contarse si fueran ignoradas; así que cualquier mujer mencionada es la ‘punta del iceberg’, con mucho más que podría decirse. Estas interpretaciones están permitiendo que María Magdalena, esa ‘apóstol de los apóstoles’

finalmente ocupe el lugar que le corresponde en la historia como una discípula amada de Jesús y líder prominente de la Iglesia primitiva” (Johnson, 2016, p. 21).

Sin duda la posición de las mujeres no era la más favorable, ni en el primer siglo ni en los tiempos actuales. Pero queda claro, con lo expuesto hasta aquí, que la posición de la mujer dentro del ministerio eclesial, su valoración, y su incorporación al movimiento de Jesús, fue tema de controversias desde los inicios del cristianismo. Un cristianismo que nace en Jesús, y con su disposición de establecer una sociedad más igualitaria donde desaparecieran las diferencias y las exclusiones. Este perfil, de un Jesús que incluye a los más desfavorecidos en los momentos más relevantes de su ministerio, es lo que nos transmiten estas comunidades redactoras, poniendo como ejemplo la participación de María Magdalena, en el caso del Evangelio de Juan, como la única testigo de la resurrección de Jesús.

Schüsler Fiorenza afirma: “Aunque el propósito del cuarto evangelio sea elaborar una defensa política de cara a las autoridades romanas, no aboga por una adaptación de la comunidad a las estructuras del poder patriarcal greco-romano. Afirma con insistencia que el poder de Jesús y la comunidad de amigos suscitada por él no son de «este mundo» de odio y de muerte” (1992, p. 387).

En este sentido, efectivamente los textos bíblicos dan cuenta de una inclusión femenina en el ministerio, por mínima que sea esta indicación, nos dan a entender que la presencia de la mujer era mucho más amplia de lo que los textos nos dicen.

### **Acercamiento exegético de Juan 20,1-18**

Nuestro interés es presentar el rol de María Magdalena como trascendental para el desarrollo y progreso del cristianismo. El relato circundante (en un primer momento de la tradición de manera anónima y oral) sobre la tumba vacía y posteriormente el relato de las apariciones del Resucitado fueron la base para la construcción de los relatos de la pasión y resurrección de Jesús en los cuatro evangelios.

Tomaremos, por tanto, como referencia bíblica el relato del evangelio de Juan 20,1-18.

El testimonio de esta verdad revelada será estudiado a partir del análisis exegético del relato del Evangelio de Juan. La metodología que se usará para el estudio de la perícopa será la de los métodos histórico-crítico<sup>3</sup>, acompañados de la lectura narrativa. Una revisión necesaria dado que es un texto escrito hacia finales del siglo primero y considerado por algunos autores como literatura biográfica antigua, como bien lo expresa Ortega (2019):

“Por nuestra parte, propondremos que los evangelios son literatura, y un tipo específico de literatura biográfica que lleva las huellas estilísticas de la literatura biográfica antigua, tanto grecorromana como judía. No se trata, por cierto, de la aplicación purista y rigurosa de algún modelo retórico, como algunos han planteado, sino de un tipo característico de biografía antigua que conjuga forma y función helenística con contenido judío, es decir, un género mixto” (p. 58).

Se presentarán solo algunas de las conclusiones pertinentes y relevantes a este artículo en relación con los métodos histórico críticos aplicados al texto.

## **Análisis literario**

Nuestro relato forma parte de la primera escena de lo que define Brown (1999) “El Libro de la Gloria” es decir, Juan 20,1-18, que la denomina “Junto al Sepulcro”.

Comienza anunciándonos el inicio de algo nuevo “Τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, el primer día de la semana. En la terminología juánica es importante considerar los contrastes en el lenguaje y el simbolismo que hay detrás de ellos. Los textos narrativos como estos, no son solamente objetos pasivos, sino que nos empujan hacia otro lado. Los símbolos, como figuras de lenguaje van a expresar algo distinto de lo indicado en su sentido literal. Consideramos necesario este tipo de

---

<sup>3</sup> Para este fin usaremos el manual de Krüger, R. & Croatto, S. & Míguez, N. (2017). *Métodos Exegéticos*. Buenos Aires: La Aurora.

lenguaje simbólico dentro de nuestro estudio de la perícopa en Juan. Característico en este evangelio es el contraste día/noche, presente también en nuestra perícopa: ἔρχεται πρῶτὶ σκοτίας, “muy temprano cuando todavía estaba oscuro”. Parte anunciando que muy de mañana o muy temprano María Magdalena va al sepulcro. Con el adverbio de tiempo πρῶτὶ, se representa el momento en que realiza esta acción, muy temprano por la mañana, cuando hay luz<sup>4</sup>, pero el texto inmediatamente nos dice que aún estaba oscuro, σκοτίας. Considerando una lectura psicológica de los símbolos en esta perícopa, el contraste encontrado al inicio de ella va a representar, para nuestro interés, el contraste entre lo que realmente estaba sucediendo. Es decir, el acontecimiento que dará luz a este nuevo ciclo, y lo que María Magdalena en verdad pensaba encontrar, el cuerpo muerto del Mesías. A pesar de que el acontecimiento de la resurrección ya se había producido cuando ella va camino al sepulcro (muy temprano por la mañana), ella aún está en oscuridad porque no va con la intención de encontrarse con la resurrección, va con la concepción de la muerte (aún estaba oscuro). “María va al sepulcro poseída por la falsa concepción de la muerte y no se da cuenta que el día ha comenzado ya” (Mateos & Barreto, 1982, p. 845).

Todos los discípulos (hombres y mujeres) habían asumido la lógica de la muerte, pero la resurrección sorprendió a todos, incluso a María. Tal fue el impacto de este acontecimiento inesperado para todos, que ella no lo puede callar, una fuerza sobrehumana la impulsa a dar testimonio de la resurrección, yendo incluso en contra de los tabúes de la época y atreviéndose a dar testimonio de tal encuentro.

Pertuz (1997) menciona que, en cuanto a la mujer, María Magdalena hace un recorrido desde su visita al sepulcro, pasando por el “aviso” a Pedro y al discípulo amado de la situación. Un dato importante es que en el v.9 se expresa que los discípulos no habían entendido lo que dice la escritura que el Mesías resucitaría y se regresaron a casa, mientras que María muestra una capacidad de seguimiento aún en esa condición de desolación, regresando al sepulcro a llorar. Premio a eso, se encuentra con los ángeles y con Jesús resucitado, al cual reconoce, como quien reconoce la voz de su Señor. En el v.18, finalmente recibe el apostolado con la misión de anunciar el evangelio a sus hermanos.

---

<sup>4</sup> Una de las posibles traducciones de πρῶτὶ es “a la aurora”

La constancia de la discípula en el seguimiento a Jesús en su ministerio es algo que destacar en la perícopa. En los peores momentos fue constante, cuando la situación era adversa no trepida en estar junto al maestro y el evangelio destaca esto, ella permanece a los pies de la cruz cuando los otros abandonaron al maestro, “con su gesto de autodonación, está colaborando y acompañando, en alguna manera, a Jesús en la última parte de su misión” (Vivas, 1995, p. 396).

En el verso 17, la expresión εἰπὲ ἀὐτοῖς, di a ellos, será el verbo que iniciará la experiencia cristiana de la resurrección, una experiencia que necesita ser buscada, reconocida y percibida para ser anunciada. Es necesario reconocer la voz del Maestro, como lo expresa el verso 16, para creer y anunciar.

Se propone un apostolado más bien de orden implícito, dado que efectivamente el concepto “apóstoles” (misioneros) se encuentra ausente en nuestro cuarto evangelio. Más bien, se va a encontrar en demasía el concepto de “seguidores”.

Tomando como referencia la investigación realizada por Noratto (2007) nos indica que efectivamente el concepto μαθητης -μαθηται es mucho más genérico. “La categoría μαθητης -μαθηται en el cuarto Evangelio (78x), presenta el uso más significativo en todo el Nuevo Testamento, particularmente en el conjunto de los cuatro Evangelios” (p. 33).

Este concepto toma entonces mayor importancia dentro de nuestro evangelio, incluso el personaje con mayor relevancia es uno al que llaman “discípulo amado”, que vendría siendo la referencia ideal de lo que deberíamos alcanzar todos como discípulos, por eso quizás, también es anónimo.

“Y a diferencia de lo que se cree Apóstol y Apóstoles, no son una categoría muy común en los evangelios sinópticos, ya que solo recurre 2 veces en Marcos, 1 en Mateo, 6 en Lucas, y solamente en plural [...]En el Evangelio de Juan, el sustantivo ἀπόστολος aparece tan solo una vez, por supuesto, en el texto griego, pero por fuerza del contexto, en traducciones viene presentado como un participio pasado del verbo ἀπόσπελλω, de manera que no se trata de un apóstol sino de un enviado, lo que

se puede afirmar que en Juan este término es inexistente: Jn 13,16: En verdad, en verdad os digo: no es más el siervo que su amo, ni el enviado (ἀπόστολος) más que el que le envía”. (Noratto 2007, p. 37).

En la tradición Juánica no es necesario el concepto de apóstol para designar con mayor relevancia al enviado por el Señor Jesucristo con la misión de transmitir el evangelio. A Juan le interesan los discípulos, los que están cerca de Jesús. Son aquellos que son capaces de apreciar y percibir las experiencias del encuentro, quienes están dispuestos a aprender de Él y seguirlo. Hay claramente en este evangelio una manera de percibir la Iglesia diferente, sin estas categorías elevadas o jerarquizadas que podemos encontrar en otras formas de vivir la experiencia eclesial en el Nuevo Testamento. Hay una eclesiología claramente diferente, marcada profundamente por la utilización de conceptos.

### **Análisis de géneros**

Como se sabe Juan, dentro de los cuatro evangelios, es el más peculiar. Principalmente porque su estructura y relatos difieren de los evangelios sinópticos en la mayoría de sus narraciones. El relato de Jn 20,1-18 debe leerse dentro del género literario denominado “evangelio”. El N.T está compuesto esencialmente por 4 grandes géneros literarios; las cartas, que serían el género más antiguo del NT, el apocalipsis, los evangelios y los hechos de los apóstoles. Cada uno de ellos, formados a partir de pequeñas formas literarias, y éstas a su vez, formadas de fórmulas preliterarias que dieron lugar a la obra acabada que llega a nosotros, en este caso, como un evangelio. El cuarto evangelio es, por tanto, una obra literaria bajo sus propios presupuestos teológicos. Decir obra literaria es también decir que no se debe leer nunca bajo ópticas literalitas e históricas, sino bajo su justo género literario. Ortega (2019) indica que muchas veces decir esto causa un poco de temor porque necesariamente estaría relacionado con una suerte de tergiversación de la realidad. “Para nosotros, hablar de ‘obra literaria’ es reconocer la posibilidad de la creatividad humana, tantas veces admirada en la Biblia, en la transmisión de los actos revelatorios de Dios acaecidos en la historia. Se trata, por tanto, de una

Palabra de Dios, que se nos comunica mediada por las determinaciones del lenguaje humano, razón por la cual requiere de finas herramientas exegético- hermenéuticas para ser comprendida con justicia” (p. 53).

Para este autor, el cuarto evangelio y los evangelios pertenecerían a un tipo específico de literatura biográfica que lleva las huellas estilísticas de la literatura biográfica antigua.

### **Análisis de la tradición**

Picó (2014), al rastrear algunos indicios de tradición que hablen sobre apariciones a María Magdalena, dentro de los evangelios canónicos, encuentra diez apariciones de Jesús resucitado a sus seguidores. María Magdalena aparece en tres de ellos: “Sola en Jn 20,11-18 y en Mc 16,9-11, o en compañía de la otra María en Mt 28,9-11. En el resto de los relatos las apariciones son a uno o más discípulos masculinos” (Picó, 2014, p. 57). En todas ellas, el lugar y el tiempo es siempre concreto, en la mañana de la pascua, y cerca de la tumba. Lo que lleva a pensar que efectivamente estas coincidencias sugieren la existencia de fuentes más antiguas y que el evangelio de Juan reinterpreta a la luz de su comunidad. Estas tradiciones resaltaron siempre la existencia de esta aparición a mujeres, y especialmente a María Magdalena en el anuncio de la resurrección.

“La cristofanía de Jn 20,14-18 es un relato muy trabajado. Según Senen Vidal pertenecería al tercer estadio de formación del Relato de la Pasión de este evangelio. Se trata de una elaboración de acuerdo con un plan teológico Dentro de esta elaboración joánica encontraríamos la confusión con el jardinero (V. 15), que es la versión joánica del ocultamiento propio de los relatos de apariciones, la expresión «*me mou háptou*» (v.17), y que el Resucitado llame a María por su nombre y que esta le responda ‘maestro’ (v.16)”. (Picó, 2014, p. 61).

La tradición de María Magdalena tuvo sus implicancias incluso fuera de la literatura canónica, como se ha dicho anteriormente. En el Evangelio de Pedro se puede rastrear el papel de liderazgo que María Magdalena tenía en las comunidades. En este evangelio se muestra que

es ella quien decide ir a la tumba. En el Evangelio de Tomás, se le muestra como alguien que constantemente pregunta, cuestiona y hasta se pide la exclusión de ella por sus constantes intervenciones. En el Evangelio de María Magdalena, presentado anteriormente, se le muestra como una líder que incluso poseía un conocimiento especial que le fue revelado por el mismo Jesús. “En otro texto de la biblioteca de Nag Hammadi, el Evangelio de Felipe se habla de forma explícita de María Magdalena como compañera del Señor, amada más que otros porque es capaz de percibir la luz mientras otros permanecen ciegos” (Picó, 2014, p. 66).

Sin duda, una tradición que nos revela una figura potente en la formación de las primeras comunidades cristianas.

### **Análisis de la redacción**

Con respecto a la paternidad literaria del evangelio, el mismo evangelio nos ofrece tal respuesta, al mencionar en Jn 21,24 que un personaje denominado “discípulo amado” es el responsable del testimonio presentado en el evangelio. Sin embargo, su paternidad literaria, tal como lo recuerda Ortega (2019), fue discutida de manera especial a partir del siglo XIX, donde se tomó mayor conciencia de este personaje anónimo en toda la narración: “La tradición había asumido que este discípulo especial era el hijo de Zebedeo, Juan. Se pensaba que el preferido tenía que pertenecer al círculo cercano, formado, según el testimonio de los sinópticos, por Pedro, Santiago y Juan” (p. 64).

En relación con la fecha estimada de este evangelio la podemos situar a finales del siglo I. Con respecto a la ubicación, se puede ubicar el evangelio en Siria-Palestina del siglo I, por esta constante tensión entre los seguidores del bautista y Jesús. Por eso el evangelio es tan repetitivo cuando dice que Juan el Bautista solo era una voz de este mesías, un simple testigo. Esta mención de la figura de Juan el Bautista podría ser leída como una tensión ideológica marcada en nuestro evangelio. Muy probablemente la comunidad juánica estuvo implicada en una disputa con los seguidores del Bautista, en Jn 1,20 y 3,28, la redacción quiere dejar en claro que Juan el Bautista no es el mesías prometido y pone en boca de él mismo la afirmación de “yo no

soy el Cristo”; afirmaciones de este tipo no se ven en los sinópticos. Nuevamente vemos impreso en el evangelio un tipo de cristianismo diferente, que quiere derribar el encumbramiento de ciertas figuras que, posiblemente, estaban tomando predominio por sobre la figura de Jesús. Con todo, podemos decir que constantemente el evangelio quiere recalcar la igualdad de todos los seguidores de Jesús, sin poner a nadie sobre otros. Un discipulado de iguales.

### **Algunas conclusiones exegéticas**

En términos generales vemos en el evangelio Juan, donde está insertada nuestra perícopa, la intención de incluir, no solo a las mujeres dentro del círculo cercano de Jesús, sino a todos quienes entran en la categoría de seguidores. Aquellos que son capaces de permanecer, de seguir, de aprender y de proclamar, están incluidos y son parte esencial de esta comunidad. El evangelio de Juan nos recuerda que existen alternativas éticas de inclusión para incorporar a todos en el crecimiento de la Iglesia. La incorporación de la figura femenina en sus continuos relatos nos recuerda las formas diferentes de ser Iglesia, que, incluso en el siglo I, ya se querían vivir. Esta actitud adoptada por la comunidad juánica con respecto a las mujeres es totalmente diferente a la atestiguada por otras comunidades del siglo I. Creemos que, efectivamente, dentro del caudal de formas de cristianismos existentes en el siglo I, el evangelio de Juan se alza con fuerza para mostrar que existe la posibilidad de una iglesia inclusiva, con la capacidad de poner en debate el papel de las mujeres en el ejercicio del ministerio. Esto abre la discusión, sin duda, de incluir o no a las mujeres en el ejercicio del pastorado. ¿Serán las mujeres realmente llamadas por el Señor Jesús para guiar, enseñar y proclamar su Evangelio? El Evangelio de Juan nos da luces para poder responder a estas y otras cuestiones tan debatidas hasta el día de hoy en la Iglesia cristiana.

### **Hacia nuevas lecturas de reivindicación**

Reconstruir la historia de María Magdalena es también reconstruir la historia del cristianismo primitivo, donde la mujer es parte integrante de ella, sujeto activo y fundadora de tal legado. Por tanto, una

reelaboración feminista de la historia de los primeros tiempos del cristianismo, aspira a una crítica religiosa cultural y a una reconstrucción de la historia de la mujer. Schüssler Fiorenza (1989), pensando en esta reelaboración feminista, dice lo siguiente: “No sólo intenta socavar la legitimidad de las estructuras religiosas patriarcales sino también potenciar la lucha de la mujer contra las estructuras de opresión. En otras palabras, la reconstrucción feminista de los orígenes del cristianismo pretende recuperar la herencia cristiana de la mujer porque, en palabras de Judy Chicago, ‘nuestra herencia es nuestro poder’” (p. 23).

La iglesia propuesta por el evangelista y estudiada a través del análisis del capítulo 20,1-18 de Juan, nos ayuda en el camino de la reflexión para identificar la función de la mujer en la Iglesia Cristiana del siglo primero, por lo menos en una de las comunidades que comenzó a surgir. En una época patriarcal y androcéntrica como la del primer siglo, ver en los textos bíblicos la inclusión de las mujeres, es signo importante de la participación innegable de ellas en el movimiento de Jesús y su desarrollo posterior.

Para tal tarea de reflexión sobre la posición que algunas mujeres, como María Magdalena, comenzaron a tener en el primer siglo y sus implicancias en la iglesia cristiana evangélica de hoy, concordamos con Schüssler Fiorenza cuando propone la elaboración de una hermenéutica feminista para la reelaboración de lecturas que reivindiquen a las comunidades de mujeres de todos los tiempos. Es así como surge la necesidad de reconstruir nuevas interpretaciones basadas en hermenéuticas bíblico-textuales e histórico-bíblicas, que nos permitan deconstruir aquellas lecturas literalistas (en términos literarios) y cargadas del peso cultural de otros tiempos (en términos históricos). La reconstrucción de los orígenes del cristianismo nos ayudará a situar los textos en su justa historia, pudiendo así, hacer la diferencia entre el texto y su contexto histórico y el mensaje transversal de éste. “El texto puede ser el mensaje, pero el mensaje no es convergente con la realidad y la historia humana. Una hermenéutica crítica feminista debe salir pues de los textos androcéntricos para interesarse por su contexto sociohistórico” (Schüssler Fiorenza, 1989, p. 64).

## **Nuevas estructuras de poder propuestas por la comunidad del cuarto evangelio**

No es casual que, desde mediados del siglo I en adelante veamos en los evangelios, principalmente en Juan, la insistencia de colocar a las mujeres en los acontecimientos más relevantes de la vida de Jesús. Algo quiere comunicar el autor de la obra a la comunidad a la que se dirigía. En algún punto quiere impactar. La lectura del evangelio esencialmente tiene que incomodar los estándares sociales. Viene a desestabilizar aquellas estructuras que imposibilitan la unión y la comunión entre los hermanos. Vemos en el evangelio de Juan una postura crítica frente a tradiciones y legados institucionales que pretendían perpetuar las estructuras jerarquizadoras y excluyentes.

Ortega (2019), identificando las diferencias entre el cristianismo juánico y el cristianismo recordado y perpetuado de la Carta de Primera de Clemente, en los primeros siglos del cristianismo, dice que efectivamente la política eclesial propuesta por Juan está fuera de las jerarquías clásicas, solo depositaba la sucesión de Jesús en el Paráclito, versus otro tipo de cristianismo que “llenó el vacío dejado por la partida de Jesús con un sistema político eclesial cerrado en sí mismo, que diviniza el orden jerárquico que el autor de 1Clem conoce a partir de su experiencia como ciudadano del Imperio Romano” (p. 245). Efectivamente, este tipo de cristianismo fue el que terminó siendo adoptado por la Iglesia en general. Ya a partir del siglo II diferentes tipos de cristianismo propuestos por comunidades como la joánica, terminaron siendo absorbidos y discursos como los del Paráclito, fueron silenciados y subordinados a discursos pneumatológicos mayores. Aparentemente esta comunidad con su controvertida propuesta político-eclesial basada en la igualdad de sus miembros (ya sean hombres o mujeres), causó ruido y “nunca llegó a imponerse en la historia ¿Se trató acaso de un proyecto inviable de principio a fin? ¿Se trata de una Iglesia imposible?” (Ortega, 2019, p. 265). La respuesta del autor, es que no. El tipo de comunidad propuesto por el evangelista siguió existiendo a través de su evangelio y, de vez en cuando, sobrevive a las prácticas históricas de la Iglesia. Sigue ahí, recordándonos que puede existir una forma diferente de relacionarnos los unos con los otros, en igualdad de condiciones y sin pretensiones de jerarquías que provocan continuamente la exclusión de los marginados, pequeños y en nuestro caso de mujeres que, siendo

llamadas, son silenciadas, subordinadas e invisibilizadas. La continua participación de las mujeres en el evangelio es visible. En Juan vemos un cristianismo que no conoce limitaciones de género para colocar a mujeres en posiciones de liderazgo. No existen estándares sociales ni requisitos de género que limiten la entrega de una responsabilidad tan grande como anunciar a Jesús resucitado. No hay un prejuicio de por medio para que haya una participación activa, así como una predicación abierta y pública del evangelio de Jesucristo desde voces femeninas.

## Conclusiones

La autoridad de María Magdalena no es ingenua en nuestro cuarto evangelio y quiere generar una propuesta diferente hacia finales del siglo primero cuando, posiblemente, estaban figurando formas diferentes de entender el apostolado o los liderazgos dentro de las comunidades. En las propias comunidades fundadas por Pablo, el apostolado de mujeres estaba siendo reconocido, se ve en Rom 16,7 con Junia.

Cuando la Iglesia seguidora de Cristo se pregunte por la mejor manera de ser Iglesia, deberá reflexionar sobre estos modelos presentados en nuestro canon y comprender que ejercer liderazgos, ser llamados a testificar, escuchar y obedecer a la voz del Maestro, es transversal a los géneros y a las condiciones sociales. Así lo muestra el cuarto evangelio, y así lo expresa el relato de Jn 20,1-18. “¿Es aplicable una estructura político- eclesial tan igualitaria como la que representa el cristianismo juanino? [...] Sin embargo, si algo logró el cristianismo juanino al legarnos su discurso, es la necesidad de predicarlo, ocasionando toda la incomodidad que pueda producir”. (Ortega, 2015, p. 17).

La Iglesia del Evangelio de Juan, no tuvo miedo en reconocer la labor de mujeres y en alzarlas en aquellos momentos claves. Pero no basta con mencionarlas como aquellas que acompañan un ministerio. Ellas son parte esencial del funcionamiento de la Iglesia. El cuarto evangelio a través de la imagen de María Magdalena nos recuerda que pueden ser ellas, mujeres discípulas, quienes presencien lo más alto y sublime, la resurrección del Mesías. La comunidad del discípulo amado nos

relata aquel acontecimiento que sale de toda lógica humana, a través de aquello que también incomoda toda estructura social, una mujer. La historia la transformó y quiso recordarla a través de una falsa imagen, como una prostituta arrepentida; pero la Iglesia fiel a la palabra de Dios, se preguntará constantemente ¿Cuál es el mensaje que quiere transmitir el relato de la resurrección a través de una mujer, excluida y sin posibilidad alguna de tomar un liderazgo? Si esta comunidad no tuvo miedo en presentarla como testigo, cuando no era posible que una mujer cumpliera tal rol, la Iglesia en la actualidad, debería reflexionar cuáles son los miedos y las barreras sociales que se deben romper para lograr una comunidad igualitaria de hermanos, como la del cuarto evangelio.

## Referencias Bibliográficas

- Apócrifo gnóstico. (2004). *Evangelio de María Magdalena*. Barcelona: Obelisco.
- BERNABÉ, C. (2007). Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo. En C. Bernabé (Ed.), *María Magdalena: La Autoridad de la Testigo Enviada*. (pp. 19-48). Navarra: Verbo Divino.
- BERNABÉ, C. (2014). Relevancia de la memoria de María Magdalena como testigo y apóstol. *Cuestiones Teológicas*. 41(96), 279-306.
- BROWN, R. (1983). *La Comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*. Salamanca: Sígueme.
- BROWN, R. (2000). *El Evangelio según Juan XIII – XXI*. Madrid: Cristiandad.
- JOHONSON, E. (2016). As faces femininas em um cristianismo sem véu. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, (489), 19-22.
- KRÜGER, R. CROATTO, S. y MÍGUEZ, N. (2017). *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: La Aurora.
- MATEOS, J. y BARRETO, J. (1982). *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad.
- MOYA, M. (2005). *María Magdalena. Levantando la sospecha*. Santiago: Conspirando, (49), 10-13.
- NAVIA, C. (2002). Violencia histórica contra María de Magdala. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, (41), 107-116.
- ORTEGA, J. (2015). El otro paracleto: antagonismo y genealogía en la configuración socio-eclesial de la comunidad juánica. *Teología en Comunidad. Revista de Estudios Teológicos y Pastorales*. (21/22), 6-20.
- ORTEGA, J. (2019). *El evangelio de Juan y la iglesia (Imposible)*. Madrid: San Pablo.
- PERTUZ, M. (1997). La evangelista de la resurrección en el cuarto evangelio. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*. (22), 69-76.
- PICÓ, C. (2015). “He visto al Señor” (Jn 20, 18A). La palabra autorizada de María Magdalena. *Estudios Eclesiásticos*. 90 (352), 41-73.
- SCHÜSSLER F. E. (1989). *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SCHÜSSLER, F. E. (1996). Pero ella dijo. Madrid: Trotta. Vélez C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theológica Xaveriana*. (140), 545- 564.

## ¿NO TE IMPORTA QUE MI HERMANA ME DEJE SOLA EN EL TRABAJO?

*Algo superior al servicio como horizonte de esperanza*

Julietta Henríquez<sup>1</sup> y Elías Seguin<sup>2</sup>

### Resumen

Dentro de la comunidad cristiana primitiva se dieron distintas relaciones que respondían a la situación cultural de la época, pero también se dieron aquellas que hicieron al movimiento de Jesús único y revolucionario, como el diálogo de Marta y Jesús y la imagen de María frente a Jesús, donde se encuentran declaraciones y acciones del Maestro, que nos permiten entender los verdaderos valores, que incluso pueden estar por sobre aquellos que en la cultura cristiana se han priorizado a lo largo de los siglos. Y a pesar de los años transcurridos desde este diálogo hasta hoy, recién se puede evidenciar un camino iniciado, que lleva a grandes desafíos que se transforman en un gran camino por recorrer, que cada vez se hace más necesario, incluso imprescindible.

**Palabras claves:** servicio, mujer, discípula, igualdad

### Abstract

Within the early Christian community there were different relationships that responded to the cultural situation of the time, but there were also those that made the movement of Jesus unique and revolutionary, such as the dialogue of Martha and Jesus and the image of Mary in front of Jesus, where we find statements and actions of the Master, which allow us to

---

<sup>1</sup> Licenciada en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciada en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, pastora metodista.

<sup>2</sup> Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; laico pentecostal.

understand the true values, which may even be above those that have been prioritized in Christian culture over the centuries. And in spite of the years that have elapsed since this dialogue until today, it is only now that we can see a path that has begun, which leads to great challenges that are transformed into a great road to travel, which is becoming more and more necessary, even essential.

**Keywords:** Service, Woman, Disciple, Equality

## Introducción

Yendo Jesús de camino a Jerusalén entra en la casa de Marta y María. En esa ocasión surge una queja por parte de Marta, en relación a la conducta de María. Jesús responde con una declaración que abre un camino nuevo. Este es el diálogo entre Marta y Jesús que nos presenta Lucas 10,38-42.

Dado que las interpretaciones dadas, en el ámbito cristiano a este pasaje del Evangelio de Lucas, son básicamente relacionadas a un contraste entre Marta y María, enfocadas en un afán de servicio para con el huésped por parte de Marta contrapuesto a la pasividad y a la escucha de María, se ha querido dar cuenta que tales interpretaciones chocan con las expresiones, palabras y acciones de los personajes o del contexto mismo. Con las palabras de Jesús “elegir la mejor parte”, se nos habla de algo nuevo que probablemente, fuera del ámbito del movimiento de Jesús, era impensado.

A través del abordaje de algunos aspectos generales del Evangelio de Lucas, como también otros específicos del texto de Lucas 10,38-42, nos acercaremos al diálogo en cuestión. Para ello analizaremos las principales palabras en griego y su significado. También, para entender la acción del servicio y su relación con las mujeres, abordaremos el contexto del primer siglo dominado por el Imperio Romano, resaltando algunas características de la situación social, cultural, religiosa y doméstica de la mujer. Con ello buscamos entender desafíos, posibilidades y consecuencias, provenientes de la culminación del diálogo entre Marta y Jesús, con María como protagonista también.

## **Situación en la que se produce el diálogo y la declaración de Jesús en Lucas 10,38-42**

Los aspectos generales del tercer evangelio nos muestran que el autor no fue un testigo ocular, lo que significa que depende de aquellos que lo vieron con sus propios ojos, es decir, el autor sería un cristiano de la segunda o tercera generación (deducido del prólogo). Para Bovon (1995, p. 39), “el autor revela muy poco de sí mismo y calla incluso su nombre”. También se sostiene que sólo a partir el siglo II se le atribuye a Lucas, colaborador de Pablo que aparece en las cartas a Filemón y a los Colosenses, la autoría del evangelio (Gómez, 2008, p. 13). Pero esto es atribuible a la costumbre de adjudicar una obra a un autor cercano a los primeros apóstoles, sólo con el fin de darle mayor valor, pero sin respaldo histórico.

En cuanto a las fuentes, Lucas se sustenta en dos fuentes externas a la propia, Marcos y la logia Q (de “Qüelle”, “fuente” en alemán), donde Lucas respeta casi literalmente estas dos fuentes, pero las interpreta y las enmarca con sus propias reflexiones teológicas o con otros datos de la tradición tanto oral como escrita, que él mismo conoció, como es la fuente propia que se designa con la letra L (Richard, 2003, p. 9).

### **Contexto específico de la narración**

La narración se encuentra en la tercera parte del evangelio, según la división común que se hace del escrito, esta es “el viaje a Jerusalén”. En el transcurso del viaje, Jesús entra en casa de Marta y María, y según el evangelio de Juan, también de Lázaro, pero Lucas omite la figura de Lázaro, hermano de Marta y María.

La narración se puede insertar en lo que se conoce como el desarrollo del “movimiento de Jesús”, una comunidad naciente, pero que fue en realidad un movimiento de renovación dentro del judaísmo. Este movimiento estaba compuesto por los que Theissen denomina los “carismáticos itinerantes” y las “comunidades locales” (1979, p. 13). Éstas últimas, eran grupos sedentarios de simpatizantes, que a diferencia de los carismáticos itinerantes, estaban establecidos en un pueblo o aldea. Dentro de este grupo estaba esta familia que recibió a Jesús en su casa, camino a Jerusalén. Estas comunidades locales, como

también los carismáticos ambulantes, son parte del movimiento de Jesús.

Con respecto al lugar físico donde se desarrolla la narración, la casa, en este caso de Marta y María, era un lugar de importancia para la extensión de las enseñanzas de Jesús, donde se proclama, se perdona pecados, llega la salvación, se hace presente el Espíritu, se cura, etc. (Gómez, 2008, 313) y “la casa va a servir para expresar los valores del Reino de Dios: solidaridad; dar sin esperar recompensa; gratuidad; servicio” (Aguirre, 1994, p. 130).

### **Aspectos generales del texto y principales palabras griegas y su significado**

Escrito en un griego koiné que según Bovon está “a igual distancia de la lengua popular (la de Marcos y la de las epístolas no literarias) y de la de los movimientos puristas.” (1995, p. 33). El género del evangelio transcurre entre la biografía antigua, como entre el género propio de las distintas perícopas, que en el caso particular de Lucas 10,38-42 se le atribuye las características de un apotegma, que son “fragmentos cuyo punto principal son unas palabras de Jesús contenidas en un breve marco” (Bultmann, 2000, p. 71). Este es un apotegma biográfico, donde las palabras de Jesús constituyen el punto central provocadas por un comportamiento, en este caso, el comportamiento de María, sumado a la petición y comportamiento de Marta.

Con respecto al orden de los versos, se ven intenciones que el autor quiere destacar en la narración, propósitos que permiten establecer relaciones entre los versos, que en la mayoría de los casos destacan puntos relevantes. Un análisis de la estructura queda de la siguiente manera, según la Biblia de Jerusalén:

(introducción) Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa.

A Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra.

B Mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Acercándose, pues, dijo:

C “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo?

Dile, pues, que me ayude.”

B' Le respondió el Señor: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas;

A' y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada.”

## De esta manera:

A-A' María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra, termina reforzado por "María ha elegido la parte buena, que no le será quitada."

B-B' Marta, atareada en muchos quehaceres, recibe las palabras de Jesús "Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas;"

C Es el tema central de la narración, esta interrogante nos lleva a entender lo central del mensaje

En cuanto a las principales palabras griegas, se destacan:

### **παρακαθισθαισα "habiéndose sentado"**

Siendo un nominativo femenino singular participio aoristo pasado de παρακαθεζομαι, este verbo, dentro del relato, indica una posición particular de María, en contraste con la actividad de Marta. Kittel lo traduce como "habiéndose sentado" (1964), aunque otros dan la opción de "se sentó" o incluso "habiéndose sentado al lado" (Fitzmyer, 1987, p. 296). Tiene un sentido reflexivo (Balz y Schneider, 1998, p. 737), lo que significa que es una acción del sujeto sobre sí mismo. María no fue ordenada por Jesús a sentarse a escuchar, fue una decisión propia.

### **διακονειν "servir"**

Existen otros verbos que hacen referencia al acto de servir, como por ejemplo δουλευω, λατρευω, υπερητεω, διακονεω, "tiene la especial cualidad de referirse al servicio prestado a otro, como una fuerte aproximación al concepto de servicio de amor"<sup>3</sup> (Kittel, 1964, p. 81).

Fuera del Nuevo Testamento, el hecho de servir no era muy bien visto en el mundo griego, incluso los sofistas tenían el dicho "¿Cómo un hombre puede ser feliz cuando tiene que servir a otro?"<sup>4</sup> (1964, p. 82).

---

<sup>3</sup> Traducción propia del inglés.

<sup>4</sup> Traducción propia del inglés.

En el Nuevo Testamento este verbo toma un significado especial, en labios de Jesús, purificando el concepto de servicio de las desviaciones del concepto judío de servir, donde esa relación era siempre entre un servidor y una persona extremadamente superior, similar a la relación entre el hombre y Dios.

Así, el cuidado de Marta por su huésped es descrito como servicio. En el mismo verso se encuentra el término *διακονιαν*, traducido como “servicio”. Esto demuestra que en todas las tareas en las que Marta estaba atareada, se consideraba un servicio. En su “Evangelio de Lucas”, Françoise Bovon resalta que “Marta concibe toda su actividad como un servicio” (1995, p. 139), lo que demuestra que cualquier actividad que se hacía para y por otros se podía considerar servir, y no era exclusivamente en base a la relación de un menor a favor de un mayor, como se entendía en general en el mundo griego.

### **αγαθην μεριδα “la mejor parte”**

Para Fitzmyer es “la parte buena” (1986, p. 299), como también para Bovon (1995, p. 141). En ambas traducciones, la idea es elegir lo mejor. *Μεριδα* se utiliza en la LXX para hacer referencia a comida como en un sentido genérico, pero también a algo más que sólo comida, como en este caso. En cuanto a *αγαθην*, aunque para Balz y Schneider (1998, p. 15) en este pasaje no tiene un sentido específico, al no definir qué tiene de buena esa parte, el término tiene un sentido superlativo, en lo que a María le toca, significaría que lo elegido por ella está por sobre el resto de lo que tenía a su disposición.

### **Contexto del siglo I en relación con el servicio y con las mujeres**

Para entender la situación general de las mujeres, judías y de trasfondo grecorromano, lo primero es considerar que el contexto geográfico, político, social del siglo I está delimitado por el Imperio Romano.

La estructuración de la sociedad greco-romana estaba conformada piramidalmente: en la cúspide la aristocracia, ciudadanos acaudalados. Posteriormente el conjunto del proletariado, que lo constituían todos aquellos que necesitaban trabajar para vivir, entre ellos estaban los comerciantes, albañiles, profesionales. Y en la base, la más ancha,

estaban los esclavos, los pobres, “todos aquellos que no poseían recursos propios para sobrevivir” (Arens, 1995, p. 146), y mendigos, mujeres, niños. (Arens, 1995, p. 53).

Se puede señalar que judíos diferían del mundo pagano grecorromano en sus actitudes y trato hacia los pobres, en cuanto a la preocupación por ellos. Para el judío justicia era sinónimo de misericordia, por tanto, se le exige al rico que tenga misericordia hacia el pobre. Para el mundo grecorromano, justicia era más bien dar a cada uno lo que corresponde, entendido esto como un trato entre personas social y económicamente iguales, y se expresaba en actos de beneficencia hacia los más cercanos, pero en ningún caso al pobre (Arens, 1995, p. 173).

En relación a la posición de la mujer grecorromana, y de acuerdo a las expresiones del autor, se sabe muy poco de la vida familiar en Asia Menor, mucho de lo que se dice de ella es producto de lo que se sabe de la vida familiar de Roma (Arens, 1995, p. 85). Por lo que la mujer en el mundo grecorromano era la más olvidada, ocupaba una posición socialmente subordinada, políticamente nula y económicamente relativa; de la misma manera, la posición de ella era secundaria e inferior al hombre o respecto a su marido si estaba casada, o al padre de familia denominado *pater familias*. La sociedad romana veía con malos ojos que las mujeres no se sometieran a los varones, especialmente al *pater familias*, que era el jefe de la casa, y al mismo tiempo el esposo, el padre y el amo; por lo que, se aceptaba como ideal el que la esposa, los hijos y los esclavos se sometieran al *pater familias* (Tamez, 2006, p. 99). El radio de acción de la mujer era los quehaceres domésticos, al servicio de los varones de la familia o de la casa, si no recluida en su telar. Su mayor virtud era la total sumisión; se esperaba de ella modestia y que estuviese recluida en su propio mundo y al servicio de los varones.

## **El servicio en el contexto del primer siglo**

Para referirse al sentido que tenía el servicio en el primer siglo, se partirá con el verbo διακονεω, que se traduce del verbo hebreo “abad”, que es cultivar, servir, pero también “esclavizar”. De acuerdo con los contextos el sustantivo hebreo “ebed” se traduce por διακονος”

“servidor”, o por *δουλος*”, “esclavo” (Agneray, Baudoz, Carrière, Dupont-Roc, Perrot, Raimbault, 2013, p. 4).

En el siglo I de nuestra era, el Nuevo Testamento utiliza más ampliamente el concepto de la diaconía, comparando el uso que en la época del griego clásico se le daba, en que, esencialmente el servicio tenía una connotación del “servicio de alguien que desempeña un papel de intermediario”. Siguiendo en esta misma línea, en el campo político se trataba la adivinación como servicio de aquel que interpreta los oráculos de los dioses para los hombres. En la epigrafía helenística, el término designa el servicio de un mensajero, pero con mayor connotación el servicio al templo y a los dioses (Agneray, et al, 2013, p. 14).

En el Nuevo Testamento, el verbo *διακονειν* “servir”, predomina en los cuatro evangelios, mientras que el adjetivo *διακονος* y el sustantivo *διακονια* no son muy mencionados en forma clara, puesto que, siempre se considera la acción por sobre el nombre de la función. Aunque este verbo, designa frecuentemente el servicio de la mesa, como sucede en el relato de la curación de la suegra de Pedro, una vez que Jesús le sana, “ella al instante, les servía”, Mateo 8,15; Marcos 1,31; Lucas 4,39. En este mismo sentido, la mención de los servidores del vino en la boda de Caná en Juan 2,5 (Agneray, et al, 2013, p. 17).

Ahora bien, si la acción predominaba por sobre la función, cabe preguntarse, ¿qué es servir a las mesas? Tal expresión, argumentan Agneray et al, es única en el Nuevo Testamento, puesto que, los relatos de la queja de Marta a Jesús en Lucas 10, 40 o la parábola del señor y el siervo vigilante en Lucas 12,37, no son precisos en cuanto a que la tarea no se limita al estricto servicio de llevar alimentos a la mesa, sino que, podría incluir también la preparación, gestión y acogida (p. 51).

Pues entonces, el servicio en el judaísmo del primer siglo se relacionaba a una instrucción a los servidores, tal es el caso que, junto al adjetivo *διακονος*” se encuentra el término *υπερετες* (uperetes) que tenía relación con el servicio exclusivo a los sumos sacerdotes y, eventualmente a los miembros del Sanedrín (p. 16).

Por último, hay que señalar que el servicio en el mundo judío, en el contexto del primer siglo, incluye la comida comunitaria conocida

como ágape, la cena del amor, que fue una de las prácticas más originales y relevantes en la vida de la comunidad cristiana primitiva. Y también señalar que se relaciona con la práctica de los primeros cristianos, de abrir sus casas y permitir convertirlas en lugares de reunión y convivencia, es decir, una tarea de servicio y acogida que sitúa a la hospitalidad como un signo de identidad, práctica que era común entre las personas de las primeras comunidades<sup>5</sup> (Gaede, 2015, p. 317).

## **La mujer en el judaísmo del siglo I**

La situación de la mujer en Israel en el siglo I estaba bajo la norma que cada uno debe comportarse según su estatus o clase: el varón como varón y la mujer como tal. Este comportamiento lo define la diferencia corporal, y en principio se rige por la idea de que “la mujer es inferior –peor- al varón en todo”, debía salvaguardar su honor (Piñero, 2014, p. 26).

El espacio familiar, para la mujer en el Israel del siglo I, era su ámbito natural, pasando de ser soltera y considerada como una propiedad del padre, a casada y propiedad del marido, sin derecho a heredar bienes, sino sólo a ser mantenida por el padre y luego por el marido. La vida pública estaba reservada a los varones. Cuando la mujer sobrepasaba la edad de 13 años y permanecía soltera, y su padre había muerto, podía tener voz para dar su consentimiento o no, a la proposición de un matrimonio por parte de su madre o sus hermanos (Piñero, 2014, p. 27).

En Israel era legal el repudio a la mujer, y el divorcio. Pero la mujer, por sí misma, no podía iniciar ningún acto que acabara en separación o divorcio; cuando sucedía esto, por iniciativa del marido, se le otorgaba a la mujer (por parte del marido) un documento denominado “libelo de repudio”, en el que se declaraba libre para casarse de nuevo y recibía de su exmarido la dote aportada por su padre en el momento de la boda (p. 28). La mujer como esposa era considerada como una propiedad del marido, como lo indica claramente el decálogo, que expresa “No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada” (p. 31).

---

<sup>5</sup> Traducción propia del portugués.

Por lo que las obligaciones propias de la mujer estaban bien claras en la casa; ocuparse del hogar lo que significaba duras tareas como moler harina, amasar el pan, limpiar, lavar la ropa y cuidar de los hijos y marido. En el ámbito rural la mujer no quedaba excluida de ciertas tareas tales como ir al mercado, vender e intercambiar bienes o trabajar en negocios familiares (Piñero, 2014, p. 31).

Es en este medio donde se desarrollará el proyecto alternativo de Jesús de Nazaret, que se mantendrá en tensión constante con aquella cultura denominada patriarcal que se caracterizaba por la exclusión y opresión a “todo aquel que no fuera varón, adulto, adinerado, y de buen nombre” (Camacho, 2015, p. 59).

### **Al interior del templo**

La mujer en el terreno de los derechos y deberes religiosos, en el Israel del siglo I, en líneas generales se puede señalar que ellas estaban exentas de estudiar a fondo la ley de Moisés, e incluso de cumplir los llamados preceptos positivos de la Ley, como acudir a Jerusalén para las fiestas o asistir a la sinagoga los sábados o recitar en común las oraciones diarias. Como norma natural debían cumplir siempre los preceptos negativos o prohibiciones, como “no matarás”, “no robar”, etc.

La ubicación en la sinagoga era aparte de los varones, se podría decir que se les ubicaba en un lugar, de modo que no se les viera. Pareciera ser que en el ámbito religioso judío la mujer no pudiera ejercer ninguna función de liderazgo en la época de Jesús (Piñero, 2014, p. 33).

En el ámbito del Templo no podían pasar más allá del llamado “patio de las mujeres”, que quedaba a una distancia importante de la zona santa llamada “el santo de los santos”. Tampoco podían traspasar el ámbito en el que los sacerdotes celebraban los sacrificios, esto debido a la posible impureza del lugar santo por el flujo de sangre de la mujer (Piñero, 2014, p. 32).

Por tanto, en el templo la mujer era discriminada debido a su impureza por flujo de sangre según las prescripciones del Levítico 15, en donde se relata las leyes de impureza.

En el ámbito de las costumbres del siglo I los juramentos emitidos por una mujer casada debían ser avalados por el marido. Si no era así, no tenía validez (Piñero, 2014, p. 33).

## **Relación entre mujer y servicio en el primer siglo.**

### **El servicio en el hogar**

Según Tamez, la ideología romana veía con malos ojos que las mujeres no se sometieran a los varones, especialmente al *pater familias*, quien era el esposo, el padre y el amo, por lo que, se aceptaba como ideal el que la esposa, los hijos y los esclavos se sometieran a él (2012, p. 9).

De acuerdo con estas afirmaciones, en el ámbito del imperio romano la mujer era subordinada al *pater familia*. Por lo que, el papel de la mujer en aquellos tiempos se limitaba a su actuación dentro del hogar, su obligación radicaba en el hogar, la familia y especialmente en la atención de los hijos. En el ámbito del judaísmo “desde siempre la mujer disfrutó del descanso sabático” (Kohan, 2003, p. 91). Por lo mismo, el estatus de la mujer fue mejorando en su valoración social, por lo que se estableció la costumbre de redactar un contrato matrimonial, por el cual el hombre se compromete a mantener, honrar y apoyar a su esposa (p. 91).

### **El servicio en el movimiento de Jesús**

La estructura interna del movimiento de Jesús estuvo determinada por la interacción de tres roles: los carismáticos ambulantes, sus simpatizantes en las comunidades locales y el Revelador (Theissen, 1979, p. 13).

Esta estructura tenía como eje la relación complementaria, en que los carismáticos ambulantes eran las autoridades espirituales decisivas en las comunidades locales que, a su vez, eran la base social y material de los carismáticos ambulantes. Ambos vivían y se legitimaban por su referencia al Revelador trascendental. Ahora bien, Jesús no fundó comunidades locales, sino que dio a luz un movimiento de carismáticos ambulantes, cuyas figuras decisivas fueron apóstoles, profetas y discípulos ambulantes que se movían de sitio en sitio, donde

encontraban apoyo en pequeños grupos de simpatizantes. El concepto carismático indica que su rol no era una vida institucionalizada a la que uno se podía adherir por propia decisión. Más bien el concepto se basaba en una llamada ajena a la propia iniciativa, en donde también acuñaban la característica de normas éticas que hacían referencias directas al comportamiento de los seguidores de Jesús. Que se traducía en renunciar a un lugar estable, a la propiedad, a la propia defensa e incluso a la familia, siendo esto último falta de piedad para un judío.

En el caso de los simpatizantes en las comunidades locales se sabe muy poco, sólo que eran grupos sedentarios, que en ningún caso el concepto de comunidad tiene que ver con fundar una nueva iglesia, sino que estos grupos seguían plenamente en el seno del judaísmo. En relación con esto podemos señalar que, Jesús mismo encontró acogida en casa de algunos simpatizantes, entre estos podemos señalar como ejemplo en casa de Pedro, según Mateo 8,14; en casa de Marta y María en Lucas 10,38; algunas mujeres le socorrián materialmente según Lucas 8,2, (Theissen, 1979, p. 20).

En el movimiento de Jesús se resituía a Dios, caen las discriminaciones, se abre el acceso a Dios a todos los miembros del pueblo, y especialmente a aquellos que, a causa de su situación, tenían menos posibilidades de acceder a Dios en el Templo, como los niños, las mujeres, los leprosos, los pobres. Aquí, en este movimiento, encuentran acogida y se les reconoce a pesar de su situación (Richter, 1996, p. 510).

Debido a esta característica, “desde el principio, las mujeres participaban activamente en el movimiento de Jesús y en la formación de las primeras comunidades” (Richter, 1996, p. 55).

En efecto, podemos señalar entonces que, en cuanto a su participación, “las mujeres formaban parte del movimiento de Jesús y dentro de las comunidades jugaban un papel protagónico” (Siebert, 1993, p. 106). Dado que, “estas mujeres no sólo ayudaron financieramente al movimiento de Jesús, sino que figuraron entre las mujeres y hombres a quienes Jesús confirmó personalmente su vocación de Mesías” (Ramos, 2003, p. 82).

Por eso el proyecto alternativo de Jesús fue notable, ya que “las mujeres formaban parte de su movimiento, en donde las encontramos

en lugares y momentos destacados dentro del camino de Jesús, ellas aportan visiones y trabajo a las primeras comunidades” (Siebert, 1993, p. 101), y “no se refiere específicamente al trabajo de mujeres como servir la mesa, sino que se refiere a todas las personas en el seguimiento de Jesús: todas son diaconisas unas de otras entre sí en postura de humildad” (Richter, 1996, p. 50), por lo que, claramente este proyecto alternativo de Jesús, deja entrever que no hay ninguna distinción entre el servicio de las mujeres y la función de los hombres.

La tendencia a asociar siempre el servicio de la mujer con el servir a las mesas, difiere de muchas otras interpretaciones. Solo como ejemplo, Beavis cita a Elizabeth Moltmann-Wendel, quien ve desde otra perspectiva la diakonía de Marta en el relato, “viéndolo como un reflejo de la elección de servicio de Jesús... que Él adoptó siguiendo el ejemplo de las mujeres.” (2013, p. 743), lo que significa que, para esta autora, ese servicio fue de ejemplo para el mismo Jesús en su caminar por la tierra, evidenciando que la relación de servicio y mujer va más allá del trabajo doméstico, sino que tiene implicancias en la misión.

## **Algunas consideraciones del concepto de servicio a partir del diálogo entre Jesús y Marta en el versículo 42**

### **El camino iniciado**

Como se mencionó, en el Nuevo Testamento el verbo *διακονειν*, “servir”, predomina en los cuatro evangelios, y si bien este verbo designa frecuentemente el servicio a las mesas y está generalmente relacionado a mujeres, no sólo incluiría el llevar estos alimentos preparados por ellas a las mesas, como sucede en el relato de la curación de la suegra de Pedro, que una vez que Jesús la sana, “ella al instante, les servía”, según Mateo 8,15, sino que también, además de incluir su preparación, está relacionado con la gestión y acogida (Agneray, et al, 2013, p. 51).

Lo anterior permite constatar que, en esa primera generación de mujeres en el seguimiento a Jesús, se guardan todavía en la memoria algunos acontecimientos que tienen a las mujeres como protagonistas hacia los años 30, y que no siempre están relacionados con el servicio a las mesas. Entre estas memorias importantes y fundantes podemos señalar las narraciones en los textos neotestamentarios de Marcos

15,40.47; Mateo 27,56-61; Juan 19,25. Como ejemplo, a excepción de Lucas, los otros evangelistas mencionan a María Magdalena y a las otras mujeres discípulas solamente en el final de la vida de Jesús. Sin embargo, todos se muestran unánimes al atestiguar el caminar de estas mujeres junto a Jesús: ellas lo seguían desde Galilea y fueron con él a Jerusalén, estuvieron junto a Jesús siempre, durante todo su ministerio profético, durante toda su trayectoria de alegrías y dolores, hasta la cruz, sepultura y resurrección.

Esto nos permite reconocer que en el actuar de estas mujeres silenciadas por la redacción final de los evangelios, está el seguimiento, junto con el servicio, unidos. Ambos verbos, “seguir” y “servir”, se complementan, por cuanto, el primer verbo caracteriza siempre el discipulado, en el que las personas no caminan simplemente detrás de alguien porque lo valoran como maestro, sino que también tienen plena comunión con él, lo siguen y sirven como un acto de relación, con el maestro y con otros y otras (Richter, 1996, p. 50). Esta visión del servir íntimamente ligado al seguir, lleva a superar la idea del trabajo doméstico como única función del servir, sino que además lo amplía al trabajo de la predicación y de la organización de los grupos/comunidades (p. 51). Una visión errada del rol femenino en el movimiento de Jesús es el que se limita a atribuirle el servicio a las mesas. Siguiendo a Ute Siebert-Cuadra, haciendo un paralelo con el evangelio de Marcos, la “diakonía” es entendida en el contexto de relaciones entre los que conformaban el movimiento de Jesús, y quienes se servían unos a otros como esclavos, no existiendo una condición de dominación de algunos o algunas sobre otros u otras. La “diakonía” es el elemento que define la relación entre discípulos y discípulas, por lo tanto el servicio no es una actitud exclusivamente femenina, sino que es también una forma de relacionarse, mujeres y hombres, y no sólo al interior del movimiento de Jesús, lo es también con todas las personas.

Se puede ver que Lucas le atribuye un nuevo rol a la mujer, ser discípula, contra el rol tradicional de servir a las mesas, abriendo un camino nuevo (Siebert, 1993, p. 99). Es así como dentro de las enseñanzas de Jesús, “el cumplimiento o no de los deberes femeninos es secundario” (Thesissen y Merz, 1999, p. 255), lo que explica la respuesta de Jesús a Marta ante el reclamo por la actitud de María en nuestro texto en estudio.

En este mismo sentido, Richter (1996) añade: “en el origen del cristianismo no se vetó a las mujeres el derecho de hablar, de anunciar Buenas Nuevas a los demás discípulos, ni el libre y responsable derecho de ir y de venir dentro de aquella situación de peligro” (p. 51).

Por lo tanto, no cabe duda que las mujeres en los orígenes del cristianismo fueron lideresas importantes, su presencia como parte del movimiento de Jesús era fuerte. Los mismos textos bíblicos mencionados anteriormente dan cuenta de ello. Seguidoras que acompañaron a Jesús desde sus inicios en Galilea hasta su muerte y resurrección. Es el mismo Lucas que ocupa el término “discípula”, aun cuando sea sólo para referirse por una única vez a Tabita, en Hechos 9,36: Ἐν Ἰοππῇ δε τις ἦν μαθητρια ονοματι Ταβιτα (Nestlé-Aland, 2012, Ed. 28). Es así como μαθητρια (nominativo singular femenino) aparece indicando una posición que es única en el Nuevo Testamento, tan inusual que llevó “hasta el punto de que se pensara durante mucho tiempo que el discipulado fue sólo masculino” (Restrepo, 2006, p. 250). Pero es el mismo Lucas que da indicios de que otras mujeres, a pesar de no llamarlas de la misma forma que a Tabita, realizaron acciones de discípulo, pudiendo atribuirle una condición de discípulas, como pueden ser los ejemplos de 8,1-3 o 13,1-11, y esto también siguiendo a Joachim Gnllka, quien en su Teología del Nuevo Testamento en relación a las mujeres nombradas en Lucas 8,1-3, hace mención de ellas como “de las que se afirma que acompañaban a Jesús junto con los Doce y que además le servían con sus bienes. De esta indicación se puede concluir que se consideran discípulas.” (1998, p. 219), o la misma María en una posición de discípula frente a su maestro escuchándolo. Theissen y Merz también apoyan la idea de mujeres en el discipulado, cuando se refieren a “adeptos y adeptas” en el movimiento de Jesús. Basan su afirmación en la comparación que hace el mismo Jesús de los oyentes de sus enseñanzas con los lirios que no hilan, y las aves que no siembran ni siegan, refiriéndose “sin duda a adeptas y adeptos itinerantes que dejan de lado las ocupaciones ordinarias de mujeres y hombres” (1999, p. 253), entendiendo que la actividad de hilar era exclusiva de las mujeres y que los trabajos de siega y siembra eran preferentemente actividades masculinas. “La situación de la mujer en casa correspondía a esta exclusión de la vida pública” (Jeremías, 1980, p. 374), no había otra opción para una mujer

que quisiera cumplir con lo que la sociedad le indicaba que era lo correcto para ella.

Según Rodríguez y Camelo un pensamiento muy común entre estudiosos del ministerio de Jesús, para la época en que se redacta el evangelio, esto es entre el 80-85 d.C., “el llamado al seguimiento, al discipulado, era básicamente para varones” (2017, p. 283), y si ellas estaban involucradas en el discipulado, en el caso de las que conformaban grupos locales sedentarios, era porque tenían que atender la casa, servir a los varones y ofrecer hospitalidad, tal como se describe la acción de Marta, su labor estaba relacionada con el servir (*διακονειν*) a la mesa, esto era lo tradicional. Pero los ejemplos descritos, especialmente Lucas 8,1-3, y con una lectura más detallada y no superficialmente, se ve que la labor de la mujer iba más allá del servicio a las mesas.

Si comparamos la realidad de la mujer judía, con la mujer en la cultura grecorromana, no existe una gran diferencia. Sí encontramos declaraciones directas de su valoración, indicando que “su vida moral está asociada a la maldad, la indisciplina, la falta de autocontrol, la irracionalidad, el engaño y la seducción.” (Menéndez, 2007, p. 574). Para este autor, los escritos neotestamentarios son herederos de esta cosmovisión. Sea con esta definición de la cultura grecorromana, o con la situación de la mujer en el mundo judío, en ambas queda relegada de la vida pública y confinada al ámbito familiar.

Este acercamiento a la situación de la mujer del primer siglo en el mundo judío y grecorromano permitirá reconocer los receptores que pertenecían a la comunidad lucana, a la que se le dirigió el texto del evangelio de Lucas, intentando comprender la categoría de discípulo, básicamente varones. Pero al incluir Lucas a mujeres en actitud de discípulas, se las destaca en forma especial, e incluso se las puede diferenciar de aquellas que “sin tener esa condición vinculante [de discípulas] vieron a Jesús con muy buenos ojos e incluso lo acompañaron hasta la capital judía” (Montes, 2013, p. 18), lo que indica lo relevante de la compañía femenina en el movimiento de Jesús, llevando a algunos autores a hacer una diferencia según los grados de compromiso con el movimiento, alcanzando ellas, al igual que los varones, el máximo nivel de compromiso, el ser discípulas.

## Una nueva posición

Se puede entender que en el relato Marta era quien cumplía lo que le correspondía cumplir, lo que la sociedad les había asignado a ambas en su calidad de mujeres. No se puede leer la actitud de Marta como alguien ajena al quehacer de Jesús, o como muchas veces se ha querido interpretar, como una mujer a la que sólo le interesaba el “hacer cosas”, ejemplificando así el activismo como fin en sí mismo que muchas iglesias tienen en estos tiempos. Y en cuanto a María, la decisión de sentarse a los pies de Jesús fue propia, no fue una orden dada por Jesús, lo que significaba que ella estaba asumiendo un rol que, si bien la sociedad no le permitía, en el movimiento de Jesús esa libertad de elección sí era posible. Por lo tanto, estaba asumiendo un rol nuevo, una posición nueva, que fuera del ámbito del movimiento de Jesús, era impensado e imposible.

Esta imposibilidad estaba dada por la forma en que se veía la actitud asumida por María, así, en esos tiempos, “...es escandaloso que una mujer se siente a charlar con hombres en la sala principal de una casa. Ese es el giro liberador de Jesucristo.” (Martínez, 2009, p. 3). Esa nueva posición está dada por el giro liberador de Jesús. Sería imposible pensarlo si no estuviera el respaldo de las palabras de Jesús, “elegir la mejor parte”. María estaba frente a una elección, Marta también estaba al frente de otra, pero esta última optó por lo que “debía” hacer, en cambio María, en la libertad dada por Jesús, optó por lo que “no se le permitía hacer”, teniéndolo frente a ella como para elegirlo. La mejor parte no le será quitada, porque no estaba dada por la sociedad ni por un sistema o constructo teológico humano, sino que era parte del Reino de Dios que Jesús vino a instaurar a través de su movimiento. La elección otorgada a Marta y María está basada en la libertad, no en la coerción, y Aguirre lo afirma cuando dice que “la de Jesús es una autoridad sin poder coercitivo... es la autoridad de la verdad, de la autenticidad, de la ejemplaridad.” (2014, p. 88). Esto viene a reafirmar que la elección de María está basada en la misma oportunidad que Jesús le entregaba, sin distinción, a sus seguidores.

Ahora, si se compara lo hecho por Marta y por María, ¿en qué situación queda el servicio que realizaba Marta? El servicio en el movimiento de Jesús tenía un lugar preponderante, pero no era la mejor parte en el relato. Esto demuestra algo muy relevante y que

viene a reforzar la libertad que existía para los seguidores y las seguidoras de Jesús en los inicios de su movimiento, un movimiento que estaba conformado por los predicadores y predicadoras itinerantes, que se puede pensar que gozaban de una gran libertad, pero que también estaba conformado por comunidades locales, hombres y mujeres que se mantenían en sus hogares y que eran en un sentido el sustento para esos itinerantes, y estos seguidores y seguidoras seguían en sus situaciones primeras, viviendo en el hogar, seguían con sus relaciones familiares y en sus pueblos o ciudades, por lo tanto, gozaban de menor libertad en cuanto a su situación primera. En el texto, la pregunta de Marta es central: ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Era tan importante la tarea realizada por Marta, que se atreve a increpar a Jesús, para que le diga a María que ocupe el lugar que le corresponde, el cual es servir a Jesús, a sus discípulos y a sus seguidores en general.

Pero no es que a Jesús no le importe, sino que lo relevante de la imagen de María a sus pies es lo realmente importante, y lo relevante es que por sobre el servicio, de suma importancia en el movimiento de Jesús, está la igualdad que se demuestra en la actitud de María, frente a Jesús escuchándolo, aprendiendo entre el resto de los discípulos. Y puede ser que entre los que estaban escuchando a Jesús estuvieran más discípulas, pero lo que realmente es una confrontación para el resto, es que Jesús ponga por sobre el mérito del servicio, la superioridad de ser iguales ante Él y ante Dios. Por sobre el servicio se quiso mostrar “El modelo de comunidad propuesto por Jesús, cuando compartió con los discípulos y las discípulas de su tiempo, se constituyó en una alternativa de vida.” (Sierra y Vélez, 2012, p. 210). No era solamente una revolución momentánea, o quererse mostrar como rebelde, sino que se quiso instaurar un modelo a seguir, donde la igualdad entre hombres y mujeres fuera una constante, el elemento distintivo de este grupo que se hacía llamar seguidor de un tal Jesús y que se esforzaba en viajar, en el caso de los itinerantes, y de recibir a viajeros, en el caso de las comunidades locales, para que este mensaje fuera escuchado y aceptado por la gran mayoría del pueblo judío.

La diakonía no ha sido desechada, sino superada por un bien mayor, por una actitud que llevará a que ésta sea más relevante y mejor realizada por todos, superada por la igualdad, la no distinción o

discriminación por la diferencia más relevante y natural entre seres humanos, el nacer hombre o mujer.

### **El camino por recorrer**

Lo que queda de aquí en adelante, es una búsqueda continua de justicia, que puede partir con la comunión como un camino para avanzar hacia una comunidad justa de mujeres y hombres. Esta comunión se logrará reconociendo nuestras fortalezas por sobre nuestras debilidades. Reconociendo que Jesús vio a mujeres y a hombres como iguales. “La comisión, que Jesús dio a sus discípulos antes de su ascensión, fue igualmente dada a sus seguidoras femeninas. La Gran Comisión es para todos los que siguen a Jesús<sup>6</sup>” (Lu, 2019, p. 80). Lo que significa que para Jesús, las capacidades de ambos no eran diferentes, como para darles a mujeres y hombres la tarea de la Gran Comisión, por lo tanto la imagen de los discípulos que tienen la tarea de la Gran Comisión, o discípulos que llevan adelante las grandes tareas de la Iglesia, en desmedro de las mujeres, que no fueron discípulas nombradas por Jesús y se limitan a los trabajos de servicio a las mesas, está errada y debe ser eliminada del vocabulario de quienes hoy se llaman seguidores y seguidoras de Jesús. Ya lo dice Elisabeth Schüssler Fiorenza, que es necesario que “el lenguaje masculino absolutizado y fosilizado acerca de Dios y Cristo sea cuestionado y socavado radicalmente y que el sistema cultural occidental de sexo/género sea radicalmente deconstruido” (1996, p. 227), vocabulario que también está reflejado en la comunión y en el diario vivir de las comunidades. Esta comunión está ligada a un “discipulado de iguales”, concepto desarrollado por Schüssler Fiorenza, en el que no existen estructuras de poder que ignoren a otras u otros, pero que considera el aporte de todos y todas, y en el caso de la mujer, considera que “el ‘rol’” de las mujeres no es periférico ni trivial, sino que está en el centro y es, por tanto, de la mayor importancia para la *praxis* de la ‘solidaridad desde abajo’” (1989, p. 202).

Pero la comunión pasa por una búsqueda de un camino futuro hacia la justicia de género primeramente en las iglesias. Si consideramos “la

---

<sup>6</sup> Traducción propia del inglés.

iglesia como comunidad de personas, hombres y mujeres, radicalmente iguales” (Küng, 2002, p. 120), se podrá encontrar esa comunión que lleve a un discipulado de iguales. En palabras de Küng, mujeres y hombres son “radicalmente” iguales. Esa radicalidad en la igualdad debe ser una constante en la comunión. Es muy interesante poder desarrollar esa radicalidad, que la entendemos como “cualidad de lo fundamental o esencial<sup>7</sup>”, es decir, lo más esencial entre hombres y mujeres es su igualdad, y la iglesia debe ser una comunidad de ese tipo de personas, esencialmente iguales, que se consideren así entre ellos y ellas, y derribar toda barrera, externa o interna, impuesta por el medio o autoimpuesta, que permita que ese fundamento nunca se pierda, siempre esté presente en la vida de la comunidad.

Si para avanzar en este camino, se pueden considerar los pasos metodológicos importantes en la hermenéutica feminista, como es el sospechar del texto escrito. En el caso de la perícopa estudiada, que María esté a los pies de Jesús es más que una demostración de la iglesia que escucha, es más que decir que Marta no entiende la forma de desarrollarse del movimiento de Jesús, sino que María es el ejemplo de la igualdad que Jesús busca para todos y todas, y Marta está en lo correcto, pero de acuerdo a su tiempo, a lo que la sociedad judía del primer siglo le ha impuesto a la mujer como correcto, y como lo que debe hacer.

Siguiendo la hermenéutica feminista, ahora queda proclamar esta igualdad, redescubrir constantemente esta igualdad en este texto y en otros, para reelaborar críticamente, como último paso, el actuar y el pensar la comunión (Tepedino, 2007, p. 186).

Se debe reconocer que por mucho tiempo “...han sido usados determinados textos en ocasiones para sustentar interpretaciones no liberadoras y que han podido dañar la construcción de las identidades femeninas” (Estévez, 2012, p. 277), y aún en muchos lugares se siguen ocupando este tipo de interpretaciones no liberadoras, muy lejano a lo que las palabras de Jesús y su movimiento querían entregar a mujeres y hombres, que era liberación de estructuras de poder opresoras. Se debe seguir a Jesús en todo lo que él hizo, predicó, y buscó en otros, “Jesús y la iglesia primitiva fueron por delante de su tiempo en el

---

<sup>7</sup> Tomado de <http://dle.rae.es/radical>

aprecio de la mujer” (Küng, 2002, p. 124). Si se dice ser seguidor de Jesús, hay que imitarlo, y dentro de esa imitación está la comunión que mantuvo Jesús, y en esa comunión imitarlo. “La comunión significa aceptación, identificación y unidad”<sup>8</sup> (Lu, 2019, p. 83), Jesús aceptó a cada hombre y mujer que se acercó para ser parte de su movimiento, pero también buscó su identificación y unidad, en medio de la diversidad que significaba que su movimiento fuera integrado por hombres y mujeres, por publicanos y celotes, etc., esa unidad dada por la igualdad, y la búsqueda de eliminar toda discriminación, a pesar de aparecer como subversivo, ya que se debía ir en contra de lo establecido como normal en ese tiempo, lo que significa que si se quiere imitar a Jesús, es muy probable que se deba aceptar la imagen de subversivo, lo que no sería alejado de la imagen de Jesús, nuestro modelo.

## Conclusión

Este acontecimiento para la comunidad lucana fue significativo, marcó la vida de esa comunidad y por eso se guardó la narración en su memoria, incluso se rescataron los nombres de las dos mujeres, algo inusual en esa época. Además, se pudo identificar que la pregunta de Marta a Jesús es central en la narración y es un punto de inflexión, que lleva a Jesús a declarar lo que viene a ser una completa revolución para la sociedad de ese entonces, un llamado a la igualdad, principio de suma importancia para Jesús, para su movimiento y para su Reino.

La relación entre servicio y seguimiento que se daba en el movimiento de Jesús se entendió por mucho tiempo de forma estereotipada, viendo el servicio en manos de mujeres y el seguimiento en los discípulos hombres de Jesús. Pero ambos verbos aparecen en unión en el movimiento de Jesús, lo que significa que las y los que servían también seguían, como las y los que seguían también servían. Es decir, hombres y mujeres fueron discípulos de Jesús, hombres y mujeres servían en el movimiento de Jesús, lo que era una completa revolución para lo establecido en ese entonces, lo que también permitió entender que la igualdad era más relevante que el servicio dentro de los cercanos a Jesús y en el Reino que Jesús quería establecer en la tierra.

---

<sup>8</sup> Traducción propia del inglés.

Jesús, Marta y María vienen a ser personas libres que han establecido sus propias prioridades. Jesús instaurando un Reino que iba en contra de lo establecido, el modelo patriarcal y de opresión hacia la mujer; María quien fue en contra de lo impuesto por la sociedad de su tiempo y eligió asumir una posición propia de hombres, siendo respaldada por Jesús; y por último Marta, quien priorizó cumplir con los cánones establecidos para ella en la sociedad (puede ser que Marta es quien haya tenido menor libertad de elección).

En el texto lucano se puede ver una postura, una toma de posición de Jesús, una enseñanza que pasa a ser norma para los que se dicen seguidoras o seguidores de Jesús, y que quien se considere discípula o discípulo, o quiera llegar a serlo, debe buscar cumplir.

## Bibliografía

- AGUIRRE, R. (1994). “La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales”. En: *Presencia Teológica*, 77. Santander: Sal Terrae.
- AGUIRRE, R. (2014). “La Mirada de Jesús sobre el poder”. En: *Teología y Vida*, 55 (1), 83-104.
- AGNERAY, P. BAUDOZ, J. CARRIEREe, J. DUPONT-Roc, R. PERROT, M. RAIMBAULT, C. (2013). “Diakonía. El servicio en la Biblia”. En: *Cuadernos Bíblicos*, (159). Navarra: Verbo Divino.
- ARENS, E. (1995). *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- BALZ, H. y SCHNEIDER, G. (1998). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 91. Salamanca: Sígueme.
- BEAVIS, M. (2013). “Mary of Bethany and the Hermeneutics of Remembrance”. En: *The Catholic Biblical Quarterly* (75), 739-755.
- BOVON, F. (1995). *El evangelio según San Lucas I*. Salamanca: Sígueme. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 85.
- BULTMANN, R. (2000). *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme.
- CAMACHO, R. (2018). 1 Timoteo 2,9-15: Esperanza para el cambio de la situación de las mujeres en la Iglesia. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (77), 79-98.
- ESTÉVEZ, E. (2012). *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*. Navarra: Verbo Divino.
- FITZMYER, J. (1986). *El Evangelio según Lucas I*. Madrid: Cristiandad.
- FITZMYER, J. (1987). *El Evangelio según Lucas III*. Madrid: Cristiandad.
- GAEDE, R. (2015). Diaconia e cuidado nos primeiros séculos do cristianismo. En: *Estudos Teológicos*, 55 (2), 316-332

- GNILKA, J. (1998). *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- GÓMEZ, I. (2008). *Lucas*. Navarra: Verbo Divino.
- JEREMÍAS, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad.
- KITTEL, G. (1964). *Theological Dictionary of the New Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- KOHAN, G. (2003). “La mujer y el trabajo en el judaísmo. Su papel en la contemporaneidad”. En: *Thémata Revista de Filosofía*, (31), 89-99.
- KÜNG, H. (2002). *La mujer en el cristianismo*. Madrid: Trotta.
- LU, Y. (2019). “Equal Discipleship”. *The Ecumenical Review* 71 (1-2), 64-83
- MARTÍNEZ, S. (2009). Ojos de Marta, corazón de María. Una lectura de la Biblia desde la perspectiva de género. *Éxodo*, (99), 47-54.
- MENÉNDEZ, L. (2007). “Status desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo”. En: *Estudios Eclesiásticos*, 82 (322), 571-610.
- MONTES, L. (2013). “El comportamiento de las mujeres discípulas en la pasión de Marcos”. En: *Estudios Eclesiásticos*, 88 (244), 3-44.
- PIÑERO, A. (2014). *Jesús y las mujeres*. Madrid: Trotta.
- RAMOS, A. (2003). “Las mujeres en el evangelio de Lucas”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (44), 71-86.
- RESTREPO, M. (2006). “Lo acompañaban algunas mujeres (Lc 8,1-3)”. En: *Cuestiones Teológicas*, 33 (80), 249-257.
- RICHARD, P. (2003). “El Evangelio de Lucas. Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (44) 7-31.
- RICHTER, I. (1996). “Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en el comienzo del cristianismo”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (22), 43-57.

- RODRÍGUEZ, M. y CAEMLO, M. (2017). “Discípulos que no son discípulos. Mujeres como paradigma del Laicado Lucas 8,1-3”. En: *Franciscanum*, LIX (167), 277-318.
- SCHÜSSLER Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SCHÜSSLER Fiorenza, E. (1996). *Pero ella dijo*. Madrid: Trotta.
- SIEBERT-Cuadra, U. (1993). “Las mujeres en los evangelios sinópticos”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (15), 87-106.
- SIERRA, A. VÉLEZ, O. (2012). “Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica femenina”. En: *Theologica Xaveriana* (62), 173, 199-230.
- TAMEZ, A. (2006). *Las Mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*. Montevideo: Sociedades Bíblicas Unidas
- TEPEDINO, A. (2007). “Las discípulas de Jesús”. En: *Theologica Xaveriana* (57), 161, 185-191.
- THEISSEN, G. (1979). *Sociología del Movimiento de Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- THEISSEN, G. MERZ, A. (1999). *El Jesús Histórico*. Salamanca: Sígueme. (Biblioteca de Estudios Bíblicos), 100.







## Hay temas que desafían a la teología y a la iglesia:

*Para que estemos todos en el mismo barco:  
somos un mundo fragmentado y debilitado*

En Latinoamérica y Caribe, después de dos años y medio, estamos saliendo de la pandemia. Esto se repite en otras regiones, aún cuando la pandemia no ha terminado.

Muchas han sido las vidas segadas por el Covid-19. Hemos visto partir a mucha gente en todo el mundo. La pandemia no ha hecho diferencias de región, edad, color, religión, origen o sexo. En algunas regiones, la rápida acción de las autoridades en la inmunización de la población ha evitado que ese número sea mayor.

Somos sobrevivientes como lo fueron los de la peste negra y como lo han sido los sobrevivientes de otras pandemias. El siglo 21 quedará en la historia como el siglo del Covid-19 y sus mutaciones.

Sin embargo, seguimos viviendo otras pandemias que se arrastran por siglos y hemos aprendido -tristemente- a vivir con ellas. Algunas invisibilizadas y normalizadas, pero que en la extensión cronológica, sus efectos son tan mortales como el Covid-19. El hambre, la pobreza, la violencia intrafamiliar, la violencia de género, las migraciones forzadas, los regímenes autoritarios, los fundamentalismos, la explotación, las continuas guerras fronterizas y el exterminio de pueblos, son algunas de esas pandemias con las cuales convivimos casi normalmente y que siguen en el siglo XXI.

Mirar el mundo desde las pandemias, es un ejercicio hermenéutico; un ejercicio pastoral que desde las facultades, seminarios o instituciones teológicas debemos hacer continuamente. Ese ejercicio se convierte en el sustrato que alimenta nuestra teología y desafía nuestra práctica.

Formamos parte de un mundo fragmentado y debilitado. El evangelio y el mensaje del Maestro de Nazaret, nos desafía a encontrar o construir los caminos de la paz, de la justicia y el derecho. La invitación es a ser capaces de mirar la realidad desde los pobres del evangelio y las víctimas de la violencia, la discriminación, el poder y la guerra.

Mientras existan pandemias y estos desafíos teológicos-pastorales, no estaremos en el mismo barco. Tal vez, si asumimos el mensaje liberador, caminemos hacia un mismo mundo, en un barco sostenido por el mismo océano y no en ríos, playas o piscinas particulares. Tal vez, desde esas prácticas, podamos superar la fragmentación y el debilitamiento de la creación del Señor.

En el caminar del pueblo de Dios, necesariamente nos reencontraremos y haremos camino al andar. Pero, un Camino Mayor, el que nos legó Jesús, el Mesías hecho carne en medio nuestro y que la Reforma Protestante lo plasma en principios norteadores y paradigmáticos: sola fe, sola gracia y sola escritura. Estos, desde la fe protestante, nos acompañan hacia un mundo donde el reino de Dios y su justicia se hagan presente y así construyamos un mundo menos fragmentado y menos debilitado. Es decir, aspiramos desde la Facultad Evangélica de Teología, a un mundo mejor donde todas y todos quepamos.

Profesor  
Daniel Godoy F.