

teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)

Javier Ortega

El Otro Paraclete: antagonismo y genealogía en la configuración socio-ecclesial de la comunidad juanina

Jaime Alarcón

Gobernados por la gracia. Liberados de la ley y la violencia: economía y humanización en el profeta Osea 1-3

Arianne van Andel

La búsqueda de una hermenéutica ecológica en tiempos apocalípticos

Daniel Godoy

De un resto perseguido hacia la iglesia misionera: multi-étnica y pluricultural. Una aproximación teológico-pastoral a Hch 11,19-30 y 13,1-3

Nicolás Panotto

Decolonizar la educación teológica: hacia una ecología de saberes teológicos en América Latina

**LA TEOLOGÍA
Y LOS NUEVOS
DESAFÍOS
MISIONALES**

21 / 22

teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

Año 15, No. 21/22, I y II semestre de 2016

ISSN 0718-9060

© REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director

Daniel Godoy Fernández

Representante Legal

Neftalí Aravena

Consejo Editorial

Jaime Alarcón, Carlos Caamaño, Daniel Godoy, Héctor Hugo Hormazábal; Gloria Rojas, Elizabeth Salazar, Juan Sepúlveda, Carmen Grandón, Eliseo Daza.

Consejo Consultor

Karl Appl (Suiza), Titus Güenther (Canadá), Violeta Rocha (Nicaragua), Marga Ströher (Brasil), Hans de Wit (Holanda), Manuel Ossa (Chile), Juan Sepúlveda (Chile), Carmelo Álvarez (USA).

Directorio

Presidente, *Obispo Neftalí Aravena*

Vicepresidente, *Rev. Pedro Zavala*

Secretario, *Rev. Hugo Núñez*

Tesorero, *Rev. Benjamín Fuentealba*

Rector

Profesor, Dr. Daniel Godoy

Decano Casa Central

Profesor, Mg. Jaime Alarcón

Decano Sede Regional / Concepción

Profesor, Lic. Carlos Caamaño

Programa Extensión Centro-Norte

Profesor, Lic. Héctor Hormazábal

Contador

Camilo Gaete

Asesora de redacción académica

Profa. Carolina Llach

Secretaria

Jeannette Tapia



Comunidad
Teológica
Evangélica
de Chile (CTE)

Más de medio siglo al servicio del pueblo evangélico en Chile

Redacción y Administración
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago
Contacto: ctesantiago@ctedechile.cl
Home Page: www.ctedechile.cl

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

Esta publicación es posible gracias a la participación de muchas personas e instituciones que colaboran con la Comunidad Teológica. En especial, al valioso aporte de los hermanos y hermanas de la Misión de Basilea, quienes apoyan la publicación de nuestra revista.

Índice

Daniel Godoy
Presentación Pág. 4

Javier Ortega
El Otro Paraclete: antagonismo y genealogía en la
configuración socio-eclesial de la comunidad juanina Pág. 6

Jaime Alarcón
Gobernados por la gracia. Liberados de la ley
y la violencia: economía y humanización en el
profeta Oseas 1–3 Pág. 21

Arianne van Andel
La búsqueda de una hermenéutica ecológica
en tiempos apocalípticos Pág. 45

Daniel Godoy
De un resto perseguido hacia la iglesia misionera:
multi-étnica y pluricultural. Una aproximación
teológico-pastoral a Hch 11,19-30 y 13,1-3 Pág. 59

Nicolas Panotto
Decolonizar la educación teológica: hacia una ecología
de saberes teológicos en América Latina Pág. 78

Presentación

Con este número de la Revista Teología en Comunidad, revista de Estudios Teológicos y Pastorales, ofrecemos una aproximación, desde diversas ópticas, al tema de “La teología y los nuevos desafíos misionales”.

La revista se inscribe como un aporte al trabajo que enfrentan las iglesias en la proclamación del evangelio, teniendo en cuenta los desafíos y temas misionales que presenta el siglo XXI. Este siglo irrumpió con fuerzas acelerando los procesos de cambio, lo que ha cuestionado o dejado fuera de lugar muchos paradigmas o principios hermenéuticos validados durante el siglo pasado. Por ello, se hace necesario re-hacerse para buscar acompañar lo nuevo, lo que se viene manifestando, y reflexionar sobre lo que significa hacer misión en medio de esta desafiante realidad.

Asistimos a cambios fundamentales que requieren respuestas a corto plazo, las que habrá que buscar en diálogo con actores que no necesariamente forman parte de nuestro círculo inmediato. La pregunta que resulta de esta aproximación es: ¿Cómo ser iglesia en el presente siglo?

La insuficiencia de las respuestas que tenemos, por ahora, nos obligará, de seguro, a navegar por aguas más profundas y por ello imprevisibles.

América Latina, como también otras regiones del mundo, es testigo del avance, crecimiento y fortalecimiento del fundamentalismo religioso y de la teología de la prosperidad. Ambas corrientes, aunque distintas, convergen en la tendencia a transformar el Evangelio en una empresa transnacional en la que el pueblo cristiano es apenas un accionista minoritario. Además de vender admiración y devoción por los liderazgos, demonizan todo: lo católico; lo musulmán; lo ecuménico; las teologías emergentes; el cambio climático; la lectura de género; los temas centrales para la buena convivencia y la promoción y defensa de los derechos humanos de los diversos grupos sociales. En el caso chileno, la presencia evangélica en la sociedad representa un significativo 17% de la población, lo que conlleva nuevas oportunidades de aportar a la convivencia social, a la vez que despierta apetitos de figuración política con fines puramente corporativos o personalistas. Desafortunadamente, la reciente visibilidad pública de algunos líderes evangélicos ha estado asociada exclusivamente a la oposición a cambios legislativos relativos a los derechos sexuales y reproductivos y al reconocimiento de la diversidad sexual. Lo anterior revela una comprensión estrecha de la ética cristiana, como si esta tuviera que ver solamente con la sexualidad, y nada que decir respecto a la justicia social y económica, al desarrollo económico y su impacto sobre el medio ambiente, al sistema político o a las medidas anti-corrupción. Por otra parte, comienzan a surgir iniciativas que intentan transformar el crecimiento evangélico en un capital

electoral, bajo el supuesto que evangélicos actuando en política lo harán mejor por el sólo hecho de ser evangélicos.

Experiencias de este tipo sobran en nuestro continente. El caso más conocido del último tiempo, es lo que realizó la bancada evangélica en Brasil. Hoy su líder, un prominente líder evangélico, está preso. Y suman y siguen las denuncias de corrupción entre aquellos que, aunque enarbolaron la bandera de la fe, de la honestidad, de la transparencia, al parecer sólo querían alcanzar posiciones de poder sin importarles el costo testimonial que esto tendría para las iglesias.

En este complejo contexto que vivimos es que nuestra Revista busca ofrecer alternativas teológico-pastorales como apoyo a la reflexión, acción y abordaje de nuevos temas. Bajo este prisma y aproximación, los artículos que se incluyen son valiosos aportes y contribuciones para la praxis cristiana. Surgen del diálogo profundo con las Escrituras (Biblia), el hábitat (Medio Ambiente) y la teología en contexto (Práctica). Los trabajos, tres de ellos, tienen su base en el texto sagrado de la tradición cristiana. Los otros se localizan en el área de la Teología. Javier Ortega, bajo el título de “El otro paráclito: antagonismo y genealogía en la configuración socio-eclesial de la comunidad juanina”, trabaja sobre el discurso de despedida contenido en el evangelio de Juan entre los capítulos 13 al 17. Propone leer, a través del método sociopolíticamente informado, la narración como producto cultural. Jaime Alarcón, aborda el tema: Gobernados por la gracia. “Liberados por la ley y la violencia: economía y humanización en el profeta Oseas 1-3”. Arianne Van Andel, presenta su trabajo a partir de dos preguntas centrales que exploran los vínculos entre Ecología y Biblia. La primera pregunta apunta al contexto de los problemas ecológicos que estamos viviendo, y la segunda trata sobre las posibles implicaciones hermenéuticas y teológicas frente a la crisis. Daniel Godoy, busca verificar la unidad literaria que los textos de Hechos 11,19-30 y 13,1-3 ofrecen al lector. Su trabajo está en diálogo con varios autores, sean biblistas o teólogos. Nicolás Panotto, por su parte, en medio de la situación y desafíos que enfrenta la educación teológica tradicional, reflexiona sobre el desafío de Decolonizar la educación teológica y para ello apunta hacia una ecología de saberes teológicos en América Latina.

Estos artículos, desde la perspectiva teológica, pueden llegar a ser aportes para quien busca responder a los desafíos del siglo XXI desde una óptica y prisma cristiano.

Profesor, Dr.
Daniel Godoy
Director
Pascua de 2017

El Otro Paracleto: antagonismo y genealogía en la configuración socio-eclesial de la comunidad juanina¹

Javier Ortega²

Resumen

La escena de despedida del Evangelio de Juan (13-17) contiene cuatro de las cinco alusiones al Paracleto que aparecen en toda la Biblia. En el presente artículo, se propone un método sociopolíticamente informado que busca leer tal narración como producto cultural, por tanto, ideológicamente configurada. Dicho método permite reconocer nuestro texto como un discurso polémico donde el Paracleto funciona como un significante que concentra las esperanzas de los diferentes grupos que conforman la comunidad juanina, a la vez que problematiza la subordinación de tal discurso polémico al de una pneumatología dominante a lo largo de la historia de la iglesia.

Palabras clave: Paracleto - Nuevo Testamento - análisis narrativo - significante vacío

Abstract

The Farewell scene of Gospel of John (13-17) contains four of the five allusions to Paraclete that appear throughout the Bible. In the present article, a sociopolitically informed method is proposed to read such narrative as a cultural and ideologically configured product. This method allows us to recognize our text as a polemical discourse where Paraclete works as a signifier that concentrates hopes of different groups conforming Johannine community, while problematizing the subordination of such a polemical discourse to that of a dominant pneumatology along of the history of the church.

Keywords: Paraclete - New Testament - Narrative Criticism - Empty signifier

El problema de la palabra *paráklētos*

La palabra griega *paráklētos*, castellanizada como Paracleto o Paráclito, en el Nuevo Testamento, es exclusiva de la literatura juanina:

¹ Resumen de tesis doctoral defendida en diciembre de 2012: Javier Ortega, "El Otro Paracleto. Antagonismo y Genealogía en la Configuración Socio-Eclesial de la Comunidad Juanina" (I.U. ISEDET, 2012).

² Javier Ortega, pastor ordenado de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, es doctor en teología por el I.U. ISEDET, profesor titular de Nuevo Testamento en el Seminario Teológico Alianza y profesor visitante de Nuevo Testamento en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

aparece cuatro veces en el Evangelio (14,16, 26; 15,26; 16,7) y una vez en la Primera Epístola de Juan (1Jn 2,1). Desde una perspectiva lingüística, la palabra es un adjetivo verbal, que tiene el sentido pasivo de “uno que es llamado para dar asistencia, o ayudar”³. En 1Jn, el marco donde la palabra se usa es claramente forense: Jesús es presentado como uno que cumple una función ante el Padre en beneficio de quienes hubieran pecado. La escena es la de un tribunal en el cual el acusado debe tener a alguien que se presente junto a él ante el juez.

Ahora bien, este marco forense no se mantiene cuando se habla del Paracleto en el cuarto evangelio. Aquí el término se usa para designar al personaje de una narración a quien se caracteriza de cuatro diferentes maneras según se le mencione en el relato. La característica forense sólo se aplica estrictamente en una de esas ocasiones, cuando se habla del Paracleto como de uno que tendrá la misión de probar la culpabilidad del mundo. En este caso, su función, lejos de ser la de uno que acompaña a otro ante un juez, como en 1Jn, es la de un fiscal que tiene la tarea de demostrar la culpabilidad del mundo. En otras palabras, la explicación lingüística del término *paráklētos* funciona adecuadamente cuando se intenta explicar su aparición en la Primera carta de Juan, pero no cuando se busca explicar la narración del Evangelio de Juan, donde el término nombra a un personaje caracterizado de forma tal que se convierte casi en lo opuesto de su sentido lingüístico⁴. Se impone, por tanto, la pregunta por el significado del término en el cuarto evangelio y, habida cuenta de que las narraciones sirven a un propósito social, la pregunta por el rol que tal término juega en la configuración político-eclesial de la iglesia en medio de la cual el evangelio es producido.

1. La investigación hasta ahora

La pregunta por el uso del término ha marcado la investigación de decenas de especialistas. La búsqueda de un paralelo al interior del Nuevo Testamento fue decepcionante. Como se ha dicho, la palabra no aparece en el resto de los escritos del mismo mientras las palabras lingüísticamente afines, al no aparecer en la literatura juanina, no pueden tomarse como explicación del uso juanino de *paráklētos*.

La búsqueda en la literatura judía, bíblica y extrabíblica, tampoco fue del todo satisfactoria, porque el término no aparece en la LXX. En las versiones de Aquila (‘A) y Teodoción (Θ), sin embargo, el término aparece en Job 16,2 traduciendo la palabra hebrea נַחַם (*najam*, confortar)⁵, mientras que,

³ JOHANNES BEHM, "Παράκλητος," en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Friedrich Gerhard (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 801.

⁴ HERMANN SASSE, "Der Paraklet Im Johannesevangelium," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Nro. 24 (1925): 261.

⁵ Behm, "Παράκλητος," 801.

en la literatura rabínica, se encontró que había una transliteración de la palabra griega que utilizaba la construcción hebrea פרקלט (*prklt*) para denotar la función de un abogado ante Dios⁶. Todo esto, sumado al hecho de que su uso como sustantivo en la literatura extrabíblica se pudo atestiguar desde el siglo 4 a.C. con el sentido de consejero legal o “ayudante en la corte”⁷, y el hecho de que en 1Jn el término aparezca con un uso forense, llevó a algunos a afirmar cada vez más la idea de que el término griego debía ser traducido como abogado, confortador o consolador. El problema es que en el cuarto evangelio el término se usa de muy diversas maneras, entre las cuales el uso forense era muy menor y el sentido de confortador o consolador no se corresponde con las funciones que el Paracleto cumpliría según la narración juanina.

Otros investigadores siguieron un camino diferente. Se buscó ya no la palabra *paráklētos* sino la idea que estaba detrás de la palabra. En el contexto de las ideas religiosas circundantes, se buscó, entre otros lugares, en el mandeísmo⁸, en el hermetismo⁹ y en las ideas religiosas judías expresadas tanto en el Antiguo Testamento¹⁰ como en Qumrán¹¹. En todos los casos, sin embargo, la búsqueda estuvo determinada por el resultado de la investigación lingüística, por lo tanto, las ideas que se buscaron fueron las que venían asociadas a las funciones de ayudador, intercesor, abogado, confortador, todo lo cual se hacía sin tomar en cuenta el trasfondo narrativo donde el término aparece.

En resumen, la mayoría de las investigaciones que hicieron foco específicamente en la cuestión del Paracleto a lo largo del siglo XX encararon el tema con miras a traducir el término. Y muchos concluyeron que *paráklētos* fue la palabra usada por el autor del cuarto evangelio para referirse a la continuidad de la presencia de Jesús con los suyos¹².

⁶ Behm muestra ciertas referencias: Ab 4,11a; Ex R 18,3 (sobre 12,29); b.Shab., 32a; b.BB, 10a; S.Lv., 277a (sobre 14,19s); Tg., Job 33,23; 16,20. cf. Ibid.

⁷ Ibid., 801.

⁸ RUDOLF BULTMANN, "Die Bedeutung Der Neuerschlossenen Mandäischen Und Manichäischen Quellen Für Das Verständnis Des Johannesevangeliums," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Nro. 24 (1925).

⁹ CHARLES HAROLD DODD, *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, trad. J. Alonso Asenjo, 2ª ed., Biblioteca Bíblica Cristiandad (Madrid: Cristiandad, 2004).

¹⁰ SIGMUND MOWINCKEL, "Die Vorstellung Des Spätjudentums Vom Heiligen Geist Als Fürsprecher Und Der Johanneische Paraklet," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Nro. 32 (1933).

¹¹ OTTO BETZ, *Der Paraklet. Fürsprecher Im Häretischen Spätjudentum, Im Johannes-Evangelium Und In Neu Gefundenen Gnostischen Schriften*, Arbeiten Zur Geschichte Des Spätjudentums Und Urchristentums (Leiden: E. J. Brill, 1963).

¹² CHARLES KINGSLEY BARRETT, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel," *Journal of Theological Studies*, Nro. 1 (1950).

2. La pregunta y los nuevos supuestos

La conciencia de que el término *parákletos* surge de una narración y de que las narraciones están indiscutiblemente ligadas a las formaciones sociales hace que la pregunta por el sentido del término y por su rol social se mantenga sin respuesta. Hasta antes de la década de 1980, lo más lejos que se llegó en esta línea fue, apenas, a insinuar que los textos del Paracleto buscaban legitimar la comunicación del evangelista¹³. Fue recién en las décadas de 1980 y 1990 cuando aparecieron las primeras lecturas socialmente informadas de los textos del Paracleto. Estas entendieron el Evangelio de Juan como producto social, histórico y políticamente condicionado, el cual requería para su estudio de herramientas especializadas provenientes de las ciencias sociales y humanas. Como sea, en las décadas de 1980 y 1990, aparecieron las primeras aproximaciones con estas intuiciones realizadas desde el, así llamado, mundo mayoritario¹⁴. En la primera década del siglo XXI, aplicando formas de análisis socio-científicas¹⁵ y socio-retóricas¹⁶, aparecieron lecturas de nuestro texto en el mundo nordatlántico.

Se impone la necesidad de estudiar el sentido del término *paráklētos* teniendo los siguientes supuestos: 1) el término *paráklētos* aparece en un marco narrativo dando nombre a un personaje con características específicas en la narración, 2) las narraciones son, al mismo tiempo, fruto y origen de fenómenos sociales y 3) se requiere un método que analice narraciones, por un lado, y que saque a la luz el elemento que las vincula con su realidad social, por otro.

3. El método

En su obra de 1989, *The political unconscious. Narrative as socially symbolic act*¹⁷, Fredric Jameson presenta un aporte fundamental a la lectura

¹³ FRANZ MUSSNER, "Die Johanneischen Parakletsprüche Und Die Apostolische Tradition," *Biblische Zeitschrift*, Nro. 5 (1961): 66.

¹⁴ WILLIAM DOMERIS, "The Paraclete as an Ideological Construct: A Study in the Farewell Discourses," *Journal of Theology for Southern Africa*, Nro. 67 (1989); WILLIAM DOMERIS, "The Farewell Discourse: An Anthropological Perspective," *Neotestamentica*, Nro. 25 (1991); J. A. DRAPER, "The Sociological Function of the Spirit/Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel," *Neotestamentica*, Nro. 26 (1992); JAN A. DU RAND, "A Story and a Community: Reading the First Farewell Discourse (John 13.31-14:31) from Narratological and Sociological Perspectives," *Neotestamentica*, Nro. 26 (1992)..

¹⁵ TRICIA GATES BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, Journal for the Study of the New Testament. (London: T&T Clark International, 2003).

¹⁶ GEORGE L. PARSENIOS, *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Supplements to Novum Testamentum, (Leiden: Brill, 2005).

¹⁷ Acá utilizamos la traducción al castellano: FREDRIC JAMESON, *Documentos De Cultura, Documentos De Barbarie. La Narrativa Como Acto Socialmente Simbólico*, trad. Tomás Segovia (Madrid: Visor Distribuciones, 1989). Jameson también analiza algunas aplicaciones de su

crítica de textos narrativos¹⁸. Se trata de un proceso que somete la narración a tres lecturas que, en la medida en que son realizadas, van enriqueciendo el sentido del texto. Dice Jameson:

... sugerimos que tal enriquecimiento y ampliación semánticos de los datos y materiales inertes de un texto particular deben tener lugar dentro de tres marcos concéntricos, que marcan el ensanchamiento del sentido del cimiento social de un texto gracias a las nociones, en primer lugar, de historia política, en el sentido estrecho de acontecimiento y de secuencia a modo de crónica de los acontecimientos en el tiempo; después, de sociedad, en el sentido ya menos diacrónico y ligado al tiempo de una tensión constitutiva y una lucha entre las clases sociales; y, en último término, de historia, concebida ahora en su sentido más vasto de secuencia de modos de producción y de la sucesión y el destino de las diversas formaciones sociales humanas, desde la vida prehistórica hasta lo que la lejana historia futura nos tenga deparado¹⁹.

Siguiendo, parcialmente, a Jameson, la narración donde participa el Paracleto como personaje deberá ser leída, en primer lugar, como portadora de un discurso oculto en la trama del relato. La mejor manera de abordar narratológicamente el relato con miras a descubrir su discurso es, según nuestro juicio, el análisis del punto de vista del narrador²⁰. En segundo lugar, una vez establecido el discurso entretelado en la narración, se debe identificar la posición ideológica que tal posicionamiento representa frente a otro -u otros- en la época cuando el texto fue redactado. Finalmente, en un tercer momento del método, se debe establecer la emergencia de tal discurso en el marco del cristianismo en general, ya no solo en el del cristianismo del siglo I d.C.

No obstante, la limitación del método jamesoniano es, de acuerdo con nuestro modo de ver, lo que él denomina la “precondición última semántica” para comprender la historia y, por tanto, las narrativas que ésta da a luz.

método en otro artículo: AAVV, "A Conversation with Fredric Jameson," *Semeia*, Nro. 59 (1992): 227-37.

¹⁸ En otro lugar hemos presentado en detalle en qué consiste la metodología de Jameson: ORTEGA, "El Otro Paracleto. Antagonismo y Genealogía En La Configuración Socio-Eclesial De La Comunidad Juanina".

¹⁹ JAMESON, *Documentos De Cultura, Documentos De Barbarie. La Narrativa Como Acto Socialmente Simbólico*, 61.

²⁰ El análisis del punto de vista del narrador puede bien ser descrito como el “modo o ángulo de visión desde el cual personajes, diálogo, acciones, marco, y eventos son considerados u observados. Pero también el punto de vista es la actitud del narrador hacia, o evaluación de, personajes, diálogo, acciones, marco y eventos”: JAMES L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John* (Leiden: Brill, 2001), 1.

Jameson propone que la verdadera comprensión literaria solo será posible si el lector adopta la perspectiva marxista de la historia²¹, según la cual la realidad termina siempre reducida a la lucha dialéctica de clases económicamente constituidas, y el análisis de las obras culturales de la sociedad, al análisis de dichas relaciones de clases y a la cuestión de los medios de producción que en dicho análisis se manifieste. La realidad, como hoy sabemos, es mucho más compleja que eso, como lo han expresado Laclau y Mouffe.

Un conjunto de fenómenos nuevos y positivos está también en la base de aquellas transformaciones que hacen imperiosa la tarea de recuestionamiento teórico: el surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como las de las poblaciones marginales, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista, implican la extensión de la conflictividad social a una amplia variedad de terrenos que crea el potencial –pero sólo el potencial- para el avance hacia sociedades más libres, democráticas e igualitarias²².

Habida cuenta del cambio en la manera de entender la sociedad expresada por Laclau, la vigencia del método jamesoniano permanece incólume, cuestión que no se puede decir de su precomprensión requerida. Bajo la influencia de Michel Foucault y Ernesto Laclau²³, quienes, a su vez, retoman y aplican las intuiciones de Nietzsche y Lacan, respectivamente,

²¹ JAMESON, *Documentos De Cultura, Documentos De Barbarie. La Narrativa Como Acto Socialmente Simbólico*, 61.

²² ERNESTO LACLAU y CHANTAL MOUFFE, *Hegemonía Y Estrategia Socialista: Hacia Una Radicalización De La Democracia*, 3ª ed., Sociología Y Política (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 25.

²³ Algunas de las importantes obras de Foucault que han sido traducidas al castellano: MICHEL FOUCAULT, *La Arqueología Del Saber*, trad. Aurelio Garzón, 2 ed. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010); MICHEL FOUCAULT, *Las Palabras Y Las Cosas: Una Arqueología De Las Ciencias Humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, 2 ed. (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2010); MICHEL FOUCAULT, *El Orden Del Discurso*, trad. Alberto González Troyano (Buenos Aires: Tusquets Editores, 2008); MICHEL FOUCAULT, *Microfísica Del Poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 3ª ed. (Madrid: La Piqueta, 1992); MICHEL FOUCAULT, *Defender La Sociedad: Curso En El Collège De France (1975-1976)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000). Respecto de Laclau, algunas de sus obras representativas: ERNESTO LACLAU, JUDITH BUTLER, y SLAVOJ ZIZEK, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Diálogos Contemporáneos En La Izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, 2ª ed., Sección De Obras De Política (Fondo De Cultura Económica) (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011); LACLAU Y MOUFFE, *Hegemonía Y Estrategia Socialista: Hacia Una Radicalización De La Democracia*; ibid; ERNESTO LACLAU, *Debates Y Combates: Por Un Nuevo Horizonte De La Política*, Sociología (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008; reprint, 2011).

aceptamos una manera de comprender la realidad según la cual el acceso a la misma está siempre mediado por representaciones simbólicas; la realidad a la que accedemos es siempre una realidad discursiva. Esto, por supuesto, no es un invento nuevo, sino que, como muestra Laclau, las principales corrientes filosóficas del siglo XX abordaron la cuestión de la inmediatez en el acceso al referente, al fenómeno y al signo respectivamente, pero en todos los casos, “la ilusión de inmediatez se disuelve en un cierto punto y debe ser reemplazada por una u otra forma de mediación discursiva”²⁴. La sociedad se construye a partir de una gran variedad de particularismos en permanente antagonismo, producto de la necesidad de satisfacer demandas también diversas. Dichos particularismos, en ocasiones, generan fronteras comunes frente a enemigos comunes, en cuyo caso se construye un discurso que refleja una posición antagónica frente a otro discurso que se les presenta como enemigo.

Cuando esta fusión de fronteras se logra y se crea un discurso común, la producción simbólica da a luz un significante que representa las demandas de los diversos particularismos y que la teoría ha denominado “significante vacío”. El significante “pueblo” es un buen ejemplo de la construcción de un significante vacío, que no puede ser completamente identificado con ninguno de los particularismos que lo conforman, pero que los representa a todos en el discurso unificado.

Esto es tremendamente significativo para nuestra búsqueda del sentido y función del Paracleto en la narrativa juanina, porque, aunque se pudiera identificar el origen lingüístico que el término *paráklētos* pudiera tener, o el trasfondo cultural y religioso de la idea que subyace al mismo, esto no significaría, necesariamente, que el término estuviera siendo utilizado de esa manera en el cuarto evangelio -ya sabemos que Jn utiliza conceptos que también aparecen en otras partes de la Biblia, resignificándolos completamente.

En este escenario, entonces, considerando al Evangelio de Juan como producto cultural de la comunidad juanina, tomando en cuenta la diversidad de grupos que conformaron dicha comunidad. Finalmente, considerando la dificultad que otros investigadores encontraron al tratar de traducir el término griego *paráklētos* a los idiomas modernos, nos preguntamos si acaso este término no cumpliría el rol de significante vacío que unifica en un solo término las demandas de los diversos particularismos que formaban la comunidad juanina.

²⁴ LACLAU Y MOUFFE, *Hegemonía Y Estrategia Socialista: Hacia Una Radicalización De La Democracia*, 11.

4. El análisis narrativo. Primer horizonte interpretativo

Al realizar el análisis del punto de vista del narrador²⁵, descubrimos que, en primer lugar, el texto refleja un esmerado trabajo de redacción del evangelio para, a través de diferentes mecanismos retóricos, mostrar la fragilidad de la comunidad de discípulos de Jesús. Tal como se lo describe, se trataba de un grupo cuya comprensión de la revelación de Jesús no superaba lo mínimo. Por lo demás, se trataba de un grupo donde la traición estaba presente en su mismo interior sin que ellos pudieran discernir de qué o quién se trataba.

Desde la perspectiva narrativa, el personaje Paracleto, cuyo advenimiento se prometía inmediatamente después de la partida de Jesús, es caracterizado de cuatro maneras diferentes: en primer lugar, aparece como uno que permanecería para siempre, lo cual resulta muy significativo a la luz de una escena donde se refuerza la idea de que había llegado el momento de la partida de Jesús -y no sólo de Jesús se dice que parte, sino también de los discípulos, de Judas, entre otros. En segundo lugar, se lo caracteriza como el maestro: el Paracleto sería el encargado de enseñar todas las cosas que Jesús había dicho, es decir, completaría la formación de los discípulos, quienes ni siquiera eran capaces de sobrellevar todo lo que Jesús tenía que decir. En tercer lugar, se lo caracteriza como testigo, pero como un testigo cuyo mensaje provendría directamente del trono celestial, con lo cual se trata de un testimonio sólo comparable con el del propio Jesús. Finalmente, en cuarto lugar, se caracteriza al Paracleto con una tarea de fiscal: sería el encargado de guiar a los discípulos en los caminos de la verdad, y de probar la culpabilidad del mundo respecto de la posición antagónica que éste expresó frente a Jesús.

Estas funciones con las que se caracteriza al Paracleto son muy distintas unas de otras, lo cual explica la dificultad que encontraron los investigadores al tratar de traducir el término a las lenguas modernas y fortalece la idea de quienes propusieron que era mejor no traducirlo²⁶, convirtiéndolo, y este es nuestro aporte, en un significante vacío, a lo cual habría que agregar que se trata de un significante vacío que cumple una función polémica en la configuración socio-ecclesial de la comunidad juanina.

²⁵ Seguimos a BORIS USPENSKY. *A Poetic of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form* (Berkeley: Univ. of California, 1974), 6-100. Genette ha propuesto el término "focalización" para reemplazar al de "punto de vista": GÉRARD GENETTE, "Discours Du Récit", en *Figures Iii*, ed. Gérard Genette (París: Éditions du Seuil, 1972). Muchos autores lo usan de manera indistinta, nosotros usaremos "punto de vista" porque nos parece que su uso técnico puede ser entendido claramente por connotar la misma idea de su uso en el lenguaje cotidiano, cosa que no sucede con "focalización".

²⁶ RAYMOND E. BROWN. "The Paraclete in the Fourth Gospel," *New Testament Studies*, Nro. 13 (1966-1967).

5. Carácter polémico del discurso del Paracleto. Segundo horizonte interpretativo

Los datos recogidos en nuestro análisis narrativo -primer horizonte interpretativo- nos permitieron obtener una perspectiva donde destaca la caracterización del Paracleto que recién mencionamos. Pero, al tratar de vincular narración y comunidad productora, se levanta inevitablemente la pregunta por el carácter polémico que posee un discurso como el que se deposita sobre el signifiante Paracleto y otra por el posicionamiento ideológico que asumiría frente a otro discurso.

Descubrimos lo siguiente:

En primer lugar, la descripción del Paracleto como uno que permanece para siempre (14,16-17) viene a convertir en innecesaria, o al menos subordinada, cualquier otra forma de autoridad que se estuviera imponiendo como representante de Cristo o de la autoridad de Cristo. La importancia que el cristianismo de fines del siglo primero había dado a la transmisión hecha por los testigos oculares (Heb 1; 1Jn 1,1-4 por ejemplo) y, especialmente, la autoridad que se fundaba en dicha transmisión, resulta problematizada, porque para el cuarto evangelio las palabras del Padre no habían dejado de ser comunicadas por un enviado de Dios, en este caso, el Paracleto. Al mismo tiempo, todos los oficios eclesiásticos que el cristianismo había creado para fines del siglo primero sufrían la confrontación de un cristianismo que nos dice que el único sucesor de Jesús, el Paracleto, estaba ahora y estaría para siempre con los discípulos. Como se sabe, no hay en Jn indicios de autoridad apostólica; en efecto, la figura humana más cercana a Jesús es un personaje denominado “Discípulo al cual Jesús amaba”, cuyo nombre se oculta y cuyo testimonio, de acuerdo a Jn 21,24, requiere la validación de la comunidad misma: “y sabemos que su testimonio es verdadero” (21,24).

En segundo lugar, la descripción del Paracleto como maestro (14,26) cumplía también la función ideológica de preservar la identidad juanina del peligro de diluirse en otras creencias. En este caso, lo que está en juego es el estatus de los maestros de fines del siglo primero. No se trataba de la enseñanza en sí misma, sino del origen de la autoridad para tal enseñanza. El posicionamiento del Paracleto como el encargado de enseñar todas las cosas en ausencia de Jesús venía a asegurar la conservación del “estilo de vida” juanino, pero por una vía que podría terminar socavando cualquier otra fuente de autoridad en la que la enseñanza de la iglesia se apoyase.

En tercer lugar, la presentación del Paracleto como testigo también vino a ser un recurso ideológico en contra de la pérdida de identidad de la comunidad juanina. Existía el testimonio de los discípulos, que se fundaba en su condición de testigos oculares (15,27), pero el testimonio del Paracleto venía a ser la medida de todo otro testimonio, porque éste se fundaba, al igual que el de Jesús, en su procedencia divina. El testimonio del Paracleto, a

diferencia del que se podía esperar de los testigos oculares, era un testimonio no expuesto a las posibilidades del error. En efecto, el evangelio ya nos había señalado que ser testigo presencial de las señales de Jesús no aseguraba una comunicación fidedigna (6,66, 70, 71; 15,22-24). Ahora, si ubicamos este debate a fines del siglo primero, la cuestión del Paracleto como testigo celestial venía a relativizar el valor que se daba a toda otra forma de transmisión de la palabra revelada de Dios.

Finalmente, el Paracleto, en su función de fiscal, es cargado ideológicamente como el único medio para caminar en la verdad. Si Jesús era el camino, la verdad y la vida (14,6), en ausencia de Jesús lo sería el Paracleto, el Espíritu de Verdad, el que, al igual que un fiscal, sacaría al descubierto lo que parecía oculto -al probar la culpabilidad del mundo- y guiaría a los discípulos en la verdad (16,13). El énfasis de esta declaración, normalmente, se pone en el contenido de la verdad. En Jn esto es problemático, porque la verdad parece no poder poseerse, debido a que la verdad es Jesús y, al mismo tiempo, es algo en lo que los discípulos pueden ser conducidos. La verdad en Jn no es aprehensible, por tanto, no es transmisible. De cualquier modo, debemos poner el énfasis en el hecho de que el Paracleto era el único medio por el cual se podía caminar en la verdad. Esta declaración, por tanto, cumplía también la función ideológica de salvaguardar la identidad de la comunidad juanina al posibilitar la búsqueda de la verdad, a la vez que cuestionar el hecho de que la verdad pudiera ser comunicada en un discurso proveniente desde el exterior, sin importar el grado de respaldo tradicional que tal vocería tuviera.

El discurso del Paracleto es eminentemente político-eclesial, o sea, tiene relación con el gobierno de la iglesia. Lo que estaba en juego era la independencia del grupo juanino respecto no sólo del judaísmo de fines del siglo I sino de otras formas de cristianismo que, por estar siendo mayoritariamente aceptadas, pudieran devenir dominantes y terminaran por absorber al grupo juanino con sus particularidades.

La pregunta que cabe hacerse es si existió, en la época de la aparición del cuarto evangelio, alguna otra forma de cristianismo que pudiera constituirse en un discurso antagónico frente al cual nuestro discurso del Paracleto se hubiera construido, tomando en cuenta su carácter político-eclesial polémico. Descubrimos que la *Primera Epístola de Clemente a los Corintios*, entendida también como obra cultural, representa una forma de cristianismo que estaba en las antípodas del discurso del Paracleto. No frente a Clemente sino a una forma de cristianismo representado por el escrito que se le atribuye, el Paracleto fue levantado, según nuestro juicio, como significante vacío para representar las demandas de una comunidad conformada por grupos tan diversos y marginalizados como los que conformaban la comunidad productora del cuarto evangelio.

El significante Paracleto no pudo sino ser el nombre de la resistencia

juanina. La negación de cualquier posibilidad de dilución de un cristianismo igualitario como el juanino en otro cristianismo altamente jerárquico y devenido dominante.

6. El discurso del Paracleto en la historia. Tercer horizonte interpretativo

Ahora bien, nuestro método abre nuevos horizontes hermenéuticos que permiten preguntarse también por el posicionamiento ideológico del discurso del Paracleto en la historia. Un recorrido por la historia del cristianismo, si bien un recorrido muy limitado pero suficiente confirma esta intuición.

El discurso del Paracleto fue rápidamente subsumido en un discurso mayor, el de la pneumatología, y no en cualquiera sino en una pneumatología al servicio de una estructura político-eclesial distinta de aquella propuesta en el cuarto evangelio. Con esto, el discurso del Paracleto fue despojado de su carácter polémico y comenzó a ser leído de manera que no sonara discordante con el resto del discurso cristiano.

El discurso del Paracleto es de ese tipo que, según Foucault, no desaparece en el acto de su pronunciación, sino que se constituye en el origen de nuevos actos de palabra²⁷. Estos discursos son susceptibles de ser sometidos a procedimientos internos de control, como los que Foucault ha estudiado. En el caso específico del discurso del Paracleto, no cabe duda de que, a lo largo de la historia, esto es lo que ha acontecido.

Así sucedió, por ejemplo, con la aplicación del *Comentario* como mecanismo de control del discurso. Con el comentario se produce un deslizamiento entre el primer texto y el segundo; es en este deslizamiento donde el discurso original es expurgado de aquello que podría ser peligroso que se diga²⁸. Como mecanismo de control interno aplicado al discurso del Paracleto, el comentario posibilitó una cierta “normalización” de la interpretación de este significante²⁹, después de lo cual resultó muy difícil recuperar o redescubrir un discurso polémico en los textos del Paracleto.

Por su parte, la cuestión del *autor* del discurso fue otro mecanismo interno de control aplicado al texto juanino del Paracleto. Este mecanismo de control utiliza la figura del autor como “principio de agrupación del discurso”³⁰, lo cual permite exigirle cierta coherencia, o cierta consecuencia con el pretendido carácter del autor. En el caso del discurso del Paracleto, es perfectamente evidente que, una vez establecido su carácter apostólico e insertado en el canon, se ha podido exigir al texto cierta coherencia con la misma tradición que posibilitó su aceptación como texto sagrado. De esta forma, una vez declarado Jn como texto apostólico, no fue ya posible enfatizar

²⁷ FOUCAULT. *El Orden del Discurso*, 26.

²⁸ *Ibíd.*, p. 21ss.

²⁹ *Ibíd.*, p. 29.

³⁰ *Ibíd.*, p. 29.

la dimensión político-eclesial polémica salvo sacando al texto del sistema al que criticaba³¹.

Finalmente, el discurso del Paracleto experimentó también la presión del “principio de la disciplina”. Ésta, señala Foucault, es un sistema anónimo que, de alguna manera, se opone al principio del comentario y al del autor, toda vez que implica un desanclaje del sentido respecto del inventor³² y el sometimiento del mismo al conjunto de proposiciones evaluadas desde la interioridad de la disciplina misma. Esto también ocurrió en el caso de los textos del Paracleto. En efecto, la incorporación de la idea del Paracleto en la pneumatología cristiana significó en gran medida su exclusión de la eclesiología cristiana, a pesar de lo indisoluble de tales relaciones en el texto bíblico. Bajo el signo de la disciplina, los especialistas se negaron a cruzar el límite del discurso pneumatológico para ir al eclesiológico, con lo cual también el carácter polémico del discurso del Paracleto perdió su referente. Como siempre, no es fácil percibir, como bien lo señala Foucault, la función restrictiva y coactiva de la disciplina³³. Si uno tuviera que pensar en la razón por la que se hace necesario someter un discurso, proscribirlo al punto de casi hacerlo desaparecer o desplazarlo como discurso de los herejes, tendríamos que concordar con Foucault en que el temor a lo que tal discurso puede provocar ha sido siempre una buena razón.

7. ¿Qué perspectivas tiene el discurso del Paracleto hoy?

La posición que el discurso del Paracleto ha jugado a lo largo de la historia ha sido frecuentemente la del empoderamiento de las formas de cristianismo que no estaban en manejo de los mecanismos necesarios para imponer su voluntad. Se ha tratado, en la mayoría de las ocasiones, de los cristianismos lejanos a los gobernantes. Todo esto, por cierto, hace surgir otra pregunta: ¿cuál es el rol que puede jugar el discurso juanino del Paracleto en la configuración político-eclesial de las iglesias hoy? ¿Es aplicable una estructura político-eclesial tan igualitaria como la que representa el cristianismo juanino? Frente a esto, podríamos aventurar la idea de que, probablemente, tal forma de cristianismo duraría hoy lo mismo que la comunidad juanina, o lo que perdura el buen trato a los desposeídos de nuestras sociedades.

Sin embargo, si algo logró el cristianismo juanino al legarnos su discurso, es la necesidad de predicarlo, ocasionando toda la incomodidad que pueda producir el anuncio según el cual solo el Paracleto es el sucesor de Jesús. Tendríamos que decir que el discurso del Paracleto posibilita el desmontaje de cualquier discurso teológico fundado en una estructura político-eclesial que

³¹ Aquí el rol de Ireneo fue fundamental al pretender rescatar el evangelio de las manos gnósticas.

³² M. Foucault. *El Orden del Discurso*, p. 33.

³³ *Ibíd.*, p. 38.

perda de vista el hecho de que el único sucesor de Jesús es el Paracleto mismo. En este sentido, el discurso del Paracleto es el germen que posibilita la deconstrucción de cualquier discurso teológico que se pretenda universal e inamovible, y que justifique, desde esa plataforma, la subordinación de unos hermanos bajo otros.

Consideraciones finales

Para concluir, señalaremos que, respecto de nuestro método, la utilización de una mediación socioanalítica que comprende la sociedad como una construcción discursiva permite percibir roles nunca antes atribuidos a ciertos conceptos del texto bíblico, con toda la riqueza que esto trae a la comprensión del posicionamiento ideológico de un discurso contenido en la Biblia. Respecto del significante Paracleto, nos parece que su rol de “significante vacío” en el posicionamiento ideológico de la comunidad juanina puede ser señalado con bastante contundencia.

Finalmente, diremos, a modo de reflexión última, que la radicalidad del discurso del Paracleto y la consecuente valoración del término como significante vacío ha sido tan exitosamente desdibujada a lo largo de la historia que aun pensadores tan innovadores como Fernando Belo fueron inducidos a error al no poder percibir en Jn más que el caldo de cultivo de justificaciones burguesas³⁴.

En fin, los tiempos son otros, pero aún quedaría por precisar la razón por la que una teología como la latinoamericana - interesada en rescatar el valor del marginado como sujeto hermenéutico, por ende, teológico- no haya recuperado, masivamente, el valor polémico de un discurso como el del Paracleto, que no es otra cosa que el discurso de los atemorizados, de los que están por desaparecer, de los que no quieren ser asimilados. Si nuestro trabajo sirve para reinsertar el tema en la producción teológica latinoamericana, nos damos por satisfechos.

³⁴ FERNANDO BELO. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos. Relato-Práctica-Ideología*, trad. J. Azcona and F. Sayés (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1975), 15.

Bibliografía

- AAVV. "A Conversation with Fredric Jameson". *Semeia*, no. 59 (1992): 227-37.
- BARRETT, Charles Kingsley. "The Holy Spirit in the Fourth Gospel". *Journal of Theological Studies*, no. 1 (1950): 1-15.
- BEHM, Johannes (1967). "Παράκλητος." en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed Gerhard Kittel and Friedrich Gerhard, 800-14. Grand Rapids: Eerdmans.
- BELO, Fernando (1975). *Lectura Materialista Del Evangelio De Marcos. Relato-Práctica-Ideología*. Trad J. Azcona and F. Sayés. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- BETZ, Otto (1963). *Der Paraklet. Fürsprecher Im Häretischen Spätjudentum, Im Johannes-Evangelium Und in Neu Gefundenen Gnostischen Schriften, Arbeiten Zur Geschichte Des Spätjudentums Und Urchristentums*. Leiden: E. J. Brill.
- BROWN, Raymond E. "The Paraclete in the Fourth Gospel". *New Testament Studies*, no. 13 (1966-1967): 113-32.
- BROWN, Tricia Gates (2003). *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, Journal for the Study of the New Testament. London: T&T Clark International.
- BULTMANN, Rudolf. "Die Bedeutung Der Neuerschlossenen Mandäischen Und Manichäischen Quellen Für Das Verständnis Des Johannesevangeliums". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, no. 24 (1925): 100-46.
- DODD, Charles Harold (2004). *Interpretación Del Cuarto Evangelio*. Trad J. Alonso Asenjo. 2ª ed, Biblioteca Biblica Cristiandad. Madrid: Cristiandad.
- DOMERIS, William. "The Farewell Discourse: An Antropological Perspective". *Neotestamentica*, no. 25 (1991): 233-50.
- DOMERIS, William. "The Paraclete as an Ideological Construct: A Study in the Farewell Discourses". *Journal of Theology for Southern Africa*, no. 67 (1989): 17-23.
- DRAPER, J. A. "The Sociological Function of the Spirit/Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel". *Neotestamentica*, no. 26 (1992): 13-29.
- DU RAND, Jan A. "A Story and a Community: Reading the First Farewell Discourse (John 13.31-14:31) from Narratological and Sociological Perspectives". *Neotestamentica*, no. 26 (1992): 31-45.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender La Sociedad: Curso En El Collège De France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2008). *El Orden Del Discurso*. Trad Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores.

- FOUCAULT, Michel (2010). *La Arqueología Del Saber*. Trad Aurelio Garzón. 2 ed. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2010). *Las Palabras Y Las Cosas: Una Arqueología De Las Ciencias Humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. 2 ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Microfísica Del Poder*. Trad Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. 3ª ed. Madrid: La Piqueta.
- GENETTE, Gérard (1972). "Discours Du Récit." en *Figures Iii*, ed Gérard Genette, 65-273. París: Éditions du Seuil.
- JAMESON, Fredric (1989). *Documentos De Cultura, Documentos De Barbarie. La Narrativa Como Acto Socialmente Simbólico*. Trad Tomás Segovia. Madrid: Visor Distribuciones.
- LACLAU, Ernesto (2011). *Debates Y Combates: Por Un Nuevo Horizonte De La Política*, Sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. Reprint.
- LACLAU, Ernesto, JUDITH Butler, y SLAVOJ Zizek (2011). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Diálogos Contemporáneos En La Izquierda*. Trad Cristina Sardoy y Graciela Homs. 2ª ed, Sección De Obras De Política (Fondo De Cultura Económica). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto, Y CHANTAL Mouffe (2010). *Hegemonía Y Estrategia Socialista: Hacia Una Radicalización De La Democracia*. 3ª ed, Sociología Y Política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MOWINCKEL, Sigmund. "Die Vorstellung Des Spätjudentums Vom Heiligen Geist Als Fürsprecher Und Der Johanneische Paraklet". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, no. 32 (1933): 97-130.
- MUSSNER, Franz. "Die Johanneischen Parakletsprüche Und Die Apostolische Tradition". *Biblische Zeitschrift*, no. 5 (1961): 56-70.
- ORTEGA, Javier (2012). "El Otro Paracleto. Antagonismo Y Genealogía En La Configuración Socio-Eclesial De La Comunidad Juanina." I.U. ISEDET.
- PARSENIOS, George L. (2005). *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Supplements to Novum Testamentum,. Leiden: Brill.
- RESSEGUIE, James L. (2001). *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*. Leiden: Brill.
- SASSE, Hermann. "Der Paraklet Im Johannesevangelium". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, no. 24 (1925): 260-77.
- USPENSKY, Boris (1974). *A Poetic of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*. Berkeley: Univ. of California.

Gobernados por la gracia. Liberados de la ley y la violencia: economía y humanización en el profeta Oseas 1–3

Jaime Alarcón Vejar¹

Resumen

El profeta Oseas rompe los esquemas del patriarcado del siglo VIII a.C., introduciendo y socializando, por un lado, un nuevo modelo o una nueva forma de masculinidad y, por otro lado, como consecuencia de lo primero, una nueva forma de economía. Se podría pensar que Oseas concibe un nuevo proyecto vital junto a Yahweh como una forma de vida donde la codicia estará controlada, haciendo posible la construcción de un sistema económico solidario. Pues el oro y la plata, metales de intercambio comercial de la época, también son regalos de Dios. El antiguo sistema económico regido por las ambiciones y codicias individuales fue sepultado junto a Acán, en el valle de Acor, y ahora surge un nuevo sistema económico comunitario y solidario, sistema que se abre como una puerta de esperanza para todo el pueblo de Israel y, por extensión, para toda la humanidad.

Palabras clave: Oseas – patriarcado – género – economía - Antiguo Testamento

Abstract

The prophet Hosea breaks the schemes of the patriarchy of the eighth century BC, introducing and socializing, on the one hand, a new model or a new form of masculinity and, on the other hand, as a consequence of the first, a new form of economy. One might think that Hosea conceives a new vital project together with Yahweh as a way of life where greed will be controlled, making possible the construction of an economic system of solidarity. For gold and silver, metals of commercial exchange of the time, are also gifts from God. The old economic system governed by individual ambitions and greed was buried next to Achan in the valley of Acor, and now a new community economic system and solidarity emerges, a system that opens as a door of hope for all the people of Israel and, by extension, for all mankind.

Keywords: Hosea - patriarchy - gender - economics - Old Testament

¹ Magister en Ciencias de la Religión por el Instituto Ecuménico de Post Graduación de São Leopoldo, Brasil; Diplomado en Teología y Género por la Universidad Bolivariana; profesor de la Comunidad Teológica en el área de Sagrada Escritura e idiomas bíblicos.

Introducción

El profeta Oseas rompe los esquemas del patriarcado del siglo VIII a.C., introduciendo y socializando, por un lado, un nuevo modelo o una nueva forma de masculinidad y, por otro lado, como consecuencia de lo primero, una nueva forma de economía. El sólo hecho de obedecer un mandamiento de Dios, que va en contra de toda tradición moral profética, lo conduce a casarse con una ‘mujer de prostituciones’ (*ishshah zenûnîm*). Este hecho lo ubica como un profeta que encarna un nuevo modelo de masculinidad. Forma que, abiertamente, riñe con el patriarcado hegemónico impuesto por su sociedad.

El texto es claro. Oseas se casó con Gomer, una mujer que participaba en los rituales de los cultos de fertilidad, mal interpretados como ‘prostitución sagrada’; con ella tuvo tres hijos. Se trata de un matrimonio consumado que se rompe tras el sentimiento de despecho de Oseas, como profeta hombre, quien la acusa ejerciendo una violencia verbal y física tanto con ella como con sus propios hijos. Lo que salvará a Oseas de la espiral de violencia que lo autodestruye junto con todos los seres que dice amar es que recibe una Palabra de Dios que le enseña el camino divino del amor para no seguir los patrones de la ley (poder) y controlar su propia violencia. Es el actuar en amor hacia el otro/a lo que nos permite considerarlos como personas y, como machos, controlar el poder y la violencia ejercida en relación con quienes nos rodean. Este aprendizaje es lo que salvará a su esposa de la muerte aplicando la ley (Cf. Lv 20,10; Dt 22,22) y a él de ser tragado y deshumanizado por el patriarcado hegemónico de su sociedad. Es desde el amor como, en esta metáfora, Dios reconstruye su relación o pacto con Israel. Desde esta relación amorosa surgen los arquetipos de una nueva relación social, matrimonial, económica y política.

El profeta Oseas, en su metáfora del ‘esposo-esposa’, desmitologiza las creencias israelitas que ejercían un poder y control absoluto sobre la familia y la sexualidad de la mujer. Dios, el esposo amoroso que controla sus emociones, el poder y la violencia, provee de sustento a la mujer -metafóricamente, la tierra o la patria-, tomando la iniciativa de reconciliarse con ella para poner fin a las relaciones retribucionistas, utilitarias y darle todo de gracia. Con esta acción, invalida la retribución propia de una relación patriarcal que, cosificando al otro y otra, lo domina y oprime. Tanto el amor como el control de la violencia y del poder no son un patrimonio exclusivo de Dios. Siendo atributos divinos, son dados al ser humano -hombre y mujer- para establecer relaciones sociales, viéndonos todos/as como personas creadas a ‘imagen y semejanza de Dios’. Aquí nos encontramos con lo revelado por Dios.

Usaremos en este ensayo una hermenéutica basada en la filosofía de Giorgio Agamben (Agamben, 2008: 9-39), interpretando las formas estéticas que el discurso del profeta Oseas describe, desmitificando el discurso retribucionista de Israel, representado por el juicio sobre el rey Jehú representante del poder político y del imaginario mítico-mágico que generan

las relaciones sociales violentas en el reino de Israel. Este autor parte de la tesis de que la burocracia de la sociedad moderna surge de la aplicación de patrones teológicos provenientes tanto de la teología patristica como medieval. El autor reconoce que:

“La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para este la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella muestra que la teología continúa estando presente y actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico.”

Si para Agamben la sociedad moderna usa arquetipos teológicos tanto en las estructuras burocráticas políticas y económicas; para los profetas de Israel es una lucha cotidiana el desmitificar dichas estructuras burocráticas. Para un profeta la política es una cuestión humana, en donde la lucha por el equilibrio entre el bien y el mal es una conquista diaria.

Se usará una lectura sociológica en la perspectiva marxista, empleando la teoría del Modo de Producción Tributario y del Capitalismo de Rentas para el análisis de las relaciones sociales y económicas de Israel. Además, usaremos el concepto marxista de ‘fetiché’, como una crítica religiosa, para desmitificar a la religión oficial de Israel. Esta religión a través de su ideología, aliena la conciencia del pueblo con el objetivo de drenar sus riquezas. Posteriormente, describiremos una teología bíblica en diálogo con la economía.

1. Estructura y Propuestas de Interpretación del Libro de Oseas

Los 14 capítulos que constituyen el libro del profeta Oseas, generalmente, son considerados por la gran mayoría de los autores estructurados en dos grandes bloques (Sicré, 1990: 227)²: Capítulo 1 al 3 y 4 al 14. Cada bloque se divide en distintas unidades menores, las cuales, generalmente, son divergentes entre un autor y otro.

Aparentemente, el primer bloque (Cap. 1-3), del cual nos ocuparemos en este ensayo, es muy diferente en estilo y temática del resto del libro. Sin embargo, asumimos que los tres capítulos introductorios constituyen el marco hermenéutico con el cual se debe leer todo el libro; esto se vincula con la nueva

² Jörg JEREMIAS. *Der Prophet Hosea. Übersetzt und erklärt*, Citado por Sicré, 1990, 227. Jörg Jeremías estructura el libro en tres bloques: Cap. 1-3; 4-11 y 12-14.

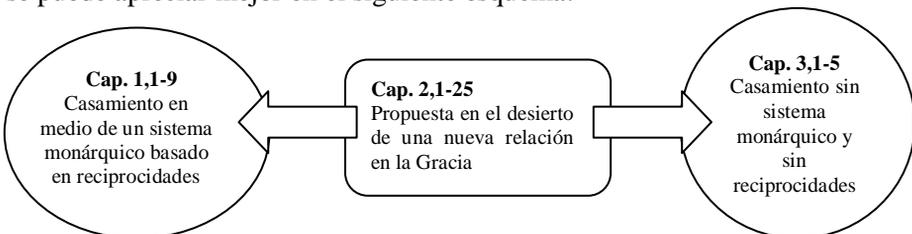
forma de relaciones humanas que aporta la metáfora Yahweh (esposo) e Israel (esposa). Una nueva forma de relación social y humana que reconoce al otro/a como una persona. Ese respeto a la alteridad deberá aplicarse a todo el constructo social: política, sociedad, economía, relación de pareja y familia.

Dejando de lado las interpretaciones historicistas, asumimos que tal sección está inserta dentro de una 'estructura kerigmática' dispuesta en un orden y asociación diferente, la que ha oscurecido el nivel original de la predicación del profeta (Wolff, 1974: 86). Se sospecha que los oráculos de Oseas fueron redactados en distintas capas literarias, pero la actual forma del libro oscureció el nivel original, siendo muy difícil recuperarlo (Buss, 1969: 223).³

Frente a lo complejo de la redacción del primer bloque, fue E.M. Good quien "descubre en el aparente desorden una estructura quiástica" (Schökel & Sicré, 1980: 201), tal vez, elaborada por el redactor original:

1, 2 - 9	Casamiento de Oseas	3, 1 - 5
2, 1 - 3	Lo hijos y sus nombres	2, 18 -25
2, 4 - 17	La mujer = el pueblo	

Se asume el capítulo 2 como una composición de un poema sobre las relaciones entre el esposo y la esposa Os 2,4-17 enmarcado dentro de diversos oráculos de salvación Os 2,1-3 y 2,18-25 (Sicré, 1979: 227). Se realizará una lectura canónica (Schilds, 1980: 370-375) de los tres primeros capítulos, tal como están en las Biblias modernas; asumiendo el texto de Oseas 2,4-17 como el clímax de la estructura quiástica del primer bloque. Este cántico se encuentra dentro de un marco de relaciones humanas-divinas, que dan un nuevo sentido a la propuesta del profeta en su imaginario acerca de Dios y sus relaciones. Esto se puede apreciar mejor en el siguiente esquema:



En primer lugar, se procede a leer los capítulos 1,1-9; luego, la sección 3,1-5 para apreciar su propuesta hermenéutica que nos conduce a evaluar con nuevas intuiciones el clímax constituido por el capítulo 2,1-25. Con los resultados obtenidos, se podrá releer la realidad social y familiar con nuevos ojos, los que están tensionados, por un lado, por la forma de relacionarse entre

³El autor procura acercarse al trasfondo social del profeta Oseas a través de la aplicación del método "morfo-genético".

el hombre y la mujer; y, por otro lado, entre las autoridades de gobierno y el pueblo.

2. Violencia y abuso de poder como trasfondo histórico y socio-cultural

Existe un consenso, hoy día, entre los investigadores de este libro, de no atribuir a las metáforas del ‘esposo-esposa’ connotaciones socio-religiosas de ‘prostitución sagrada’; pues las investigaciones del contexto cultural y religioso Sirio-fenicio (cananeo) no registran evidencias textuales (Keefe, 2003: 93-131). Fue la llamada escuela Pan-Babilónica la que socializó la teoría de que en Israel se practicaban los rituales de fertilidad, de manera similar a los practicados en Babilonia en el 2000 a.C. Por ejemplo, influenciado con esta teoría el biblista alemán H. W. Wolff (Wolff, 1979: 86), frente a la ausencia de evidencias textuales, elaboró una osada tesis para reconstruir el trasfondo histórico y social de la predicación del profeta Oseas; interpretando el acto simbólico del profeta (cf. 1,2 “*Ve, toma para ti una mujer de prostituciones...*”) a la luz del testimonio textual de Luciano y Heródoto. Por lo tanto, sus conclusiones respecto de la prostitución sagrada son meramente hipotéticas, pues extrapoló los datos del siglo III a.C. de la cultura griega haciendo una retroproyección hacia el siglo VIII a la cultura hebrea israelita. Pero, según las investigaciones arqueológicas en Mesopotamia y Canaán, no existen evidencias textuales de la *hierogamia* en dicha época (Renger, 1984: 23-24). Por lo tanto, es lógico concluir que lo que existía en Israel eran celebraciones religiosas a un nivel cultural mítico-religioso, pero sin una reproducción social. Insistir en una lectura de estos capítulos relacionándola con lo sexual es una influencia de la ideología andro-céntrica muy propia de la cultura que nos rodea (Keefe, 2003: 106).⁴

Lo que está en juego en la lectura andro-céntrica es atribuir a las religiones naturales como la cananea -una religión en donde la mujer tiene un rol de sacerdotisa muy relevante- la idea de la materialidad, lo profano, lo inmanente; mientras que Israel estaría asociado con la religiosidad de lo espiritual y lo trascendente (Keefe, 2003: 104). Parece obvio que la Biblia dice todo lo contrario, Dios se encarna no sólo en la historia, también en lo profano para salvar al ser humano integralmente desde su inmanencia.

⁴ Esta autora argumenta que: “La conjetura generalizada de que existía esta diosa de la tierra, fuente divina de la fertilidad del suelo, es reveladora, pues ayuda a exponer los determinantes androcéntricos subyacentes a la idea que se tiene de la religión cananea como religión de fertilidad. El hecho que la mayoría de los estudiosos hombres prefieran imaginar a las diosas cananeas como diosas de la fertilidad sirve para sostener la concepción de que el culto de la fertilidad de Canaán era esencialmente el culto de una diosa.” (Traducción nuestra)

3. El matrimonio de Oseas como acto simbólico que evidencia la violencia social

Estamos conscientes de la crítica de la lectura de género realizada por las mujeres, las que resienten la imagen violenta de la representación de la familia realizada por el profeta Oseas (Fontaine, 2003: 51). Sin embargo, el profeta usa esta misma violencia para su nueva propuesta de una masculinidad que se atreve a controlar el poder, el sexo y la violencia en su relación con su prójimo. La imagen del matrimonio de Oseas usada para describir la relación del pacto entre Yahweh e Israel, donde Yahweh es el fiel esposo que busca reconciliarse con Israel, su esposa infiel, junto a sus hijos de prostitución; es una imagen familiar que involucra mucha violencia en sus relaciones, pues nos confronta con un texto eminentemente de hombres (Goldingay, 2003: 219)⁵. El primer bloque (Cap. 1-3) posee un alto grado de antropomorfismo (Wheeler, 1959: 22), definido como un "antropomorfismo social" (Gottwald, 1959: 300). Por nuestra parte, se considerará el 'acto simbólico' del profeta bajo la hipótesis de que el imaginario profético de Oseas está cargado de un alto grado de "antropomorfismo socio-religioso". En este punto, se siguen las propuestas de G. von Rad, A. Szabó y otros (Von Rad, 1986: 135; Szabó, 1955: 520), quienes argumentan que lo imaginario de Oseas surge de la concepción religiosa de su época, donde la religiosidad popular confundía a Yahweh con Baal y lo concebían al lado de una esposa (*Ashera*).

Considerando la hipótesis de que la experiencia religiosa sincretista yavista-baalizada fue la fuente del imaginario profético en Oseas (acción simbólica), se puede apreciar con mayor certeza el enigma de las dos esposas mencionadas en el primer bloque. Las evidencias arqueológicas del siglo VIII a.C. revelan que la religiosidad popular israelita concebía a Yahweh acompañado de una esposa (*Ashera*). La inscripción de *Khirbet El-Qom* y *Kuntillat 'Ajrud* confirman esta evidencia (Hadley, 1987: 50-62; 1987: 180-211)⁶. De estas inscripciones, se puede deducir que Yahweh era considerado igual a Baal, junto a una esposa (*Ashera*), lo que revela una realidad socio-religiosa henoteísta del siglo VIII a.C., donde todavía no se desarrollaba una religión monoteísta excluyente. Sin embargo, el profeta Oseas no está desmitificando a la religión Cananea, donde los dioses y diosas eran concebidos de otra manera, sino que su desmitologización se ocupa de la

⁵ "...el texto es, claramente, la expresión de una experiencia nítidamente masculina, y es esta experiencia la que forma entonces la base para dar expresión a un entendimiento sobre Dios. Existe, es claro, una literatura feminista que ilumina Oseas 1-3, pero una interpretación masculina tendrá un punto de partida y una perspectiva diferente, aunque posiblemente, sean complementarias." (traducción nuestra).

⁶ Seguimos la traducción del texto original proporcionada por la autora: "*Uriyahu el rico escribió esto: bendecido sea Uriyahu por Yahweh, pues de sus enemigos Yahweh y su Ashera lo han salvado*". (traducción nuestra)

concepción divina presente en la Religión Oficial difundida en los altares oficiales. Religión fetiche manipulada por la monarquía, con la cual alienó al pueblo de Israel para legitimar un sistema económico opresivo y, así, construir su desarrollo económico. En la religión cananea, la fertilidad de la tierra estaba a cargo de una diosa (Wacker, 2003: 313)⁷ mientras que, en la teología oficial yavista-baalizada, era Baal el dios de la fertilidad, lo que deja en evidencia la visión andro-céntrica de la religión oficial israelita de esta época.

4. Una nación atrapada en una espiral de violencia y retribuciones materiales

4.1. Oseas 1,1-9: monarquía, poder y violencia

La introducción del libro ubica la predicación del profeta Oseas en tiempos del rey Jeroboam II, rey de Israel. Un rey que logró conducir al reino norteño por un gran crecimiento económico, pero en medio de profundas desigualdades sociales. Los mismos profetas así lo registran (cf. Os 1,1; Am. 1,1). Sus actividades proféticas se pueden precisar en los tiempos de: Azarías (783-742), Jotam (750-735), Acaz (735-715), y Ezequías (715-687/6), todos reyes de Judá; y de Jeroboam II (786-746), rey de Israel. Sucedieron a Jeroboam II: Zacarías (746-745), Salum (745), Menaém (745-738), Fakéia (738-737), Faké (737-732) y Oseas (732-724) (Bright, 1980: 646–647).⁸ Son, aproximadamente, 60 años de historia, durante este período, la política desarrolló un rol fundamental. Se puede deducir, producto de los continuos golpes de Estado, que el sistema monárquico del Reino del Norte no descansaba sobre el sistema dinástico como su reino hermano sureño de Judá (Casa Davídica) sino, más bien, sobre un sistema carismático y de aclamación popular. Este aspecto particular del Reino del Norte hace muy peligrosos a los grupos que administran el poder de la sociedad israelita, ya que estos siempre estarán actuando conforme a sus conveniencias y ambiciones personales, dejando los intereses del pueblo de lado. Oseas denuncia a los sacerdotes y profetas como cómplices del pecado de los ricos (cf. 4,3s.); Amós, por su parte, hace lo mismo denunciando a los opresores (cf. 3,10-11; 4,1; 5,11; 6,1; 8,4).

El mandamiento de Yahweh para Oseas es que se case con una mujer de prostitución (*‘ishshah Zenûnîm*), término que lamentablemente se ha traducido como ‘prostituta’, con las trágicas consecuencias negativas sobre las mujeres. Si bien es cierto que el verbo hebreo para indicar la prostitución es

⁷ La autora aclara que: “...La homología Elah = árbol/diosa, que puede ser encontrada detrás de 4,13, presenta una imagen concreta de la diosa: la diosa como árbol. En la mencionada ánfora de Laquis están combinadas tres imágenes y una inscripción identificadora, sin embargo Silvia Schroer demostró con un abundante material basado totalmente en imágenes que existe una relación entre divinidad femenina y el motivo del árbol o del ramo en el Antiguo Cercano Oriente”. (Traducción nuestra).

⁸ Datos extraídos de su cuadro cronológico.

zonah (un verbo perfecto *Qal* = Fornicar, prostituirse, deshonorarse, corromperse, ser infiel) (Schökel, 1994: 222)⁹, de donde derivaría el sustantivo constructo *zenûnîm*, el que traducido es (... de prostituciones). En el capítulo 4,12 Oseas habla de un espíritu de prostituciones (*rûaj zenûnîm*), quedando este sustantivo semánticamente más preciso de lo que desea hacer referencia. El problema que representan estos conceptos es que han sido sacados de un ambiente religioso de fertilidad de la tierra, pero, como se ha perdido el ‘significante’ semiótico del término, olvidamos que está indicando una situación religiosa e ideológica. Lo que el término *zenûnîm* quiere indicar semánticamente es lo que, hoy día, conocemos como ‘alienación’.

No usaremos el término “idolatría”, como algunos investigadores lo emplean, pues implica la fidelidad a un solo Dios concebido en términos monoteístas. Consideramos que, en el siglo VIII a.C., Israel profesaba una fe Yahvista henoteísta, es decir, Yahweh era adorado por los israelitas en medio de la adoración de sus vecinos cananeos que poseían otros dioses, especialmente, Baal. La crítica religiosa de Oseas es que ésta no se trata sólo de una religiosidad individual sino que se trata de un sistema de relaciones sociales, políticas y económicas alienadas y violentas. Lo que Dios pidió al profeta Oseas es casarse con una ‘mujer alienada’, para representar la alienación y violencia en que vivía Israel y de la cual Él desea sacarla. Con esto, indicamos que el profeta está denunciando una religión oficial israelita fetichista que se alía con un sistema económico-político para extraer la riqueza del pueblo.

Lo que está en juego en estas metáforas no es lo religioso ni lo sexual sino lo ético. Oseas obedeció a Yahweh y se casó con Gomer, de quien tuvo tres hijos, también designados con el mismo sustantivo constructo ‘Hijos de prostitución’: Jezreel, Lo-ruhama y Lo-ammi. Con esto nos quiere decir que Israel es una nación alienada, que sólo produce hijos alienados por un sistema político-económico que se roba todo, incluso la identidad y los valores éticos humanizadores de Israel.

Si se analiza el orden estético de las imágenes del constructo social que estos primeros capítulos nos ofrecen, se puede apreciar que aquí se describe la presencia del rey Jehú, pero cuestionada y en juicio; lo que es un reflejo de la concepción monárquica de Israel donde los reyes son solamente reyes humanos, lo divino queda en manos de Yahweh, el verdadero rey de Israel. Por lo tanto, en Israel, la política pertenece al quehacer humano, asumiéndose críticamente las acciones de los reyes, en las que se reflejan las virtudes y defectos propios de un ser humano. Por eso sus acciones y decisiones políticas deben ser permanentemente revisadas y enjuiciadas a la luz de la justicia divina.

⁹ El autor siguiendo el concepto de idolatría, aclara que Oseas usa este término en un sentido figurado: “el pueblo, personificado en figura femenina, fornicar con otros dioses o pueblos siendo infiel a su Dios; en una especie de adulterio espiritual...”

El primer hijo de Oseas, Jezreel, aporta muchas luces para comprender estos capítulos introductorios. Según el relato de 2Rs 10,11sig, Jehú fue ungido por un discípulo del profeta Eliseo (cf. 2Rs 9,1-13) para destronar a los reyes de la dinastía de Omrí (Acab y Jezabel) partidarios de una política al estilo cananeo. Según el juicio del Deuteronomista, Jehú no escapó de la seducción de la política cananea: “*Mas Jehú no cuidó de andar en la ley de Jehová Dios de Israel con todo su corazón, ni se apartó de los pecados de Jeroboam, el que había hecho pecar a Israel.*” (2Rs 10,31. VRV60).

Por otro lado, la mención del valle de Jezreel trae a la memoria dos cosas, una negativa y otra positiva: la negativa es la narrativa de Nabot y su viña y el palacio de Acab construido aquí mismo. Jezreel evoca toda la violencia desatada por los reyes para imponer los valores retribucionistas de la política cananea (Keefe, 2003: 127). La positiva es la etimología del nombre Jezreel que tiene un doble significado; por un lado, significa que ‘Dios siembra’ juicio a la política codiciosa de los reyes que oprimen a su propio pueblo. Por otro lado, estaría indicando que Dios está sembrando un nuevo sistema de relaciones sociales, políticas y económicas en donde las riquezas que produce la tierra pertenecen a todos/as. Para Dios no existe la propiedad privada, la tierra produce abundantemente para todos: personas y animales.

Termina este primer bloque introductorio con unos versículos escatológicos (vv.10-11), anunciando la futura multiplicación de los hijos de Israel, en medio de un Jezreel liberado de su ‘alienación’ y violencia por la mano del “Dios viviente”. Lo que nos deja como conclusión la mención de los reyes de Israel es que los gobernantes humanos no saben controlar ni el poder ni la violencia. Fruto de sus ambiciones personales, terminan involucrando y afectando a todo un pueblo y a la tierra, en medio de una espiral de auto-destrucción.

4.2. Oseas 3:1-5: liberando a la persona reducida a mercancía

Esta perícopa se aprecia completamente independiente con respecto a su homónima de inicios del libro (cf. Os 1,1-9). Lo que llama la atención de este segundo bloque es que aquí el profeta recibe un nuevo mandamiento de Dios, volver a casarse con una mujer de prostituciones. Este segundo matrimonio se realiza en un marco de hijos reconocidos (cf. Os 2,23-25), donde se da una abstinencia sexual de ambos -esposo y esposa-, en medio de una ausencia de reyes y de un aparato burocrático. Se puede decir que estamos ante una unión contemplativa.

Se puede observar que los versículos 4 y 5 son una clara interpolación del reino del Sur (Judá), pues el norte nunca fue un reino estructurado por la ideología de la dinastía de la ‘casa de David’.

En 3,1, Dios actúa por amor a Israel, a pesar de que los hijos de Israel adoran otros dioses. La ofrenda a los dioses de ‘tortas de pasas’ nos remite al

relato de 2Sm 6,19, el que menciona la entrada del ‘arca del pacto’ a la ciudad de David, Jerusalén, donde recibió de parte de los ciudadanos ofrendas de tortas de pasas. Este relato habla de la centralización religiosa por parte del rey David y, desde lo religioso, se procede a la centralización política y económica. Es decir, poco a poco, la monarquía va haciendo de los símbolos religiosos un fetiche con los cuales oprimirá al pueblo.

En 3,2, se menciona el verbo comprar. Oseas compró a la mujer por 15 monedas de plata (80 grs.) y una carga y media de cebada (360 litros). Esto hace evidente que la mujer es considerada como una mercancía dentro de la sociedad israelita. Hasta aquí, todo está dentro de la lógica de una sociedad retribucionista, que ha reducido al ser humano al nivel de mercancía. Lo que rompe la lógica retribucionista es la abstinencia sexual. Esto tiene relación con el sistema sexo-poder, tan propio de las relaciones sociales en una sociedad andro-céntrica. Casarse comprando a una mujer para luego vivir con ella en abstinencia, implica una ruptura de la relación sexo-poder (Barbieri, 1966: 165-200). Según la historiadora Joan Scott (1987) el género, no solamente establece la diferencia en las relaciones sociales de los diferentes sexos, sino que además constituye una forma primaria de relaciones significantes de poder. Y Scott distingue cuatro dimensiones:

- 1) **Nivel Simbólico**, constituido por los símbolos culturales que evocan representaciones múltiples, incluidos los mitos.
- 2) **Conceptos Normativos**, que constituyen las interpretaciones de los significados de los símbolos: doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas.
- 3) **Nociones Políticas**, que son las referencias a las instituciones y organizaciones sociales.
- 4) **La Identidad Subjetiva**.

De estas cuatro distinciones destacamos tres aspectos importantes: Primero, el género es concebido como una cuestión social y no sólo de individuos y sus identidades. Segundo, el término establece que el género es constitutivo de las relaciones sociales, constituyendo una construcción social compleja expresada en diversos niveles. Tercero, al concebirse el género como una relación de poder, se le reconoce como una relación social conflictiva. Todo esto implica que la relación de género es dinámica, cambiante y generadora de transformaciones sociales.

Al no existir una relación matrimonial centrada en lo sexual, las relaciones sociales cambian totalmente, especialmente, en su relación con el poder. Ahora sí podemos leer el capítulo 2, el que nos aportará mayor información de cómo esta nueva relación transforma las relaciones sociales.

5. Oseas 2,4-17: un Cántico que pone fin a la alienación y la violencia

El origen del poema de Oseas 2,4-17 se ubica en el comienzo de su ministerio profético, fechado en los últimos años del próspero reinado de Jeroboam II (Cazalles, 1981: 405). Este poema fue escrito en medio de este contexto histórico, caracterizado por un fuerte crecimiento económico, una acrecentada expansión territorial, un notable crecimiento en la infra-estructura de las principales ciudades y un crecimiento demográfico importante (Pixley, 1988: 82)¹⁰ bajo el “modo de producción tributario” (Sicré, 1990: 102)¹¹ que se impone por la violencia de las armas, del tributo y de la manipulación ideológica.

El poema posee un alto grado de "antropomorfismo", debido a que el profeta Oseas usa en sus oráculos proféticos básicamente la imagen de su matrimonio, para describir el amor de Yahweh por su pueblo. Este ha sido caracterizado como un antropomorfismo social (Gottwald, 1959: 300).

Esta inclinación de Oseas por representar la vida de fe, en la imaginación de las relaciones humanas ha sido llamado propiamente de ‘alto antropomorfismo’. En el lugar de simple antropomorfismo físico (por manos, ojos, boca de Dios) él emplea un antropomorfismo social. La más íntima experiencia de la vida humana llega a ser signo de la perdurable relación de Dios con el hombre. Yahweh, esposo y padre, Israel esposa e hija. En el pensamiento hebreo Dios permanece explícitamente inmanente, de alguna manera unido personalmente y directamente a Israel.¹²

A través de este antropomorfismo socio-religioso, el profeta elabora su teología original, mezclándola con el relato del matrimonio, el cual constituye el elemento imaginario del profeta Oseas. Por lo tanto, el lenguaje profético de Oseas sería un "lenguaje realista" basado en la experiencia religiosa popular de su época, que él aplica a su vida como un "acto simbólico". Más tarde, una

¹⁰ El autor apoyándose en el estudio de H. Larrel titulado *Israelitity society as reflected in excavations of eight century cities*”, afirma que los descubrimientos arqueológicos de la época, en la región, reflejan construcciones de casas más grandes que las de siglos anteriores, con la existencia de una cerámica de buena calidad. Hay pocas construcciones de muros [en contraste con la ciudad de Tirza], pero lujosas casas particulares.

¹¹ Sicré describe el sistema económico pre-capitalista llamado “Modo de Producción Asiático” o más conocido como “Modo de Producción Tributario”, también incluye el término “Rentenkaptalismus” (Capitalismo de Rentas) acuñado por Bobek, el cual pretende describir el predominio económico de la Ciudad-Estado sobre la economía campesina.

¹² Traducción nuestra.

nueva generación usará este lenguaje solamente en un sentido metafórico, dentro de un marco monoteísta judío (Schild, 1980: 379)¹³.

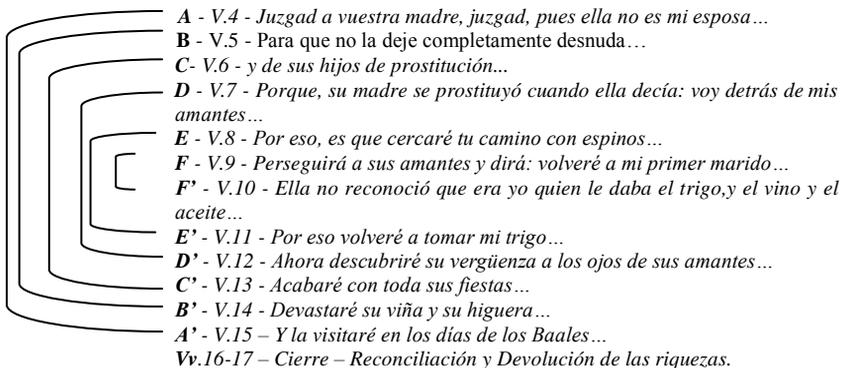
¿Qué dice el profeta con estas metáforas? dos cosas importantes: 1) Si Dios se casa con Israel, entonces deja su trascendencia para hacerse inmanente en medio de las relaciones sociales de Israel. La teología del profeta no es 'celestial' sino una 'teología inmanente', de la tierra, con un Dios preocupado y ocupado por las situaciones de la vida cotidiana del ser humano. 2) El esposo Yahweh adopta una masculinidad diferente al patriarcado hegemónico de Israel. Al dar de gracia las riquezas de la tierra a su esposa reconciliada adopta la imagen de la 'diosa árbol', lo que implica que se trata de una masculinidad blanda, flexible, que no se rige por los cánones de la ley sino por el amor (gracia). Se trata de una teología ecuménica que no tiene temor de tomar las imágenes religiosas de las religiones vecinas a Israel. Por lo tanto, Yahweh como Dios masculino asume una masculinidad que puede controlar la violencia, el sexo y el poder que ejerce sobre su prójimo. Aquí está la esencia de la humanización de los hombres.

En cuanto a la forma o género literario de la perícopa 2,4-17, pertenecería al género jurídico, identificada como una "fórmula de divorcio" (Wolff, 1979: 32). Pero no se trata de un divorcio estrictamente legal, aquí Yahweh hace un papel múltiple y simultáneo de: querellante, juez, abogado, ejecutor de castigos y árbitro, todo en una sola persona.

La estructura considera a la partícula *laken* (por eso) como conectora, dando una continuidad formal y una ruptura en el proceso del castigo hacia una reconciliación (Schökel & Sicré, 1980: 903).

8	<i>laken hin^enî sak</i>	(por eso, He aquí, que la cercaré...)
11	<i>laken 'asûb</i>	(por eso, volveré...)
16	<i>laken hinne 'anokî m^epatteyha</i>	(por eso, He aquí yo mismo la seduciré...)

Lectura Concéntrica de Oseas 2,4-17



¹³ El autor elabora un panorama histórico de la redacción y canonización del libro de Oseas. El considera el imaginario de la teología del profeta un evento profético.

La estructura que constituye el bloque central está compuesta por los vv. 4 al 17, cuyo centro (clímax) está constituido por los vv.9 y 10. Aquí resalta la idea de que la mujer (Israel) vuelve a su 'primer marido' por conveniencia o retribución, no por una reconciliación sincera. Desde el centro hacia arriba, se pueden observar tanto las denuncias: v.4a "*Pues ella no es mi esposa...*", v.4b "*Que aparte de su rostro...*"; y, por otro lado, los castigos: v.5b "*La convertiré en un desierto...*", v.6a "*Y de sus hijos no tendré compasión...*". Llama la atención que el castigo está centrado en la infertilidad de la tierra, lo que equivale a decir la esterilidad de la mujer y en el rechazo de sus hijos (los israelitas). La mención de los elementos materiales traslada el texto desde su nivel religioso, con su clímax en la advertencia (cf. v.5a) "*para que no...*", a un nivel económico con su énfasis en la esterilidad de la mujer, la infertilidad de la tierra y el rechazo de los hijos.

Desde el centro hacia abajo, se puede observar la acción de Dios arrebatando los dones de la fertilidad de la tierra a la mujer (Israel). v.11 - *Por eso volveré a tomar mi trigo...*; V.12 - *Ahora descubriré su vergüenza a los ojos de sus amantes...*; v.13 - *Acabaré con toda sus fiestas...*; v.14 - *Devastaré su viña y su higuera...*; v.15 - *Y la visitaré en los días de los Baales...* A través de estos versículos, el profeta desmitifica el rol de Baal como dueño de la tierra y de sus riquezas. Yahweh es quien tiene el poder de hacer de la tierra o un desierto estéril o un vergel lleno de frutos. Como se puede observar, el lenguaje es violento, pues se trata de un texto de hombres. Frente al despecho, el hombre "queda dividido entre violencia y amor. La trinidad no-santa [sexo, violencia, poder] está en pleno funcionamiento" (Goldingay, 2003: 218-229) y no puede controlar esta violencia destructiva, que termina destruyéndolo a él mismo.

Tradicionalmente, la madre ha sido interpretada, en esta perícopa alegórica, como la tierra; sus hijos representarían a los israelitas. Sin embargo, en el versículo 4, es Yahweh quien invita a los hijos para acusar a su madre. En hebreo, '*immeka*' (madre) tiene el sentido de *matria* o *patria*, lo que relaciona el juicio de Oseas contra la nación de Israel. Por lo tanto, se trata de una querrela de un grupo de israelitas contra otro grupo de la misma nación (WOLFF, 1974: 33)¹⁴. Lo que revela una crisis social en la sociedad israelita, la que habría surgido en los últimos años del reinado de Jeroboam II, cuando un grupo fiel a la religión yavista acusa y rechaza a otro grupo, cuya fe y religiosidad estaría centrada en un yavismo baalizado. Es probable que los grupos yavistas sean campesinos empobrecidos mientras los partidarios del yavismo baalizado, los grupos terratenientes.

¹⁴ "Here the collective idea, in its various forms, noticeably breaks down –whether Hosea summons the people of Israel against the land of Israel; the youth against the leaders; the moral superior against those chiefly responsible for Israel's guilt; or a genuine new repentance against complacent transgression. The allegory contains many possibilities of interpretation."

Estos versículos describen el castigo contra la mujer, quien, metafóricamente, aquí representa la tierra como objeto de producción de riquezas, con tres elementos opuestos a su fertilidad: desierto, tierra seca y sed. Si Baal –según la teología oficial- otorgaba a la mujer la fertilidad, ahora -al contrario- Yahweh le quitará la fertilidad, quedando en evidencia el poder de Yahweh sobre la naturaleza y sobre los baalines. Como se puede observar en esta lucha de dioses, el lenguaje es violento; sin embargo, Yahweh controla su poder y violencia y nadie sale dañado.

La esterilidad de la tierra significa quebrar el sistema económico vigente, pues una tierra seca no puede ser sembrada, por lo tanto, como consecuencia lógica, no habría producción alguna. Si Israel es privado de su alimento y de sus ropas, entonces nada tendrá para ofrecer en los altares de los baales (Mauchline, 1984: 583), no pudiendo continuar con su adoración a ellos.

La lectura de cada conjunto enfatiza la actitud codiciosa de la mujer/pueblo. En el v.7b, la mujer dice: "...voy detrás de mis amantes, que me nathan" (*venden, dan a cambio de, pagan, retribuyen*) y el v.7c explicita los beneficios obtenidos por la mujer, a través de afirmaciones en un marcado uso del pronombre posesivo "mi": "*mi pan, mi agua, mi lana, mi lino, mis aceites y mis bebidas*". La expresión "*que me venden...*" (v.7b) constituye una confesión de fe de la mujer/pueblo, además, refleja una ética individualista muy diferente de la ética comunitaria del yavismo¹⁵, ética desenmascarada por el uso de los pronombres posesivos "mi, mis". El v.7 enfatiza el alejamiento de la mujer de la fe en Yahweh. Ella misma confiesa su interés en seguir a los Baales, pues a través de ellos creía que obtenía los productos mencionados, dejando en evidencia su alienación.

Este versículo tiene su paralelo opuesto en los versículos 10 y 11, donde Yahweh actúa como el verdadero dueño de los presentes. Indudablemente, aquí el profeta Oseas hace una desmitologización de la ideología de la teología oficial que atribuye, equivocada e intencionadamente, a Baal la propiedad de los frutos de la tierra, cuando, en realidad, pertenecían a la diosa Árbol (Keefe, 2003: 120).

Una interpretación alternativa para el significado de los *b^ealîm* en Oseas puede ser encontrado en la correlación simbólica entre Baal y las estructuras específicas de organización económica y social, así como política. Baal, en Ugarit y en otros lugares, era un dios de la lluvia, pero esto no significa que él fuese simplemente un dios de la fertilidad. La producción agrícola siempre aparece unida a las estructuras

¹⁵ No se pretende idealizar la época de los jueces de Israel, donde surgieron los valores comunitarios de la fe yavista; es indudable que en esta época existían grupos sociales diferentes (ancianos, asalariados, esclavos). Basados en la tesis de José Luis Sicré (SICRÉ, 1990, 84), se afirma que la monarquía acentuó estas diferencias y promovió una ética individualista.

específicas del poder social, propiedad de la tierra y distribución de productos; el dios de la lluvia trae abundancia agrícola. Y, por lo tanto, está también implicado en aquellas estructuras... 'Baal era sin lugar a dudas vinculado a la producción agrícola y a la acumulación de tierras cultivables por la élite dominante'.¹⁶

Oseas usa los mismos elementos articulados por la religión cananea para desmitificar (cf. v.12b) la fe en Baal (Mauchline, 1984: 34) socializada por la élite del poder político-económico. En la economía de Dios, las riquezas son dadas de gracia a la mujer, concebida como persona y no como mercancía.

¿A quiénes representan la lista de regalos dados a la mujer? Es probable que los "regalos de los amantes" representen los productos esenciales para la vida de los habitantes de Palestina: "pan" y "agua". Estos serían los alimentos básicos del pueblo. La "lana", principalmente, serían la materia prima para la confección de las ropas del pueblo, fabricadas domésticamente por las mujeres. Lo que nos llama la atención en esta lista son los productos que se pueden considerar un lujo para la vida. Tal es la mención del "aceite" (*smn*), producto que sería usado para el cuidado de la piel; el otro término muy extraño y único del profeta Oseas es la palabra "*sqvyyyn*" que, probablemente, significaría bebidas (vino y cerveza) (Wolff, 1974: 35). Estos serían bienes de consumo especiales, que no forman parte de los alimentos diarios del pueblo; ellos representan el lujo y el placer de la buena vida (Mays, 1969: 39).

Por otro lado, se sabe que en Israel no se daba muy bien el cultivo del lino, pues las características climáticas de la región no proporcionan las condiciones apropiadas para el cultivo de un lino de primera calidad. Por lo tanto, esta tela era importada desde Egipto (Talmon, 1963: 179)¹⁷. Además, los productos ganados por la mujer revelan cómo sus consumidores forman un grupo social privilegiado. Por lo tanto, se debe concluir que, en esta "unidad retórica", el profeta Oseas condena al grupo social rico y dirigente de la sociedad israelita, estableciendo con este juicio un grado de responsabilidad social frente a la injusticia y la segregación social.

5.1. La mujer aislada

El v.9b continúa y complementa la idea de la mujer aislada por el muro de piedras y espinos (cf. Os 3,3). Ella no podrá alcanzar ni encontrar a sus "amantes" (v.9a). Esto quiere decir que el pueblo no puede participar de las peregrinaciones a los altares, pues los caminos están bloqueados. Si el pueblo

¹⁶ Traducción nuestra.

¹⁷ El autor se basa en los testimonios textuales proporcionados por Herodoto, el cual reporta que los sacerdotes egipcios usaban ropas y ornamentos de lino fino. "En Israel el lino fino era usado exclusivamente por la realeza y por el personal relacionado con los cultos, evidenciando una posible influencia egipcia sobre las costumbres israelitas" (traducción nuestra).

no asiste a los cultos celebrados en los altares, ellos no podrán escuchar las predicaciones de los sacerdotes y profetas, quienes con sus liturgias y exhortaciones alienaban al pueblo con los contenidos de la teología de la religión yavista-baalizada. Se puede afirmar que Yahweh aísla a la mujer/pueblo con el objetivo de romper su conexión con la ideología oficial del Estado israelita, predicada y socializada en los altares oficiales. Por otro lado, el impedimento de la mujer/pueblo de participar en las peregrinaciones trae como consecuencia una disminución de las ofrendas en los altares, por lo tanto, un quiebre del sistema económico vigente.

La expresión del v.9b "*iré y volveré...*" muestra el aparente cambio en la conducta de la mujer. Ella, aislada y sin la influencia de la ideología oficial, reflejada sobre su conducta alienada, decide volver a su marido. Algunos exegetas argumentan que la mujer no regresa arrepentida sino, más bien, motivada por la seguridad económica que le proporciona legalmente el esposo; es decir, sigue viviendo en medio de una forma de vida de retribuciones. La confrontación con el v.10a, "*ella no reconoció...*", indica que su regreso no está motivado por su arrepentimiento sino por su necesidad. Regresar o volver a Yahweh es "reconocerlo", es aceptar vivir bajo sus preceptos éticos, morales, sociales y económicos. El regreso en arrepentimiento constituiría el reconocimiento legal por parte de Yahweh de un pueblo que vive al margen de su pacto. La expresión del v.9b, "*pues antes yo estaba mejor que ahora*", refleja los recuerdos del primer período de la historia de Israel, incluyendo la peregrinación por el desierto (Wolff, 1974: 36).

Es importante tener presente que esta confesión y reconocimiento del pueblo de un pasado mejor que el presente se hace en medio de un contexto de desigualdades sociales, experimentadas bajo el reinado de Jeroboam II. Se hace evidente la relación teológico-económica hecha por el profeta. "Antes", en los primeros tiempos en el desierto, Yahweh caminaba junto a su pueblo, lo protegía y lo alimentaba (cf. Ex 16,1-36 el *maná* proporcionado por Yahweh alimentaba a todos). Sin embargo, nadie podía acumular más de lo que era necesario para el sustento de sus vidas. "Ahora", al alejarse de Yahweh, la sociedad israelita vive en medio de una profunda separación de clases sociales, donde unos pocos lo tienen todo y otros muchos no tienen nada.

Por lo tanto, volver a Yahweh significa, teológicamente, dejar de creer en los baales como proveedores de los bienes y riquezas materiales y en su sistema retribucionista que reduce al ser humano al nivel de mercancía; para poner la confianza y la fe en Yahweh, el verdadero Dios y el verdadero dueño de las riquezas, quien da todo de gracia a la persona humana arrepentida. Sociológicamente, volver a Yahweh es poner término al sistema económico y político retribucionista que genera las desigualdades económicas de la sociedad israelita del siglo VIII a.C.

5.2. Yahweh es el verdadero dueño de las riquezas

Se puede observar en la estructura de la unidad retórica que hay una oposición entre Yahweh y Baal. Yahweh multiplica los bienes para la mujer (Israel) y ésta se los da a Baal, aspecto que deja en evidencia el ‘cierre ideológico’ de la religión oficial. Además, ella no reconoce a Yahweh como legítimo dueño de la producción de la tierra. Por este hecho, Yahweh la castigará, quitándole sus bienes. Además, las palabras proféticas de acusación (v.10) y amenaza (v.11) forman una estructura quiástica con los productos mencionados en el v.7: Lana y lino (v.7) –grano y vino (v.10) –grano y vino (v.11^a) – lana y lino (v.11b) (Andersen & Freedman, 1980: 241).

La mención de los productos regalados por los amantes y su desmitologización hecha por el profeta Oseas muestra la falsa concepción religiosa de la mujer y, metafóricamente, del pueblo. En la religión cananea, se efectúa una relación de retribuciones mutuas entre el adorador y la divinidad. Esta relación se realiza de la siguiente manera: “La divinidad es considerada simplemente como la garantizadora de los bienes materiales; toda la vida religiosa opera sobre la base de un mecanismo de relaciones "do ut des"...” (Mauchline, 1984: 578–579).

Es la concepción mitológica de la religión oficial del yavismo-baalizado la que produce la alienación de la mujer/pueblo, que continúa creyendo que sus bienes -otorgados por sus amantes- son regalos de Baal. El versículo 10b describe lo que la mujer/pueblo hace con sus regalos (primicias): la plata, el oro, el pan, los vestidos, entre otros; todo es entregado a los ídolos (baales) en gratitud por la fertilidad otorgada a la tierra; cerrándose así el ciclo ideológico de la fertilidad. De esta forma, queda cerrado y consolidado el éxito del sistema ideológico/religioso que explota al pueblo en los altares, a través de los cuales es recibido el lucro, producto de la fe alienada del pueblo. Aquí se encuentra la diferencia básica entre las dos religiones. La adoración a Yahweh es una expresión de gratuidad y Él no exige regalos (dádivas-ofrendas) sino fidelidad o amor solidario (Aandersen & Freedman, 1980: 231).

Por esta razón, el profeta Oseas introdujo el segundo “*laken*” (por eso) en el v.11 para enfatizar el castigo sobre la mujer/pueblo alienada. Ahora Yahweh castigará a su mujer/pueblo quitándole los bienes materiales que ella "no quiere reconocer" como originados en la gracia de Yahweh. Teológicamente, este castigo debe llevar a la mujer/pueblo a reflexionar sobre su situación religiosa y social. Por lo tanto, Yahweh intervendrá la economía de Israel para traer a su pueblo de regreso.

En el sistema de Capitalismo de Rentas, el latifundismo se difunde por toda Palestina a partir del siglo X a.C., con la consecuencia del agravamiento de la situación en el siglo VIII a.C. (Sicré, 1990: 84). Los campos eran trabajados y explotados por los esclavos y colonos asalariados, pero sus verdaderos propietarios vivían en la ciudad. Este aspecto social nos lleva a

considerar, en una nueva dimensión, las palabras del profeta Oseas, especialmente, en su relación preferencial con los bienes de producción: vino, pan, aceite, lana, lino, entre otros (cf. v.7, 10, 14, 17, 24 y 25). La mención de los productos entregados en los altares es la fiel muestra de la alienación y robo a la población campesina, a través de la manipulación de la religión yavista-baalizada (fetiche). Además, en el lenguaje teológico de Oseas, la urgencia y tenacidad de promover a Yahweh como el legítimo dueño en este contexto religioso/ideológico revela la sensibilidad social del profeta por los pobres. Son ellos los sin tierra, los marginados por el sistema económico del Capitalismo de Rentas, quienes reciben las buenas nuevas con mucho agrado: "Yahweh es el verdadero dueño de las viñas, del higo, de la lana, del lino, del oro y la plata".

Un indicio que ayuda a aclarar la pregunta anterior es la declaración que Oseas hace cuando confiesa que Yahweh no sólo proporciona: granos, vino y aceite sino que también multiplica la plata y el oro (cf. v.10b). Estos productos no son nativos del país. La región de Eziom-Geber era el centro de la refinera de cobre y hierro desde el tiempo de Salomón y puerto de comercio internacional de Israel. La plata y el oro no eran producidos en Palestina sino adquiridos por la actividad comercial de Israel (Crabtree, 1961: 64). Por lo tanto, su mención dentro de la lista de los regalos no tiene relación directa con los productos originados por la fertilidad de la tierra, pues "el oro y la plata son frutos del comercio y significan prosperidad. También son dones de Dios" (Mejías, 1975: 36).

Siguiendo el argumento de Mejías, el profeta Oseas no sólo incluye como don de Yahweh la fertilidad de la tierra sino también el comercio y la economía. Por lo tanto, el profeta Oseas denuncia la codicia de la mujer/pueblo por las riquezas (oro, plata y otras) que son un don de Dios; ambición que produce violencia e injusticias que, de acuerdo con su modo de ver, son cometidas diariamente en la sociedad israelita (cf. Os 12,9). Si el grupo dirigente del país codicia las riquezas, entonces el poder y la violencia quedan sin freno. Esto conduce al pueblo a su propia autodestrucción.

En el versículo 12, con las palabras de amenaza o castigo, el profeta ridiculiza a la teología oficial. Nadie tiene el poder y el coraje para librar a la mujer/pueblo de la mano de Yahweh. La expresión constituye una confesión de fe absoluta en el poder de Dios. Los baales, que erróneamente proporcionaban las riquezas, no pueden ofrecer la seguridad y fortaleza en los momentos difíciles de una invasión, seguridad que sólo Yahweh puede dar. La expresión "*Descubriré su vergüenza a los ojos de sus amantes*" – literalmente, la expresión hebrea '*et- nablutah*, tendría un paralelo en la lengua acadia "*bastu/baltu*", significando "sus genitales, su vagina" (Wolff, 1974: 37).

El verso posee un estrecho paralelo con el v.5a, donde también la mujer es amenazada de quedar desnuda. La desnudez pública fue un tabú muy fuerte en la sociedad israelita. Llama la atención que, en la metáfora, la mujer

es exhibida desnuda a los ojos de los amantes. Desde la perspectiva económica, no se trata de una cuestión de tabú y de vergüenza sino de una muestra del poder de Yahweh que aparta a la mujer del sistema económico vigente en Israel. La mujer desnuda sin joyas representaría al pueblo alejado del Sistema de Capitalismo de Rentas. Además, dentro del contexto religioso cananeo, la ‘diosa árbol’ también es conocida como la ‘diosa desnuda’ (Ottermann, 2005: 50).

En el caso de la diosa, las representaciones más osadas, porque retoman la iconografía de la antigua Diosa Desnuda de la Edad del Bronce. Se trata de las llamadas ‘figurillas pilares’, que eran extremadamente populares en aquella época y que destacan la abundancia de los senos y del rostro sonriente de la figura. Si la forma de pilar del cuerpo de estas estatuillas puede ser interpretada como un tronco de árbol, mezclando así las dos posibilidades de la diosa, el cuerpo femenino y el árbol, es una discusión abierta.¹⁸

Si se sigue la interpretación de que el profeta Oseas está dando dignidad al ser humano, rescatándolo de las garras del sistema económico del Capitalismo de Rentas que lo redujo al nivel de mercancía, entonces, la mujer desnuda en frente de sus amantes estaría significando que el profeta considera a la mujer/pueblo con una alta dignidad, pues ella representa desnuda la imagen de la diosa. Así como Yahweh asume el rol de proveer de alimento y riqueza como lo hace la diosa árbol, introduce una nueva forma de masculinidad, más sensible y más humana. La mujer, al ser concebida como una diosa, constituye la pareja ideal para Yahweh. Pero no se trata, ahora, de una imagen divina trascendente y celestial sino de una imagen divina que se manifiesta en lo inmanente, en lo humano y lo humanizador.

La segunda amenaza recae sobre las fiestas cúllicas, las que constituyen el lugar y la ocasión donde la mujer desarrolla su oficio de sacerdotisa. A pesar de que el v.13 hace mención de las fiestas: lunas nuevas, sábados y asambleas solemnes, Yahweh acabará con todas ellas. El término hebreo *hag* traducido en el plural por fiestas, es lo que haría referencia a las tres fiestas de peregrinación anuales, las que fueron coordinadas con los períodos del año agrícola (cf. Ex 23,14-17; 34,18-23). La Luna nueva (*hòdes*) era celebrada todos los meses, con el nacimiento de la luna nueva, fiesta a la que podría haberse dado la inclusión en su comienzo de rituales de fertilidad (Mays, 1969: 42). Tenía un significado especial para el pueblo que viajaba, frecuentemente, de noche a la luz de la luna (Crabtree, 1961: 68). El sábado (*sabbath*) era el descanso semanal de la jornada laboral, conocido como el día del Señor (cf. Ex 23,12; 34,21). También fue usado para adorar a los baales y

¹⁸ Traducción nuestra.

para actividades productivas. En Amós 8,5 es testificado que los comerciantes deseaban abolir el sábado como día de descanso, con el propósito de aprovecharlo como un día más de comercio. Las Asambleas festivas (*mo'ed*) revelan que, en Israel, las fiestas son de un sincretismo sin límites, donde Yahweh era considerado como un Baal más (cf.v.16), igual a los demás baales del panteón cananeo (Barstad, 1984: 35)¹⁹.

La disposición del v.13 refuerza el estrato económico presente en el v.14, donde el profeta hace mención por tercera vez de la alienación de la mujer, que en este momento representa al pueblo: "*Devastaré su viña y su higuera...*". Los "*regalos de los amantes*" son originados, según la creencia de la mujer/pueblo (cf. v.15b), de las fiestas litúrgicas correctamente ejecutadas. El pueblo procura asegurarse estos regalos para su beneficio, asistiendo a las peregrinaciones en los altares. Yahweh, destruirá las viñas y los árboles de higos, donde los altares naturales se realizan bajo sus sombras y se celebran los cultos para asegurar la fertilidad de la tierra. Sin árboles no hay altares, no hay producción y no hay ofrendas. Por lo tanto, las fiestas, cuyo objetivo central es la fertilidad, llegan a su fin (Wolff, 1974: 38).

La expresión: "*Este es mi pago que me dieron mis amantes*" revela la opción de vida de la mujer/pueblo. La adoración a Baal implica entrar en un sistema de vida donde la reciprocidad de favores es el patrón de la ética social de toda la comunidad. En este sistema de vida, nadie recibe nada de gracia (gratuitamente). La gente tiene que sacrificarse para recibir el favor de sus dioses y su sustento diario. La concurrencia del pueblo a los cultos de los altares oficiales era en forma masiva, pues estos cultos estaban relacionados con las prácticas mágicas de los rituales de la fertilidad, lo que cautivaba la curiosidad y fe del pueblo, además del deseo de tener éxito en la cosecha. La mayor parte de los campesinos no era dueña de las tierras en que trabajaba. Siendo así, los campesinos deseaban intensamente el éxito de una buena cosecha. Tomando en cuenta el contexto económico del latifundismo, una buena cosecha sólo les permitiría pagar sus deudas y tributos, proveerles los alimentos necesarios para no morir de hambre y, lo más importante, no perder su libertad por deudas. Por lo tanto, la devastación de los "*regalos de los amantes*" -las viñas y los árboles de higos-, implicaría, en el estrato económico, la destrucción del "*sistema económico*" vigente en la sociedad israelita, para establecer otro sistema dado por el propio Yahweh (cf. v.17).

¹⁹ El autor proporciona un ejemplo de tales asambleas festivas relacionando el término "mrzh" (Cf. Am.2:8) con 'comida sagrada'. Una reunión tipo club privado, donde asistían padre e hijo, juntos participaban de la gula y bebidas, terminando en ciertas prácticas de prostitución.

5.3. Sección 2,14-17: en el desierto le hablaré al corazón y controlaré mi violencia

Nos confrontamos con el clímax de toda la sección 2,4-17, donde el esposo quiere lograr la reconciliación con su esposa. Aquí el esposo (Yahweh) restituye – por gracia- todos los bienes de su mujer.

El v.14 menciona como escenario de esta reconciliación el ‘desierto’. El participio Piel de *Pitteh* significa mucho más que atraer; generalmente se usa en el sentido de persuadir, atraer o seducir como se hace con una mujer virgen (Wolff, 1974: 41). Dios es quien está seduciendo al pueblo en el desierto para que abandone la idolatría y regrese a su Redentor (Crabtree, 1961: 68). Dentro de la mitología cananea, el ‘desierto’ es un lugar de muerte, de violencia, allí los dioses menores y semi-diosas dan a luz seres misteriosos caracterizados como ‘voraces’ de aspecto combativo. Seres que luchan incluso con los dioses mayores (Del Olmo Lete, 1981: 478). Es en este escenario donde Yahweh invita a la mujer alienada para enamorarla. En medio de un escenario combativo y de violencia, Yahweh controla su violencia y su poder, y se da la oportunidad de reconciliarse con su esposa. Todos los bienes que le había arrebatado con violencia ahora se los devuelve de gracia. En el desierto, surge una nueva relación donde Israel se libera de su alienación y reconoce su pacto con Yahweh. Al hablar Yahweh a la mujer de ‘corazón a corazón’, la está considerando como a una persona y no como a una cosa; Él la seduce, la conquista, pero no la toma por la fuerza.

El v.16 comienza con la partícula *laken*, una partícula conectora que indica que estamos frente a una unidad diferente, la que ofrece un clímax antitético (Schökel & Sicré, 1980: 903). Esta diferencia antitética marca el clímax de la perícopa, donde la "Teología de la Reconciliación" es fundamental para la comprensión de la reconciliación del pueblo con Yahweh y de la lectura económica del texto.

El paralelo con el Éxodo es evidente, la mención del desierto no significa que Israel vuelva a ser un pueblo nómada sino que será privado de todo aquello que lo aleja del conocimiento de Dios (Mejías, 1975: 37). En el desierto, el pueblo estará lejos de la influencia ideológica de los altares. Por lo tanto, la renovación de la alianza entre el profeta y su esposa se identifica con la renovación de la alianza entre Dios y su pueblo. La nueva alianza eterna, descrita con utilización de algunos motivos escatológicos, deberá comenzar con la renovación de los acontecimientos del Éxodo. "De manera que el Éxodo en Oseas es más bien considerado un acontecimiento tipológico, más que un acontecimiento histórico irrepetible" (Hofman, 1989: 171).

La nueva relación implica un nuevo pacto en el desierto, lejos de la influencia de los ideales baalizados de la ciudad. El pueblo estará solo con Yahweh en una relación de persona a persona. Allí se conocerán nuevamente y, fruto del amor, la mujer/pueblo cambiará su conducta infiel, aceptando la fidelidad a su marido. En el desierto, surgirá un nuevo proyecto de vida -regulado por el

conocimiento de Yahweh-, un nuevo sistema económico y político liberado de la violencia, del abuso sexual y del abuso del poder. Un proyecto de vida de personas y para personas, que conscientemente y liberados de la codicia buscan caminar sin abusar del poder, del sexo y la violencia.

Después de este nuevo pacto, donde las normas éticas yavistas son restablecidas, continua el estrato económico: "*Allí le daré sus viñas... El valle de Acor será una puerta de esperanza*". La primera expresión indica el verdadero lugar de Yahweh. Es un Dios que liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto y ahora lo libera de la violencia, del abuso del poder, del abuso sexual y de la opresión económica del latifundismo. Como recompensa, le devuelve –por gracia- los bienes materiales y las riquezas. Con esta acción, queda terminada la desmitologización del culto yavista-baalizado. La devolución de los bienes es un acto de gracia de Dios y no un servicio de retribuciones de la mujer, como anteriormente hacía cuando servía a los baales. Ahora ella es persona y no mercancía.

La perícopa termina con el recuerdo y cambio del significado del Valle de Acor. Es muy sugerente la mención de esta etapa negativa de la historia de Israel. Oseas conoce muy bien lo que ocurrió allí y lo incluye en su teología. Según la historia de Israel, Josué 7,24-26, Acán pecó dejándose llevar por la ambición de las riquezas -enterró debajo de su tienda algunas ropas finas, doscientos ciclos de plata y una barra de oro de cincuenta ciclos. Como castigo murió apedreado en el Valle de Acor. Desde entonces, este valle es recordado como el "valle de la desgracia" (Giraud, 1989: 1718). A partir de la perspectiva hermenéutica económica, la expresión "Valle de Acor" asume connotaciones diferentes de la tradicional. El clímax de la perícopa forma un paralelismo con las expresiones: "*devolver las viñas...*" y "*Valle de Acor*". Por lo tanto, el clímax es económico y tiene relación con un nuevo proyecto de vida. En el primer proyecto de vida, Acán representaba a un grupo de personas, que obstaculizaron la voluntad de Dios y de la mayoría del pueblo de vivir guiados por una forma igualitaria de vida. Guiados por el individualismo, la codicia y la falta de fe en Yahweh, como proveedor de las riquezas del pueblo (cf. Jc 7,24ss), ellos transformaron al "Valle de Acor" en el "Valle de la Desgracia".

Por lo tanto, se podría pensar que Oseas concibe este nuevo proyecto vital junto a Yahweh como una forma de vida donde la codicia estará controlada, haciendo posible la construcción de un sistema económico solidario. Pues el oro y la plata, metales de intercambio comercial de la época, también son regalos de Dios. El antiguo sistema económico regido por las ambiciones y codicias individuales fue sepultado junto a Acán, en el valle de Acor, y ahora surge un nuevo sistema económico comunitario y solidario, sistema que se abre como una puerta de esperanza para todo el pueblo de Israel y, por extensión, para toda la humanidad.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- ANDERSEN, Francis I. & FREEDMAN, David N. (1980). *Hosea. A new translation with introduction and commentary*. V. 24, New York: The Anchor Bible.
- BARBIERI, Teresita De. 1966:66. Citado por: MONTECINOS, Sonia & DONOSO, Claudia. Diplomado. Género y Desarrollo, con especialización en los Temas de Planificación y/o Etnicidad. CIEG, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Santiago: s.f.
- BARSTAD, Hans M. (1984). *The Religious polemics of Amos. Studies in the preaching of Am.2,7b-8; 4,1-3; 5,1-27; 6,4-7; 8,14*. Leiden-Holanda: E.J. Brill.
- BRIGHT, John (1980). *Historia de Israel*. São Paulo: Paulinas.
- BUSS, Martin J. (1969). *The prophetic word of Hosea. A morphological Study*. Berlín: Verlag Alfred Topelmann.
- CAZALLES, Henri (1981). (Ed.). *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- CHILDS, Brevard S. (1980). *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, USA: Fortress Press.
- CRABTREE, A. R. (1961). *O livro de Oséias*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista.
- FONTAINE, Carole R. *Oséias*. En: BRENNER, Athalya (org.) (2003). *Profetas. A partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Ed. Paulinas, pp. 51 - 78. (Traducción de su original inglés por: Ricardo Gouveia).
- GOLDINGAY, John (2003). *Oséias 1-3, Gênesis 1-4 e uma interpretação 'Masculista'*. En: BRENNER, Athalya (Org.). *Profetas. A partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, pp.218 - 229.
- GOTTWALD, Norman K. (1959). *A light to the nations. An introduction to the Old Testament*. New York: Harper & Brothers,.
- GIRAUDO, Tiago (1989). (Ed.). *Bíblia de Jerusalem*. 4ª impr., São Paulo: Paulinas.
- HADLEY, Judith M. (1987). *The Khirbet El-Qom inscription*, VT 27 (1): 50 a 62.
- HOFFMAN, Yair (1981). *A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos*. VT 39 (2): 171, 1989. Existe traducción en Portugués: *O Êxodo em Oséias e Amós*, RBB (8): 241 al 255.
- KEEFE, Alice A. (2003). *O Corpo Feminino, o corpo político e a Terra: Uma leitura sociopolítica de Oséias 1-2*. En: BRENNER, Athalya (Org.). *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas.

- MAUCHLINE, John (1984). *The Book of Hosea*. En: *The Interpreter's Bible*. V. 6, Nashville: Abingdon Press.
- MAYS, James Luther (1969). *Hosea. A commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- MEJIAS, Jorge (1975). *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas*. Buenos Aires: La Aurora.
- OLMO LETE, G. del (1981). *Mitos y Leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- OTTERMANN, Monika (2005). *Vida e prazer em abundância: a deusa Árvore*. MANDRAGORA 11 (11): 40 – 56.
- PIXLEY, Jorge (1988). *Oseas: Una nueva propuesta de lectura desde América Latina*. RIBLA (1): 82.
- RAD, Gerhard Von (1986). *Teologia do Antigo Testamento*, v.2, São Paulo:ASTE.
- RENGER, J. Heilige Hochzeit. RLA B.4: 251 al 259, 1972-75, pp.23-24. Citado por: BARSTAD, Hans M. *The religious polemics of Amos. Studies in the preaching of Am 2, 7b-8; 4, 1-3; 5, 1-27; 6, 4-7; 8, 14*. Leiden – Holanda: E. J. Brill, 1984.
- SICRE, José Luis (1990). *A justiça social nos profetas*, São Paulo: Paulinas
- _____ (1979). *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas pre-exílicos*. Madrid: Cristiandad.
- SCHÖKEL, Luis Alonso & SICRE, J.L. (1980). *Profetas*. Vol.II, Madrid: Cristiandad.
- SCHÖKEL, Luis Alonso (1994). *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta.
- SZABÓ, Andor. *Textual problems in Amos and Hosea*. VETUS TESTAMENTUM (25): 500 a 524, 1955.
- _____ (1987). *Some drawings and inscriptions on two Pithoi from Kuntillet `Ajrud*, VT 37 (2): 180 a 211.
- TALMON, S. (1963). *The Gezer Calendar and the seasonal cycle of ancient Canaan*. JAOS (83): 179,.
- WACKER, Marie-Theres. *Vestigios da Deusa no Livro de Oséias*. En: BRENNER, Athalya (Org.). *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 298 - 330.
- WEISER, A. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*. Alte Testament Deutsch 24. Göttingen: 1964, Vandenhoeck und Ruprecht.
- WHEELER, Robinson H. *The cross of Hosea*. Philadelphia: The Westminster Press, 1959.

La búsqueda de una hermenéutica ecológica en tiempos apocalípticos

Arianne van An del¹

Resumen

En este artículo, se presenta una reflexión sobre dos preguntas centrales que pretenden explorar los vínculos entre Ecología y Biblia. La primera apunta al contexto de los problemas ecológicos que estamos viviendo; la segunda, las posibles implicaciones hermenéuticas y teológicas frente a esta crisis. Específicamente, muestra cómo la crisis ecológica se relaciona con el término Apocalipsis y cómo apela esta realidad a cambios en nuestras lecturas bíblicas. Se postula que El Apocalipsis no es un libro para augurar catástrofes sino para dar una visión esperanzadora del futuro. De la misma forma, las iglesias deberían ser comunidades que acompañan al pueblo en todos los cambios que estamos viviendo, con historias de esperanza desde la fe. Pueden proféticamente denunciar los sufrimientos de comunidades en la tribulación del desastre ecológico, visibilizar las prácticas que anuncian nuevos tiempos y seguir nutriendo visiones de un cielo nuevo y una tierra nueva.

Palabras clave: crisis ecológica - cambio climático – Apocalipsis - revelación - Biblia.

Abstract

In this article, the author reflects on two central questions that pretend to explore the relation between ecology and the Bible. The first refers to the context of the ecological predicament that we are living, the second looks into possible hermeneutical and theological implications in the face of this crisis. Specifically, the article shows how the ecological crisis relates to the term Apocalypse and how this reality appeals to changes in our readings of the Bible. It is proposed that Apocalypse is not a book to predict catastrophes, but a book to give a hopeful vision of the future. In the same way, churches should be communities that accompany the people in the changes that we are living with stories of hope based on our faith. They can prophetically denounce the sufferings

¹ Teóloga holandesa de tradición protestante. Tiene una Maestría en teología sistemática en la “Vrije Universiteit” de Amsterdam. Trabaja, desde 2005, en el Centro Ecuménico Diego de Medellín en Santiago, en formación y sensibilización sobre teología en relación a la justicia ambiental y de género. Es miembro de la Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación en Chile.

of the communities in the tribulation of ecological disaster, make visible practices that announce new times and keep on nurturing visions of a new heaven and a new earth.

Key words: ecological crisis - climate change – Apocalypse – revelation – Bible.

Vivimos tiempos decisivos. La crisis de civilización se está agudizando de tal manera que mucha gente se pregunta abiertamente si todavía estará en nuestro poder como seres humanos superarla. El recién lanzado documental sobre el cambio climático de Leonardo DiCaprio tiene en castellano el título significativo “Antes que sea Tarde”². Al inicio de su exposición, DiCaprio muestra el tríptico “El jardín de las delicias” de Jheronimus Bosch donde se muestra el paraíso, un jardín con los pecados capitales -sobrepoblación, depravación y exceso-, y una escena infernal. En el último panel todo está degradado, destruido y oscurecido por fuego y humo negro. DiCaprio sugiere que eso es lo que hemos hecho con el “paraíso” de la Tierra. En inglés, su documental se llama “Antes del Diluvio”.

Llaman la atención las referencias a metáforas religiosas en relatos “seculares” como este. También sorprende, en este contexto, que teólogos/as y pastores/as tantas veces todavía expresan dudas sobre la pregunta si el tema de la crisis ecológica debería ser central en su discurso y el compromiso de las iglesias. Para las personas que trabajamos tratando que la gente se sensibilice frente a la crisis ecológica y las consecuencias del cambio climático, el silencio entre nuestros amigos y familia, el silencio de los medios y el silencio en las iglesias se pone, a veces, ensordecedor. Para las personas que todavía no sufren el deterioro del planeta, parece que es más fácil negar la crisis que enfrentar el cambio. ¿Podríamos, en términos apocalípticos, decir que “no quieren oír, o no quieren romper con la vida que llevan”? (Ap 3,13.19. 22; 9,21; 13,9 y 16,11)

¿Cómo la crisis ecológica se relaciona con el término Apocalipsis? ¿Cómo apela esta realidad a cambios en nuestras lecturas bíblicas? En este artículo reflexiono sobre las dos preguntas. La primera apunta al contexto en que estamos viviendo; la segunda, a posibles implicaciones hermenéuticas y teológicas frente a esta crisis.

Tiempos apocalípticos

Cuando se busca en Google “apocalipsis y cambio climático”, aparecen muchos títulos ominosos: “Los seis jinetes del apocalipsis del cambio climático que amenazan al mundo”; “El cambio climático será la revolución o el apocalipsis”; “Los científicos adelantan reloj de apocalipsis”. El término

² El documental fue hecho por National Geographic y se puede ver en internet.

“apocalipsis” en estos títulos tiene la connotación de un evento catastrófico o cataclismo que augura el fin de nuestros tiempos. Sin embargo, se suele olvidar en estos relatos que la palabra apocalipsis no significa catástrofe sino “revelación”, “quitar el velo”.

El libro Apocalipsis, en sentido histórico, muestra cómo los imperios crueles de los césares Nerón y Domiciano en el siglo I llegarán a su fin por los desastres que ellos mismos han desencadenado (Mesters, 1989: 15-16). En tanto libro de esperanza para los oprimidos/as y perseguidos/as, se visualiza cómo las crisis harán nacer un tiempo de justicia, paz y armonía con la creación; un tiempo en que reina Dios.

El autor, sin embargo, sabe de las pruebas que el pueblo cristiano tiene que enfrentar antes. En el tiempo de crisis, siete ángeles señalan con trompetas grandes desastres naturales (Ap 8-10). Estos desastres en las visiones de Juan son causados por Dios, pero aluden a desastres conocidos por las y los lectores. El Imperio romano no sólo perseguía a las comunidades, también destruía la tierra (Ap 11,18). Las plagas refieren a las plagas de Egipto (Ex 7,8-10,29) pero es posible reconocer desastres de nuestros tiempos: granizo y quema de árboles (Ap 8,7), pérdida de biodiversidad (Ap 8,8) aguas amargas (Ap 8,11), humo de hornos gigantes (Ap 9,2). Las metáforas tienen mucho que decirnos, no cómo un destino que se va a cumplir, sino como reflejo de los desastres que ya vivimos y que también nos indican que estamos llegando al fin de una época. Como en los tiempos cuando se iba desmoronando el Imperio romano bajo su propio peso, se percibe hoy que el imperio de acumulación infinita para una elite rica está generando una crisis de tal magnitud, que podemos llamar al Siglo XXI, en las palabras del filósofo Riechmann, el “Siglo de la Gran Prueba” (Riechmann, 2013).

La pregunta es si tomamos el Apocalipsis como un relato de un inevitable destino trágico o si recuperamos su sentido profético como una “revelación” que muestra la cara opuesta del llamado “desarrollo y progreso” de los imperios, para desde ahí reflexionar sobre visiones que pueden ayudar al surgimiento de una nueva cultura.

La revelación

Tiempos apocalípticos son épocas donde nuestra existencia como comunidad está en juego por olas de injusticia y maldad que parecen incontrolables. Los caballos en Apocalipsis representan el poder de la espada, la guerra, la injusticia del mercado y la muerte por escasez y enfermedades (Ap 6, 1-7). El apocalipsis hoy revelaría, además, cómo el desbalance estructural del modelo socio-económico global, aparte de crear todos los males mencionados, hace que la Tierra ya no tenga la capacidad de regenerar los recursos que los sistemas productivos le están extrayendo. Las metáforas de

nuestro apocalipsis son tierras quebradas, ríos secos, bosques talados, mares de plástico, inundaciones, guerras, desplazamientos y pobreza.

Hoy la humanidad utiliza el equivalente de 1.4 planetas cada año (Global Footprint Network, 2009). Esto significa que tarda a la Tierra un año y cinco meses para regenerar lo que utilizamos en un año y, cada año, se adelanta la fecha en que hemos llegado a este límite. Pero seguimos explotando recursos, hipotecando directamente a las generaciones futuras³.

En dos fotos espaciales de la NASA, una en 1978 y otra en 2012, es claramente visible cómo el ambiente de la tierra se está deteriorando por la deforestación⁴. El planeta se ve mucho menos verde y mucho más desértico en grandes áreas. Se aprecian ahí las dos causas de nuestra crisis ecológica y del cambio climático: un consumo excesivo de materias primas y la destrucción de ecosistemas por la extracción de estos recursos.

El cambio climático es un resultado de este desbalance. Se hace sentir como un incremento de la temperatura promedio de la tierra por el consumo intensivo de combustibles fósiles, como son el petróleo, gas y carbón, los cuales han sido el motor de la civilización moderna a partir de la Revolución industrial. El consumo de estos combustibles genera los llamados gases de efecto invernadero (GEIs): el dióxido de carbono (CO₂), el metano (CH₄) y el vapor de agua, entre algunos otros. Estos gases siempre se han encontrado en la atmósfera, y son parte natural del ciclo de la vida, pero por el uso ilimitado de combustibles fósiles en los últimos 200 años, la concentración de GEIs se ha más que doblado, mientras estaba estable en los 600.000 años anteriores. El incremento de la temperatura hasta ahora es de, aproximadamente, 1°C, pero se acerca cada vez más al 1,5°C, el límite permitido según Naciones Unidas para evitar grandes catástrofes. Ban Ki-moon ha dicho que “la Tierra tiene fiebre”, lo que es una buena metáfora para indicar lo que significa un par de grados más. Los pronósticos no han sido alentadores: todos los meses de 2016 han sido de temperaturas record y, desde febrero de 1985, ningún mes ha tenido temperaturas bajo el promedio del siglo XX (Deamer, 2016).

En Latinoamérica, los efectos implican disminución de los glaciares, mayor riesgo de inundaciones, costas amenazadas por el aumento del nivel del mar, pero también sequías, riesgo de desertificación, escasez de agua, efectos negativos en agricultura y pescadería, y amenaza de la biodiversidad. Chile está tipificado como *pais vulnerable* según la Convención de Cambio Climático, cumpliendo 7 de los 9 criterios de riesgo (Liberona, 2015). Estudios nacionales proyectados al 2040 y al 2100 indican que habrá una intensificación

³ Este año (2016) la fecha fue el 8 de agosto: se llama el “Día del Sobregiro de la Tierra” (WWF 2016).

⁴ Se pueden ver las fotos en línea: <http://traslamarcha.blogspot.nl/2013/08/de-bosques-desiertos-en-solo-34-anos.html> [consulta: 29-09-2016]

de la aridez en la zona norte, avance de la desertificación hacia el sur, reducción de precipitaciones en la zona central y sur, y aumento de éstas en el extremo sur.

El Organismo de Reducción de Riesgos frente a Desastres de la ONU ha constatado que se ha incrementado el impacto de los desastres naturales en los últimos años. 9 de cada 10 desastres están ahora vinculados al cambio climático. En 2015, se registraron 32 grandes sequías, que afectaron a 50,5 millones de personas. Entre los países Latinoamericanos más afectados, se encuentran Guatemala y Chile (ComunicaRSE, 2016).

El quinto reporte del Grupo Intergubernamental sobre Cambio Climático de las Naciones Unidas de Noviembre 2013 termina las discusiones de décadas -especialmente en los EEUU- sobre la pregunta si el cambio climático no sería un fenómeno natural, no provocado por actividad humana. En él se afirma que el calentamiento del sistema climático es “inequívocamente” y con 95% de seguridad causado por los seres humanos. El reporte concluye que, a finales del siglo XXI, el aumento de la temperatura global en superficie respecto a 1850, probablemente, superará 1,5°C en todos los escenarios y que limitar el cambio climático requerirá reducciones sustanciales y sostenidas de las emisiones de gases de efecto invernadero (Grupo Biodiversidad, 2013: 11-13). La revelación, entonces, augura el fin de una época. Como escribe Naomi Klein, no hay opción: cambiamos o vamos a ser cambiados, por la naturaleza... (Klein, 2014).

Al lado de las comunidades perseguidas

En situaciones de crisis, siempre son las personas marginadas, empobrecidas y perseguidas quienes sufren primero y mayormente sus consecuencias. El libro Apocalipsis fue escrito para ellas: comunidades bajo persecución. Mesters señala que sólo es posible entender los consejos de Juan, autor del libro, si uno/a se pone al lado de las comunidades perseguidas, a quienes su carta fue dirigida (1989: 44).

Tampoco hoy es posible entender la crisis que vivimos sin solidarizar con las comunidades que ya sufren sus efectos. Aunque las emisiones de CO₂ son globales, los países desarrollados emiten mucho más que los países en desarrollo o pobres. En este momento, quienes ya están sufriendo las consecuencias de la crisis climática son los menos responsables por las emisiones: países en África, Latinoamérica y Asia. Además, la gente pobre dentro de estos países sufre primero y más gravemente las sequías, inundaciones, escasez de agua, deforestación, entre otros fenómenos; dentro de este grupo, generalmente, los más vulnerables a sus efectos son los pueblos originarios y las mujeres. Está comprobado, por ejemplo, que una de las causas de la guerra en Siria -con su tremenda destrucción y desplazamiento de gente- fue una sequía prolongada en la región vinculada al cambio climático; sumada

a la lucha de dominio sobre la región por su riqueza de combustibles fósiles (Kelley et. al., 2015). Las personas refugiadas de esta guerra son algunas de las muchas que hoy “han salido de la gran tribulación” (Ap 7,14).

Es vital ver que los problemas ecológicos no son secundarios a los problemas sociales ni son una ocupación romántica de una elite que tiene el tiempo para luchar por las ballenas o vincularse con los árboles. Ha sido un error pensar que el desarrollo humano está opuesto al cuidado del entorno, un argumento que todavía se escucha regularmente en conflictos socio-ambientales donde empresas prometen crear puestos de trabajo. A largo plazo, el desarrollo pagado con el deterioro del medio ambiente no da progreso real para las personas. Toda la vida en la tierra está maravillosamente conectada y, si destruyéramos las condiciones para que esta vida florezca, no habrá progreso ni desarrollo. “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social” dice el papa Francisco acertadamente en su Encíclica *Laudato si'*, “sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (Francisco, 2015: § 139).

¿Qué rol podemos jugar como iglesias, comunidades de fe y facultades de teología en esta realidad? Una cita del científico Gus Speth, abogado en causas climáticas, podría darnos una indicación: “Yo solía pensar que los más grandes problemas ambientales eran pérdida de biodiversidad, colapsos de ecosistemas y cambio climático. Yo pensé que con 30 años de buena ciencia podíamos enfrentar estos problemas. Pero me equivoqué. Los más grandes problemas ambientales son egoísmo, avaricia y apatía...y para enfrentar eso necesitamos un cambio espiritual y cultural. Y nosotros científicos no sabemos cómo hacer esto” (Speth, 2016). ¿Podrían nuestras narrativas cristianas darnos claves para la búsqueda de este cambio espiritual y cultural en una situación apocalíptica?

Obstáculos de una lectura ecológica de la Biblia

Ya hemos visto que los textos apocalípticos de la Biblia no se encuentran tan lejanos a nuestra realidad si dialogan con nuestro contexto. Sin embargo, en las iglesias no es usual interpretar los textos bíblicos desde la realidad de la crisis ecológica, lo que está relacionado con varios obstáculos dados en lecturas tradicionales de la Biblia que impiden una lectura ecológica. Antes de poder explorar una hermenéutica ecológica, es importante identificar y sacar estas rocas del camino.

Primero, la Biblia no nos da respuestas directas sobre una crisis que estaba fuera del horizonte de sus autores. Las narrativas no se relacionan con “la ecología” como la conocemos hoy. La palabra *ecología* es usada por primera vez en 1866 por Ernst Haeckel, zoólogo, quien investiga la economía de la naturaleza y las relaciones de los animales con su medio. Viene del griego *oikos* y *logos*, que significa “casa común/espacio habitado” y “palabra/conocimiento”. Se trata, entonces, del “conocimiento sobre la casa

común de todos/as”. Mientras en sus primeras etapas fue un estudio sobre las interdependencias recíprocas entre todo lo vivo, y entre el ser humano y los otros organismos vivos, desde los años '60 se concentró cada vez más en los desbalances causados por los seres humanos en los ecosistemas. La palabra presupone una mirada planetaria y global sobre la interdependencia de los ecosistemas que la Biblia no conoce. Sería un anacronismo afirmar que la Biblia nos da prescripciones sobre cómo actuar frente al cambio climático, como también atestigua una lectura ingenua y fundamentalista decir que el libro del Apocalipsis predice las catástrofes que el cambio climático nos augura.

Segundo, ha habido una tradición de interpretaciones de historias bíblicas originadas en la época de la Revolución científica e industrial -cuando inició el gran aumento del consumo y de emisiones de GEIs-, que han legitimado una actitud dañina frente a la creación. Esta idea fue expresada públicamente por primera vez en 1967 por el historiador Lynn White en su famoso artículo “*Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*” (1967). Su crítica fundamental apunta a la historia de la Creación en Génesis 1, específicamente los versículos 1,26 y 1,28. White acusa al cristianismo occidental de cargar gran parte de la culpa de la crisis ecológica, por ser una de las religiones más “antropocéntricas”. El autor señala que, según la Biblia, la naturaleza está hecha en beneficio de los seres humanos, quienes son creados a imagen de Dios, lo que ha legitimado su poder de dominio sobre las otras especies. Además, la naturaleza es creación y Dios se encuentra fuera de ella, trascendente, todopoderoso; lo que, en contraste con religiones “paganas”, ha generado una actitud utilitarista frente a todo lo que es “material”. White estima que existe una alianza clara entre el desarrollo del cristianismo y un sistema económico explotador del mundo natural (1967).

Buena parte de la primera eco-teología se desarrolló en defensa frente a las acusaciones de White y sus partidarios. Teólogos/as mostraron convincentemente que White estaba equivocado en sus conclusiones sobre la historia de la creación y que se trataba de interpretaciones erróneas. Génesis 1 no era antropocéntrico, sino teocéntrico, y el “dominar y someter” (Gn 1,28) en hebreo tenía connotaciones de “crear orden en el caos y cultivar la tierra” y no tenía relación con “explotar la tierra sin límites”. El Rabino Sacks explica que el “dominar” y “someter” de Génesis 1 es un mandato moral que está condicionado por el “guardar” y “cuidar” de Gn 2,15; más aún por los límites que instala para los seres humanos Gn 3 (2002: 165-166).

También descubrieron otras historias con implicaciones claramente ecológicas en la Biblia: las leyes sabáticas, el año jubileo con el descanso de la tierra, las metáforas proféticas, los Salmos, la armonía de Jesús con la

naturaleza, pasajes de Pablo⁵. Ahora existen Eco-Biblias donde se han destacado todos estos pasajes en letra verde.

Pero algunos eco-teólogos/as han dicho que no es suficiente enfrentar la crítica del “antropocentrismo” solo interpretando pasajes bíblicos de forma ecológica. Ernst Conradie plantea que tenemos que ir más allá de una ecoteología apologética. Es tiempo de buscar una hermenéutica ecológica crítica que aplique a toda la Biblia, no solo buscando pasajes favorables para la naturaleza. Hay que re-estudiar las historias, no para defenderlas sino para estudiar en profundidad lo que ha pasado con la narrativa cristiana en su contexto, porque la crítica a las interpretaciones es cierta y va mucho más allá de las acusaciones de White. Cita a Hallman:

Yo creo que las iglesias en el Norte todavía no han asumido el grado en que la teología y tradición cristiana están implicadas en el modelo de desarrollo capitalista occidental que ha dominado nuestros países desde la Revolución industrial, muchos otros países a través de períodos colonizadores y más recientemente cada parte del mundo que ha sido tocado por la economía global (1994: 5).

Hay que atreverse a aplicar una hermenéutica de la sospecha frente a todas las narrativas bíblicas que han servido para legitimar sistemas opresores de otros seres humanos, especialmente mujeres, pueblos indígenas, y ahora también el resto de la creación (Conradie, 2004).

Tercero, es necesario problematizar las implicaciones de la conexión entre interpretaciones bíblicas y una actitud antropocéntrica. Teólogas ecofeministas, como Rosemary Radford Ruether (EEUU) e Ivone Gebara (Brasil), han señalado que la cultura occidental cristiana está construida de dualismos jerárquicos entre cultura y naturaleza, espíritu y cuerpo, razón y emoción, lo sagrado y lo profano, dando siempre más valor al primero, por estar más “cercano a Dios”. Eso tiene un vínculo directo en la historia cristiana con el desprecio a las mujeres, o a los pueblos de otro color o religión, que siempre fueron vinculados más con la naturaleza (salvajes), el cuerpo (prostitutas, tentadoras), la emoción (irracionales), lo profano (paganos). Tales dualismos todavía reinan en gran parte de nuestra cultura e iglesias, legitimados por textos bíblicos (Ruether, 1993; Gebara, 2000).

Eco-teólogos/as están explorando las posibilidades de “escuchar la voz de la tierra” en los textos bíblico como han hecho las hermenéuticas feministas para escuchar las voces silenciadas de mujeres (Conradie, 2004). Es necesario

⁵ Por ejemplo: Ex 16,23; 23,12; Lv 25; Is 10,18; Is 11,6-9; Jr 14,1-10; Joel; Sl 104, Mt 6,26; Lc 12,6; Rm 8,22

re-pensar imágenes de Dios y ocupar metáforas como Roca (Sal 18,2), Madre (Is 46,3 y 49,15) gallina que cuida a sus pollitos (Mt 23,37) al lado de Dios “todopoderoso”. Sally McFague ha sugerido que podemos percibir la tierra metafóricamente como “el cuerpo de Dios” (McFague, 1993). Son maneras para cuestionar una separación cultural demasiado grande entre la creación, los seres humanos y Dios.

Hacia una hermenéutica para un cambio de época

Un interesante aporte para la búsqueda de una hermenéutica eco-teológica encontramos, según mi opinión, en lecturas de las historias bíblicas seculares. Un estudio reciente de Van Schaik y Michel (2016) propone una mirada desde la antropología y la biología evolutiva⁶. Se trata de una lectura plenamente antropocéntrica, porque parte de la idea de que la Biblia es un libro centrado en los seres humanos. Pero como se atreve a leer la Biblia sin pretender encontrar ahí prescripciones morales, o verdades absolutas sobre Dios, destaca justamente los límites y búsquedas de nuestra especie frente a las crisis que ha tenido que enfrentar.

Según la tesis de Van Schaik y Michel, la Biblia refleja en sus libros unos de los más grandes cambios de época que ha vivido el *Homo Sapiens*: de una sociedad de cazadores-recolectores a una sociedad basada en la agricultura. Aunque las tensiones entre una sociedad de nómades y una sociedad sedentaria ya han sido trabajadas ampliamente en la lectura bíblica materialista, y aparecen muy claramente en la historia de Caín y Abel (Gn 4,1-16), Van Schaik y Michel introducen un elemento novedoso con su perspectiva evolutiva.

Plantean que el *Homo Sapiens* en términos de estado evolutivo nunca ha dejado de ser un cazador-recolector, ya que cambios genéticos tardan muchas generaciones en producirse. Los seres humanos no podían adaptarse biológicamente a lo que significaba el cambio de convivencia en un sistema económico basado en la agricultura. La sociedad cazadora-recolectora estaba formada de pequeños grupos o tribus, tenía una estructura igualitaria, basada en la reciprocidad, la no-acumulación, y la relativa igualdad entre mujeres y hombres. La sociedad sedentaria, al contrario, dio lugar a una estructura de convivencia de grandes grupos anónimos, donde se introdujo lentamente el dominio sobre la tierra, la propiedad privada y la acumulación de bienes, el sistema patriarcal y el progreso tecnológico (Van Schaik y Michel, 2016: 54-55). A pesar del enorme crecimiento económico que nos trajo la sociedad agrícola, también aportó muchos problemas todavía vigentes: “como preocupación sobre el suministro de alimentos, epidemias o la garantía de

⁶ Original en inglés: Van Schaik y Michel (2016), “*The Good Book of Human Nature. An Evolutionary Reading of the Bible*”, Basic Books, New York.

cooperación en sociedades cada vez más masivas” a los cuales los seres humanos sólo podían adaptarse mediante un fuerte cambio cultural (Van Schaik y Michel, 2016: 58).

Van Schaik y Michel presentan un modelo de tres distintas naturalezas que hacen la esencia del *Homo Sapiens*. La primera naturaleza es la genética, que todavía nos vincula a nuestros antepasados cazadores-recolectores y reina en nuestros sentimientos innatos e intuiciones más profundas. En ello destacan, entre otros, el amor entre padres e hijos/as, una sensación de justicia e indignación sobre injusticia y desigualdad, un sentido de reciprocidad como instinto de sobrevivencia, celos y nuestra conciencia religiosa. La segunda naturaleza contiene nuestras mentalidades culturales, como las costumbres y convenciones culturales y religiosas que aprendemos como niños/as. Aunque nunca tiene la profundidad emocional de la primera naturaleza, forma la identidad cultural de un determinado lugar.

Finalmente, existe la tercera naturaleza, que está vinculada a la razón para resolver situaciones más específicas. Son las reglas que aprendemos en escuelas y otras instituciones, aunque “racionales”, son las más superficiales en nuestro ser (2016: 24-29). El gran cambio a la sociedad agrícola sólo podía ser enfrentado mediante reglas y normas que regularon la nueva forma de vivir, pero que nunca han llegado a ser “la primera naturaleza” del ser humano. Los autores indican, por ejemplo, que la propiedad privada y la desigualdad nos causan un sentimiento fuerte de injusticia. Todavía cuesta mucho explicar racionalmente cómo se puede “privatizar” la tierra, el agua y hasta el aire, sobre todo, a personas que conservan una sociedad más tribal como los pueblos indígenas.

Las historias en la Biblia son, según estos investigadores, un reflejo de las soluciones culturales que los seres humanos hemos ido desarrollando para resolver los problemas de desacople entre nuestro mundo sedentario, de ciudades anónimas e imperios con todos sus problemas y nuestro corazón tribal, más recíproco, igualitario y de cooperación. Con la revolución agrícola quedamos “materialmente más ricos, pero socialmente empobrecidos” (2016: 62). Las historias bíblicas muestran procesos de ensayo y error para lidiar con esta situación. Son, por un lado, historias de adaptación, ya que nuestra tercera naturaleza es tremendamente eficaz; pero también son historias de resistencia, transformación y liberación de una situación en que nunca nos sentimos “como pez en el agua” (Van Schaik y Michel, 2016: 34-71).

El libro invita a mucha discusión, ya que introduce una especie de “esencialismo natural”, muy distinto a la Ley Natural Católica, con la idea de “una primera naturaleza” como un estado primitivo más congruente para la convivencia con el mundo natural. Sus conclusiones, sin embargo, son fascinantes, ya que revelan que los problemas con los cuales los autores bíblicos estaban luchando tenían relación con una evolución cultural. Aparte de

las perspicacias fascinantes que esta mirada presta para interpretaciones bíblicas particulares⁷, creo que muestra una buena entrada para una hermenéutica en tiempos de necesidad de grandes cambios.

Primero, revela que la Biblia sabe de tiempos decisivos. Frente a la crisis ecológica, podemos dialogar con mucha identificación con estas narrativas, ya que también nos va a tocar adaptarnos a los tiempos que involuntariamente nos llegan y trabajar duramente por un cambio radical. Segundo, parece que los problemas que llegaron con la sociedad agrícola -la propiedad privada, la acumulación sin límites, la pobreza, la competición, el individualismo anónimo y posesivo, la desigualdad de género- son, en gran parte, los mismos problemas que nos han llevado a la crisis en que estamos hoy sumidos. Quizás la historia humana desde el inicio de nuestra evolución cultural no es nada más que nuestra lucha por superar estos males.

Van Schaik y Michel sugieren que el camino de Jesús incorpora muchos elementos de una vuelta a una sociedad basada en características de nuestra “primera naturaleza”. Jesús vive en un grupo pequeño e itinerante, sin acumulación de riquezas (Lc 12,22-31), sin desigualdades y con una enorme reciprocidad. Según el Evangelio, este estilo de vivir reveló lo que Dios quiere para los seres humanos, lo que se acerca a lo que llamamos el Reino de Dios. Jesús vivió este camino con radicalidad extrema (Mt 5,21-44), porque percibió que sus tiempos eran apocalípticos y que la fidelidad y el apoyo mutuo dentro de la comunidad frente al mal era lo único que contaba (Van Schaik y Michel, 2016: 352-354).

Comunidades de esperanza

Tiempos decisivos piden cambios radicales, abordando los problemas de raíz. El cambio climático nos pedirá volver a vivir más austeramente, en comunidades más pequeñas y autosustentables, más recíprocas, con menos acumulación de bienes y consumo. Es necesario volver a una cultura agrícola ecológica para reemplazar los monocultivos que degradan la tierra y producen muchas emisiones. Tenemos que aprender a parar el crecimiento económico, ya que los recursos de la Tierra no son ilimitados. Las iglesias pueden sumarse a iniciativas de economía cooperativa y ser comunidades de práctica de un estilo de vida más comunitaria. Los cambios deben ser radicales, no podemos seguir siendo ni fríos ni calientes (Ap 3,15). Las iglesias pueden ser lugares donde acompañemos estos cambios de narrativas de sentido. “Las historias son un medio muy antiguo para pensar sobre problemas y para encontrar y

⁷ Por ejemplo: presenta la prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2,16-17) como un reflejo del cercamiento de terrenos por la agricultura. Los seres humanos en la sociedad recolectora no sabían de árboles a los cuáles no podían tener acceso porque eran “propiedad” de alguien (aunque en la historia sea de Dios) (Van Schaik y Michel, 2016: 59-62).

validar soluciones” dicen Van Schaik y Michel (2016: 58). Las historias de la Biblia tenían este objetivo y sus interpretaciones podrían buscar lo mismo.

Vivimos tiempos apocalípticos, escatológicos. Nunca antes ha parecido tan imposible cambiar el rumbo, sobre todo, frente al problema del cambio climático. Hay distintas actitudes posibles frente a una situación tan abrumadora. El filósofo Riechmann hace un llamado a la esperanza en la línea de lo que dijo una vez Václav Havel: “Definitivamente la esperanza no es lo mismo que el optimismo. No es la convicción de que algo saldrá bien. Es la certeza que algo tiene sentido, independientemente de cómo resulte” (1990: 181).

Cita a Terry Eagleton, quien afirma:

Cuando más necesaria es la verdadera esperanza es cuando la situación es más extrema y reviste una gravedad que el optimismo suele resistirse a reconocer. Sería preferible no tener que esperar, puesto que la necesidad de hacerlo es una señal de que lo desagradable ya ha ocurrido. En las escrituras hebreas, por ejemplo, la esperanza tiene unas connotaciones sombrías, pues implica la derrota de los justos...” (Riechmann, 2016: 5).

En la Biblia, el pueblo judío se aferra a la esperanza en situaciones donde, de alguna forma, ya han perdido: en el exilio, en la diáspora. Hacen memoria, buscan historias de aliento y nuevas maneras de vivir para crear sentido en el momento que están viviendo.

Especialmente ahora que nos encaminamos al colapso ecológico-social, ahora que va estando claro que, en sentido fuerte, ya no hay soluciones, es muy importante seguir haciendo las cosas correctas no porque esperemos como resultado una imposible solución, sino *sencillamente porque hay que hacerlas*, dice Riechmann (2016:12).

Juan escribió el Apocalipsis como un libro de visiones para un pueblo desanimado y sin esperanza de futuro. Mesters (1989) afirma que es un libro para comunidades en crisis de fe. “La causa externa eran los acontecimientos de la persecución y de los cambios en la sociedad. La causa interna era la falta de visión del propio pueblo perseguido” (22). El Apocalipsis no es un libro para augurar catástrofes sino para dar una visión esperanzadora del futuro. De la misma forma, las iglesias deberían ser comunidades que acompañan al pueblo en todos los cambios que estamos viviendo, con historias de esperanza desde la fe. Pueden proféticamente denunciar los sufrimientos de comunidades en la tribulación del desastre ecológico, visibilizar las prácticas que anuncian nuevos tiempos y seguir nutriendo visiones de un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap 21,1).

Referencias bibliográficas

ComunicaRSE (2016). “Crecen los desastres naturales vinculados al cambio climático”, en ConexiónCOP, [en línea] “<http://www.comunicarseweb.com.ar/noticia/crecen-los-desastres-naturales-vinculados-al-cambio-climatico>” [consulta: 29-09-2016].

CONRADIE, Ernst (2004). “Towards an Ecological Biblical Hermeneutics: a Review of the Earth Bible Project”, en: *Scriptura* 85 (2004), Stellenbosch University, Stellenbosch, pp. 123-135.

DEAMER, Kacey (2016). “Hottest Year Ever? 2016 Burns Through Heat Records, NASA Says”, [en línea] <http://www.livescience.com/55469-2016-could-be-hottest-year-on-record.html> [consulta: 05-11-2016].

EAGLETON, Terry (2016). *Esperanza sin optimismo*, Taurus, Barcelona.

S.S. Francisco (2015). *Laudato si’, Carta Encíclica de S.S. Francisco. Sobre el cuidado de nuestra casa común*, Salesianos Impresores S.A., Santiago de Chile.

Fundación Biodiversidad (2013). *Cambio Climático: Bases Físicas Guía Resumida*, Oficina Española de Cambio Climático, Agencia Estatal de Meteorología, Centro Nacional de Educación Ambiental. Madrid, [en línea] “<http://fundacion-biodiversidad.es/sites/default/files/informacion-institucional/ipcc5informeevaluacionresumen.pdf>.” [consulta: 10-09-2016].

GEBARA, Ivone (2000). *Intuiciones Ecofeministas, ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid.

Global Footprint Network (2009). “Huella Mundial ¿Cabemos en el planeta?”, [en línea] ww.footprintnetwork.org/es/index.php/GFN/page/world_footprint/” [Consulta: 29-09-2016].

HALLMAN, David (1994). “Beyond North/South Dialogue”, en: Hallman, David (ed.): *Ecotheology. Voices from South and North*, Orbis Books, New York.

HAVEL, Václav (1990). *Disturbing the Peace (Perturbando la paz) (Trad: Alfred A. Knopf)*

KELLEY, Colin P. et. al. (2015). “Climate change in the Fertile Crescent and implications of the recent Syrian drought” en: PNAS, vol. 111, no. 11, 3241-3246, [en línea] <http://www.pnas.org/content/112/11/3241.full.pdf> [consulta: 10-09-2016]

KLEIN, Naomi (2014). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Paídos Ibérica, Barcelona.

LIBERONA, Flavia (2015). “Presentación Mesa Ciudadana sobre Cambio Climático”, Fundación TERRAM, Santiago de Chile.

MCFAGUE, Sally (1993). *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis.

MESTERS, Carlos (1989). *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha. Una clave de lectura*, Rehue, Santiago de Chile.

RIECHMANN, Jorge (2013). *El siglo de la Gran Prueba*, Baile del Sol, Tegueste –Tenerife-.

_____ (2016). “Pidiendo un Leopardi desde dentro (sobre esperanza contrafáctica y marxismo leopardiano)”, Ponencia en Cuarto Seminario Red Internacional de Pensamiento Crítico”, UAM Madrid, 20 septiembre 2016, por publicar.

RUETHER, Rosemary R. (1993). *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperCollins, London.

SACKS, Jonathan 2002. *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations*, Continuum, London.

SPETH, Gus (2016). Entrevista con Steve Curwood, co-fundador NRDC: “We scientists don’t know how to do that.....what a commentary!”, [en línea] “<http://winewaterwatch.org/2016/05/we-scientists-dont-know-how-to-do-that-what-a-commentary/>” [consulta: 10-09-2016].

VAN SCHAİK, Carel y Michel, Kai (2016). *Het oerboek van de mens. De evolutie en de Bijbel*, Balans, Amsterdam.

WHITE, Lynn (1967). “The Historical Roots of Our Environmental Crisis”, en: *Science* 10 Mar 1967: Vol. 155, Issue 3767, pp. 1203-1207, [en línea]: <http://science.sciencemag.org/content/155/3767/1203> [consulta: 10-09-2016].

World Wide Fund Chile (2016). “Sobregiro ecológico: hoy el mundo empieza a gastar la línea de crédito que la naturaleza tiene para las próximas generaciones”, [en línea] “<http://www.wwf.cl/?275170/Sobregiro-ecolgico-hoy-el-mundo-empieza-a-gastar-la-lnea-de-credito-que-la-naturaleza-tiene-para-las-prximas-generaciones>” [consulta: 05-11-2016].

De un resto perseguido hacia la iglesia misionera: multi-étnica y pluricultural. Una aproximación teológico-pastoral a Hch 11,19-30 y 13,1-3

Daniel Godoy¹

Resumen

Buscamos verificar la unidad literaria que los textos bíblicos de Hch 11,19-30 y 13,1-3 ofrecen. Lo hacemos en diálogo con comentarios e investigaciones realizadas por algunos biblistas y/o teólogos. Ofrecemos una aproximación a la comunidad de Antioquía como expresión de la exclusión de un grupo étnico minoritario que pasa a ser discriminado y perseguido por sus hermanos. Destacamos la situación que vive el grupo de los helenistas de parte de sus hermanos judíos. La postura del grupo perseguido ofrecerá la oportunidad para cambiar el rostro de la iglesia cristiana primitiva y abrir las puertas para el ingreso e incorporación de los gentiles, tanto hombres como mujeres. Se desarrollará la tarea misionera con énfasis solidarios y proféticos y esa comunidad antioqueña acogerá a hermanos y hermanas que lleguen hasta ella.

Palabras clave: Antioquía – Hechos – Nuevo Testamento – multiculturalismo – Teología bíblica.

Abstract

We seek to verify the literary unity that the biblical texts themselves of Acts 11.19-30 and 13.1-3 offer. We make this in dialogue with commentaries and investigations carried by some biblists and/or theologians. We offer an approximation to the Antioch community as an expression of the exclusion of a minority ethnic group that ends up being discriminated and persecuted by their brothers. We highlight the situation that the helenists group lives on the part of their jewish brothers. The persecuted group stance will offer the opportunity to change the face of the primitive christian church and open the doors for the entrance and incorporation of the gentiles, both men and women. It will develop the missionary task with solidarity and prophetic emphases and this antiochian community will welcome the brothers and sisters who come to her.

Key words: Antioch – Acts – New Testament – multiculturalism – Biblical Theology

¹ Doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, profesor de la Comunidad Teológica en el área de Sagradas Escrituras e idiomas bíblicos.

Introducción

Generalmente hemos leído la experiencia de la comunidad de Antioquía como el resultado del trabajo misionero emprendido por los helenistas. Esta vez queremos aproximarnos a tal experiencia como el resultado de la exclusión de un grupo étnico minoritario que es discriminado y perseguido. Desde esta perspectiva, la comunidad de Antioquía es el resultado de la propuesta y espiritualidad de este resto perseguido y despreciado. La situación que viven los helenistas, por sus hermanos judíos, ofrecerá una oportunidad significativa para contribuir al cambio de rostro de la iglesia cristiana primitiva y abrir las puertas a los gentiles, hombres y mujeres, y provocar una tarea misionera, solidaria y profética que encontrará y acogerá a los otros hermanos y hermanas que llegarán a la comunidad o pasarán por allí.

La ciudad de Antioquía: importancia en la misión

Los textos que mencionamos forman una unidad. Podemos decir que se trata de la presentación de la comunidad de Antioquía, su ministerio y su misión. Estos textos junto con presentar una comunidad viva y activa, dejan también registrado desde cuándo los seguidores de Cristo fueron llamados cristianos.

En términos políticos, la ciudad de Antioquía era, en importancia, la tercera del imperio romano. Allí se predicaba el evangelio a los judíos y a los griegos. En esta comunidad se comienza a vivir una práctica formativa, misionera y solidaria desde sus inicios. En ella, al parecer, no existen prácticas discriminatorias sea por causa de la edad, religión, estado civil o por cuestiones de pureza o impureza. Esta comunidad desarrolló no sólo una experiencia de acogida a los nuevos hermanos y hermanas sino también socorrió a los hermanos en la fe que estaban pasando dificultades.

Contextualización

Hechos 11,19-30 y 13,1-3 forman parte de un contexto mayor y están en medio de varias otras *perícopas*. En nuestra lectura los textos están en un contexto que comienza en Hch 6,1 y concluye en Hch 15,35², teniendo como tema central Los Hechos de los helenistas³. Desde el punto de vista histórico-cronológico los textos no resisten un análisis a ese nivel. Esto es complejo

² Jürgen ROLOFF (1984). Hechos de los Apóstoles. Madrid: Cristiandad, p. 10 ofrece un contexto mayor el cual se inicia en Hch 9,32 y concluye en Hch 15,35. Con esta opción él no contempla los relatos que comienzan en Hch 6,1-9,31, donde se relata la perícopa que contiene el nombramiento de los helenistas y su participación en la comunidad de Jerusalén.

³ Pablo RICHARD (1998). El movimiento de Jesús antes de la iglesia – Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. San José: DEI, p.88-89, a diferencia de Jürgen Roloff en el contexto mayor incluye los relatos de los helenistas y su participación en la comunidad de Jerusalén.

porque, difícilmente, podemos localizar las perícopas por las informaciones ofrecidas por los textos. Un análisis desde el punto de vista literario es posible, donde las perícopas se interconectan y relacionan, directa o indirectamente. Tal es el caso, por ejemplo, del relato de Hch 6,1 y Hch 11,19 o el relato de Hch 9,1-31 y el relato de Hch 12,1-25, donde el personaje principal es Pedro. También podemos ver esa relación en las perícopas de Hch 11,19-30 y Hch 13,1-3.

Contexto mayor

El camino de la comunidad comienza en Hch 1,8 y concluye en el capítulo 12 en su primera etapa. Relata los hechos de la comunidad de Jerusalén con los doce apóstoles, así como la vida comunitaria, el desarrollo de una comunidad unida por la fraternidad y la solidaridad; también incluye algunos relatos de conflictos internos. Con esto, el texto presenta algunos de los personajes que tendrán el papel principal a partir del capítulo 13 de Hechos.

El capítulo 12, abre el camino para la nueva etapa de la Iglesia y la presencia de los “convertidos”, entre ellos Pablo y Bernabé, y la “conversión de Pedro” al visitar a Simón⁴. También está la acogida de los delegados de Cornelio, así como la visita a su casa y la confirmación que lo que allí acontecía no se oponía a la práctica cristiana. A partir del capítulo 13 se confirma la misión iniciada por los perseguidos, relatada en 11,19-26, siendo ahora predicado el evangelio casi exclusivamente fuera de Jerusalén. Esta etapa se extiende hasta Hch 15,35. Es decir, en nuestra lectura, el contexto mayor está dado por los Hechos de los helenistas.

Contexto menor

Esta sección forma parte del bloque que se inicia en 8,4 y concluye, en su primera parte, en 12,25. Luego se abre una nueva sección que se inicia en 13,1 y que corresponde a la misión de la iglesia que comienza en Antioquía y va hasta los confines del mundo. Aborda el tema del testimonio de los cristianos fuera de Jerusalén. Se inicia con el testimonio de Felipe en Samaria y la predicación al Etíope, 8,4-40. Continúa con el relato de la conversión y la primera actividad de Pablo 9,1-30, la actividad misionera de Pedro (9,32-11,18) y el relato base de nuestro análisis (11,19-30), que describe la iglesia de

⁴ La presencia de Pedro en la casa de Simón revela una práctica que un judío no podía realizar. Es muy difícil que Pedro, observador de las costumbres judías, haya llegado a la casa de este hombre que ejercía una profesión impura, y quien entraba en su casa se contaminaba. Entre las profesiones impuras está la de curtidor de cueros, recolector de excrementos. Una mujer podía solicitar el divorcio si su esposo ejercía una de estas actividades. La presencia de Pedro revelaría una apertura extraordinaria de la iglesia de Jerusalén una vez que va confirmando la extensión de la predicación a los judíos y griegos.

Antioquía. Sigue con la narración de la persecución de la iglesia de Jerusalén en 12,1-25 y concluye abriendo la misión de la iglesia al mundo pagano en Hch 13,1-3.

Estructura del texto

Nuestra lectura nos lleva a afirmar que se trata de una dinámica compuesta. Esto nos muestra que no se trata de un texto simple. Distinguimos tres relatos: 11,19-26; 11,27-30⁵ y 13,1-3. Nuestro análisis gira alrededor de la ciudad de Antioquía y obedece a la dinámica de un movimiento que incluye el traslado geográfico de personas. Unas huyendo de la persecución (Hch 11,19), otras viajando para predicar el evangelio a judíos y griegos (Hch 11,20), otras en visita oficial (Hch 11,21-22), otras aún saliendo para buscar ayuda para el servicio (Hch 11,25), hallando la ayuda regresan de nuevo para la ciudad de Antioquía (Hch 26). Otras identificadas con una función específica vienen para la ciudad (Hch 11,27-28), otras personas delante de la crisis social organizan la solidaridad (Hch 11,29-30). Esta tendencia comienza en los vv.29-30 del capítulo 11, cerrando el movimiento hacia dentro de la comunidad y abriendo el movimiento hacia fuera de la comunidad de Antioquía. Esto se inicia en Hch 13,3.

Comentario

Después del largo y amplio relato de Los Hechos de Pedro (Hch 9,32-11,18), los versículos siguientes presentan la fundación de la comunidad cristiana en la ciudad de Antioquía (Hch 11,19-26). Esta rápida información de la fundación de la comunidad cristiana de Antioquía dejará en evidencia lo que, en breve, será la capital del cristianismo en el mundo pagano⁶.

Este breve relato sobre la comunidad de Antioquía (11,19-26) y su importancia para el cristianismo primitivo contrasta con el anterior (Hch 9,32-11,18), donde el texto ofrece mucha información sobre varios aspectos presentes en esa narración. Tenemos que remitirnos, en este caso, a las fuentes o materiales que el autor tuvo a su disposición sobre la comunidad local. Parece que el autor no tuvo mucha información sobre la comunidad cristiana de Antioquía.

⁵ Gerhard A. KORDER. op. cit., p.205

⁶ Jürgen ROLOFF, op. cit., p.239, llama nuestra atención la poca información sobre un acontecimiento que tendrá profunda importancia para la historia de la iglesia primitiva. Esto es la fundación, crecimiento y consolidación de la comunidad de Antioquía. Tal vez se puede explicar debido a la poca información o materiales que el autor tuvo a su disposición. Aparentemente, sólo tenía algunas noticias sueltas que se conservaron en la memoria de los orígenes de la comunidad local.

Sobre esta comunidad, Jürgen Roloff menciona algunos aspectos que sobresalen⁷. El primero es la fundación de la comunidad que es atribuida a misioneros venidos de Chipre y Cirene, quienes predicaban no sólo a los judíos sino también a los paganos. No sabemos si esta indicación tiene o no relación con los personajes mencionados en el relato de Hch 13,1-3.

El segundo elemento mencionado por Jürgen Roloff es la llegada de Bernabé, quien viene de Jerusalén. Esta información que marca la llegada de Bernabé⁸ venido de Jerusalén tiene como propósito mantener la predominancia de la comunidad de Jerusalén sobre la comunidad de Antioquía. Estos versículos destacan la misión de los helenistas que el mensaje debía ser predicado primero a los judíos y después a los paganos (vea Hch 13,6.14; 14,1; 17,1).

El tercer aspecto señalado por Jürgen Roloff es la actitud de Bernabé de ir a buscar a Pablo y traerlo para Antioquía, donde permanecieron juntos, trabajaron en la comunidad cristiana por un año y fueron llamados cristianos (χριστιάνοι)⁹. Este será el nombre que identifica a los nuevos convertidos. El calificativo de cristianos incluye tanto a judíos como paganos. Es un nombre inclusivo, que no considera las diferencias territoriales y de raza. Es un nombre amplio y abierto.

Hch 11,19-30

Relata los resultados de la misión emprendida por los helenistas, luego que fueron perseguidos en Jerusalén, debido a la muerte de Esteban. Este relato es breve, en relación a la importancia que la iglesia de Antioquía tendrá en la misión, ya que, a partir de 13,28, Pablo emprenderá su trabajo misionero hasta los confines del mundo.

La poca cantidad de material sobre Antioquía también puede ser comprendida a partir de la escasa documentación que el redactor poseía, pero, por la importancia de Antioquía, debía registrar estos acontecimientos y colocarlos en la nueva forma que está tomando el cristianismo fuera de Jerusalén.

⁷ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.239-240

⁸ Francisco OROFINO (1998) Acariciado o sonho. Ecumenismo e Igrejas Cristas. Sao Leopoldo: Cebi, p.12 (A Palabra na Vida, vol. 122), afirma que Bernabé fue enviado por la comunidad de Jerusalén como un interventor pero Bernabé se transforma en un gran incentivador de las experiencias de vida en Antioquía. Agrega este autor que Bernabé se da cuenta de que algo nuevo está naciendo allí.

⁹ Según Tácito, el sustantivo ‘cristianos’ identificaba, a los ojos de los gentiles, que ese grupo de personas, o la comunidad, era seguidora de un cierto *chrestos*. *Chrestos* traduce para el griego la palabra hebrea Mesías o también ungido. Cristianos puede tener, en el contexto del siglo I de la Era Común, cierto grado peyorativo.

En los vv.19-21 los dispersos, en su nuevo hogar, predicaban la buena nueva del Señor Jesús. Al inicio, predicaban solamente para sus conciudadanos. El cambio ocurre a través de algunos habitantes venidos de Chipre y Cirene¹⁰, quienes predicaban la buena nueva de Jesús también a los griegos¹¹.

Los chipriotas son judeo-cristianos, así como Bernabé, lo que hace pensar que tenían la misma actitud y comprensión de las observancias y prácticas judías. Ya en el caso de los cireneos puede ser que se trata de judeo-cristianos convertidos en la fiesta de pentecostés (2,10), o tal vez de judíos de la diáspora así como los chipriotas y los helenistas. Pablo Richard afirma que los chipriotas y cireneos “son ciertamente del grupo de los helenistas”¹². Lo que llama nuestra atención es la gran novedad que aquí acontece y que se comienza a hablar-predicar la buena nueva de Jesús a los griegos. Al parecer, la respuesta del nuevo auditorio fue rápida según dejan ver los v.20-21.

Para estos grupos de nuevos convertidos, la observancia de la ley, aparentemente, no era obligatoria. Nuestro texto no incluye ni habla sobre la circuncisión o las leyes de pureza. Esto puede indicar que, en Antioquía, se recibía y bautizaba a los nuevos convertidos sin tener que circuncidarlos, así como Pedro hace en Hch 10,47. Comblin, a partir de este hecho, afirma que Bernabé debía estar de acuerdo con esa práctica, ya que en la misión de los capítulos 13 y 14 no incluye la circuncisión como requisito previo para formar parte de la comunidad cristiana¹³. Esto muestra también una situación de igualdad eclesial, donde los paganos son aceptados sin las exigencias de cumplir las prácticas judías, lo que indicaría una superación de las categorías de puros e impuros, incluyendo el compartir la mesa, posibilitando la convivencia y la práctica de la hospitalidad (10,17). También recordamos que Felipe predica a los samaritanos y que Pedro acepta a Cornelio¹⁴, no mencionando exigencias judías a los convertidos. Tal vez sea por esto que, en las ciudades fuera de Jerusalén, el mensaje del evangelio de Jesús encontró puertas abiertas, porque podía ofrecer una esperanza de solución para las tensiones que existían entre los judíos y los griegos.

En 8,1 se menciona que algunos perseguidos llegaron a Antioquía. Otros vinieron de Chipre y de Cirene, estando como dice Hch 11,21 sobre

¹⁰ Gerd LÜDEMANN (1989). *Early Christianity According to the Traditions in Acts - A Commentary*. Mineapolis: Fortress Press, p.136. Para este autor la información contenida en estos versículos y que menciona los misioneros de Fenicia y Chipre, forman parte de la tradición.

¹¹ Jerome CROWE (1986). *The Acts*. Wilfred Harrington e Donald Senior (eds.). Delaware: p.84.

¹² Pablo RICHARD. op. cit., p.89.

¹³ José COMBLIN (1988). *Atos dos Apóstolos*. São Leopoldo/São Bernardo do Campo/Petrópolis: Sinodal/Imprensa Metodista/Vozes, v.1, p.206.

¹⁴ Gerd THEISSEN (1987). *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Editora Sinodal, p.52.

todos ellos “la mano del Señor”. Esta es otra señal de la superación de las diferencias que se evidenciaban al inicio del relato de Hechos. Al colocar en el v.21 la expresión “la mano del Señor”, el autor retoma la tradición veterotestamentaria de 2 Sm 3,12, buscando con esto reconocer que la misión de los helenistas tenía el reconocimiento y aprobación divina y que formaba parte del plan divino. Por el hecho de que esta iglesia no fue fundada por los apóstoles, el reconocimiento, si lo colocamos en perspectiva jerárquica, viene ahora con el envío de Bernabé, el representante de Jerusalén.

Los v.22-24, muestran que existía intercambio entre las ciudades de Antioquía y Jerusalén (8,14; 9,32), ya que los líderes de las iglesias habían enviado representantes para acompañar la obra misionera fuera de la ciudad. Envían a Bernabé¹⁵, que tenía buen testimonio, era conocido (4,36), estaba en la misma línea de Esteban y de los siete helenistas. Era lleno del Espíritu Santo, hombre de fe (6,10). Uno de los primeros ejemplos concretos sobre Bernabé aparece cuando comparte sus bienes con los que no tenían, cuando vende su campo y coloca el valor de la venta a los pies de los apóstoles (4,37). Con esta actitud de la comunidad de Jerusalén, se retoma una práctica ya conocida. Esto es, en 8,4-25, después de la evangelización de los samaritanos, la comunidad envía como delegados a Juan y a Pedro.

Ahora ¿podría una persona como Bernabé, semejante a los helenistas, representar el pensamiento y postura jerosolimitana? Nuestra lectura indica que aquí puede haber más de una posibilidad. De hecho, es una cuestión que podemos abordar a partir de una perspectiva cronológica.

De inmediato con Bernabé se rompería la tradición de Jerusalén de enviar apóstoles cuando se trata de estos temas. Por ejemplo, en 8,14 con ocasión de la recepción de la Palabra de Dios en Samaria, los enviados fueron Pedro y Juan. Esto se debe al hecho de que Bernabé, como dice J. Auneau¹⁶, “hablaba las dos lenguas” [hebreo y griego]. Él busca a Pablo, su amigo, a quien ya había acogido y presentado a los apóstoles en 9,26. Muchos tenían miedo de él, porque Pablo podría enfrentar a los griegos, entre los cuales había algunos intelectuales, lo que equivaldría a doctores en judaísmo o también griegos letrados. Este argumento nos parece posible, pero buscar a Pablo puede reflejar un aumento considerable del trabajo de catequesis en la comunidad antioqueña. También puede reflejar una práctica presente en la comunidad de Jerusalén que podría ser entendida como parte de la comunión, con el propósito de testificar y legitimar lo que ocurría en las otras ciudades. Como dijimos, en este caso no es un apóstol, es un chipriota, que después será llamado también apóstol (14,4.14).

¹⁵ Jerome CROWE (1986). op. cit., p.85

¹⁶ J. AUNEAU y otros (1986). *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. 2ª ed., São Paulo: Paulinas, p.250.

Para comprender el envío de Bernabé tenemos tres alternativas. Primero: si el gobierno de los apóstoles aún estuviese en Jerusalén comisionaría a Bernabé sería difícil de entender si consideramos la forma de los apóstoles que, según Hechos, actuaban como dirigentes máximos de la iglesia y entre ellos no estaba Bernabé (4,32; 5,1; 5,12; 6,2; 8,1; 8,14; 9,27) y por ello intentaban acompañar los procesos internos de la comunidad.

Segundo: si la misión es más tardía, cuando Jerusalén no está bajo la dirección de los apóstoles y sí de los ancianos, es más probable que Bernabé haya sido el delegado de Jerusalén en Antioquía. Luego, Pedro estuvo en la casa del curtidor y allí acogió a los delegados de Cornelio, comprobó lo que allí ocurría y que también habían sido bautizados por el Espíritu Santo, por lo que Pedro no puede hacer otra cosa sino aceptarlos como hermanos. Esta práctica de Pedro podría justificar cierta apertura de Jerusalén con el mundo gentil. Como no se oponía a las prácticas cristianas, no era necesario enviar un apóstol.

Tercero: otra alternativa puede ser que el autor intenta consignar una especie de supremacía de Jerusalén sobre las otras comunidades¹⁷, pero los hechos le fueron indicando que aquello no era posible, debido a la fuerza que tomó la misión de los helenistas, la cual pasó de los límites del control de Jerusalén. También puede ser que, con Jerusalén en segundo plano, Antioquía, que cuenta con algunos miembros de mejor situación, haya asumido un liderazgo debido a la influencia que estaba ejerciendo entre los “carismáticos itinerantes” y porque la lectura e interpretación de la ley no estaban atadas a tradiciones fijas e indiscutibles.

De acuerdo con los v.25-26, Bernabé habiendo reconocido y confirmado la fe de la comunidad local y no regresando a Jerusalén, fue a buscar a Pablo y lo llevó hasta Antioquía¹⁸. Esto indica que la misión fue extensa y que, en un primer momento, no regresó para dar cuenta de su misión. A partir de la visita, estaba y trabajó en la comunidad liderada por Bernabé y Pablo, los discípulos o los nuevos convertidos serán conocidos como cristianos¹⁹. Se trata de un título peyorativo (26,28; 1Pd 4,16), ya que los propios apóstoles prefieren llamarse discípulos, santos o hermanos. Lo que ellos reciben en Siria es una especie de apodo, dado por los de afuera. Era más común usar la expresión “los del camino” como en 9,2 y 22,4, para designarlos. Estos nombres indican algo más dinámico en relación con los seguidores de Jesús. Algo que tiene movimiento.

Es posible realizar el viaje de Bernabé con relativa facilidad, porque Tarso estaba próximo a Antioquía. El texto no informa lo que Pablo hacía en

¹⁷ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.240

¹⁸ Pablo RICHARD. op. cit., p.89

¹⁹ Jerome CROWE. op. cit., p.85

Tarso. La última información que de él tenemos es sobre su visita a Jerusalén en 9,30. Tampoco sabemos cuánto tiempo pasó allí.

De todos modos, Pablo permaneció un año entero junto con Bernabé, enseñando en la comunidad local. Fue por causa de esta misión y de la permanencia de Pablo en la ciudad que los seguidores de Cristo fueron llamados cristianos. También las conquistas de la comunidad de Antioquía, según la lógica del relato, obedece a la entrega y dedicación integral de Bernabé. Él se convirtió en una especie de motor de la comunidad y motivador de la tarea misionera que alcanzaría los pueblos más allá del judío. Bernabé encuentra apoyo fundamental en Pablo, con quien desarrolla gran parte de la misión; convirtiéndose después en uno de los líderes destacados de la comunidad. Podemos decir que ellos alcanzaron el punto más alto de su trabajo cuando el Espíritu Santo los escoge (Hch 13,2) para la misión que inicia la comunidad de Antioquía contenida en los capítulos 13 y 14 de Hechos.

En Hch 11,27 es la primera vez que se habla de profetas²⁰. Una de las funciones o tareas de los profetas es contribuir a la edificación de la iglesia. Esto lo hacen especialmente a través de palabras de coraje y confort (1 Cor 14,3). El término profeta es mencionado entre varios otros, tales como apóstoles, maestros etc., en 1 Cor 12,28. Es decir, es un término relativamente conocido de las comunidades cristianas primitivas.

Estos profetas, aunque provenientes de Jerusalén, no son enviados por la iglesia local. Ellos son movidos por el Espíritu²¹.

La fecha de esta hambruna profetizada no es comprobable desde una perspectiva histórica. De hecho, según datos históricos, no aconteció algo parecido en los tiempos del emperador Claudio. Sin embargo, en aquellos días, siglo I, como hoy siglo XXI, había regiones que enfrentaban situaciones de crisis y de falta de alimentos, pero esto no ocurría, como dice el texto “en todo el mundo”.

Existen informaciones que entre los años 46/47 d.C., hubo una situación de hambre que afectó a Palestina, causando serias dificultades, lo que coincidió con la celebración del año sabático²². Pero datar la hambruna en los tiempos de Claudio, nuevamente entra en contradicción porque la colecta fue llevada o entregada al mismo tiempo que la comunidad de Jerusalén era perseguida por Agripa I (41-44).

Siguiendo las informaciones que ofrece el texto, Bernabé y Pablo estuvieron en Jerusalén en el tiempo de la persecución. También es difícil

²⁰ Gerd LÜDEMANN. op. cit., p.137

²¹ Pablo RICHARD. op. cit., p.89

²² Jürgen ROLOFF. op. cit., p.243

aceptar que Pablo haya llevado la colecta, porque las informaciones de Hechos son diferentes de las ofrecidas por el propio Pablo en Gl 1,18, donde él informa que entre su conversión y el concilio de Jerusalén no visitó la ciudad.

Esta situación puede ser abordada a partir de varias perspectivas. Optamos por aquella que señala que el autor haya reelaborado este texto. Los v.27-30 serían una compilación de informaciones que recoge noticias de profetas itinerantes sobre una hambruna y la práctica de los cristianos antioqueños de contribuir con los necesitados.

Quiere decir, según Pablo Richard, que sería una misión de solidaridad de la comunidad de Antioquía para los necesitados²³. Jürgen Roloff, piensa que estas informaciones podrían venir de Jerusalén²⁴, donde específicamente el v.28 sería de Jerusalén y que recuerda una profecía conocida en la ciudad. El v.29 podría tener su origen en la propia ciudad de Antioquía, siendo escrito a partir de un hecho donde la propia comunidad participó. Podría estar sustentada en los ancianos²⁵ y no en los apóstoles. Jürgen Roloff, afirma que la profecía de Ágabo no tenía relación con la colecta que aconteció por aquellos días en la comunidad cristiana de Antioquía²⁶.

Debemos entender entonces por la expresión “por aquellos días” como un recurso gramatical-literario con el propósito de unir una escena con otra. En esta misma línea, tenemos que ver la afirmación *Οι μὲν οὖν*, la que vincula este relato con Hch 6,8-9.

De acuerdo con los v.29-30, la profecía motivó a los cristianos en Antioquía para enviar una ofrenda para Judea. Se trata de un hecho de solidaridad entre hermanos. Ésta sería una de las primeras ofrendas en la cual la iglesia de Antioquía participa en favor de Jerusalén. Según Kirk Andrew, no era sorpresa que la iglesia gentil contribuyese para los pobres²⁷. Aparentemente, la comunidad de Antioquía tenía condiciones de colaborar económicamente con otras comunidades. La palabra *diakonia* es un término técnico para referirse a la colecta y refleja una actitud solidaria de los cristianos de la comunidad de Antioquía, en beneficio de los hermanos que fueron alcanzados por la hambruna profetizada por el profeta Ágabo.

La cuestión histórica es difícil de aclarar ¿Es la misma colecta motivada por Pablo o es otra? Según Comblin, Lucas confunde esta ayuda con la gran colecta de Pablo. Si fuera otra colecta, Pablo no viajó con Bernabé para Jerusalén²⁸ ¿Cómo podrían viajar Bernabé y Pablo hasta Jerusalén si por esos

²³ Pablo RICHARD. op. cit., p.89

²⁴ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.246

²⁵ Esto tiene que ver también con la fecha de escritura del libro de Hechos, al rededor de los años 80/85.

²⁶ Ibid Ibidem

²⁷ Andrew KIRK (1989). *Igreja - Comunidade do serviço*. Niteroi: Sepal/Vinde, p.28-29.

²⁸ José COMBLIN. op. cit., p.208

días había sido muerto Santiago y Pedro había conseguido huir de la prisión? (12,25).

The Anchor Bible, refiriéndose a la hambruna anunciada por el profeta Ágabo, afirma que sería otra historia y que Lucas la usó en función de su propuesta (12,25).

Este viaje de Pablo no se concilia con Gl 2,1. A este respecto, Eduard Lohse dice que aquí se confirma una flagrante contradicción. Pablo asegura, expresamente, que visitó apenas una vez la comunidad de Jerusalén entre su conversión y el concilio de los apóstoles.

De acuerdo con el relato de Hechos, él fue dos veces²⁹. El propio Eduard Lohse percibe este *impasse* y constata que Hechos no está presentando una cronología, sino trazando un esquema teológico en su relato.

A partir del v.30, se encuentra, nuevamente de forma abrupta, el cambio de dirigentes en Jerusalén. Ahora son los ancianos quienes gobiernan. Esto es sorprendente ya que el autor, cuando habla de la comunidad cristiana de Jerusalén, destaca a los apóstoles como sus dirigentes principales. Jürgen Roloff entiende que esto sería posible a partir del año 40 d.C., cuando se produce una reestructuración en la comunidad local y la eminencia de la *parusia* no tenía más la urgencia de los primeros años³⁰.

Además de los ancianos, están los profetas y los presbíteros. Esto nos lleva a pensar que el relato es bastante más tardío, cuando los apóstoles ya no estaban presentes y en la iglesia se ejercían diversos ministerios. Esta temática es más propia de las cartas pastorales que de Hechos.

Los v.27-28. El autor usa la expresión “por aquellos días” como recurso literario para dar continuidad al relato anterior. Así reinicia las informaciones de la comunidad de Antioquía. Esta afirmación también puede cerrar, teóricamente, el año del cual se habla en el v.26. Es la llegada de los profetas de Jerusalén. En este caso, ellos no son enviados o representantes de la comunidad cristiana de Jerusalén. Actúan movidos por el Espíritu³¹.

Hasta aquí la figura de los profetas en el libro de Hechos es desconocida. El autor, bruscamente, nos informa de estos profetas que viajaban por las comunidades. Si revisamos sobre la importancia de los profetas en la vida de las comunidades primitivas, nos damos cuenta que ellos tendrán una relevancia mayor de lo que el autor les otorga en este relato. Jürgen Roloff explica esta falta de información por parte del autor al hecho de querer relegar a un segundo plano el fenómeno carismático-profético³².

²⁹ Eduard LOHSE (1972). *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Editora Sinodal, p.171.

³⁰ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.248

³¹ Pablo RICHARD. op. cit., p.89

³² Jürgen ROLOFF. op. cit., p.247

Los profetas eran predicadores carismáticos ligados, a veces, a una comunidad local y, otras veces, realizaban su ministerio de forma itinerante (13,1). Ellos preveían el futuro y exhortaban. Ágabo previó una gran hambruna que se extendería por todo el mundo habitado (οικουμένην) (11,28). En este caso, la palabra de Ágabo es anunciar la voluntad de Dios revelando el futuro y lo que acontecerá con la vida de las personas.

El texto, aunque abruptamente, deja de manifiesto una especie de intercambio de personas y dones entre Jerusalén y Antioquía. También el relato mostrará un intercambio a nivel solidario entre las dos comunidades en los momentos de crisis económica. Esto ocurre de forma especial después de la profecía de Ágabo ¿O tenemos que leer este relato en una perspectiva apocalíptica al estilo de Mc 13 cuando el texto afirma que la profecía se cumplió históricamente, aún cuando no tenemos informaciones de que esa hambruna haya alcanzado al mundo entero en aquella fecha? Para Pablo Richard, la constatación de que esto haya acontecido en los tiempos de Claudio (posiblemente años 46-48) obedece a un error cronológico³³.

Al analizar las palabras de Ágabo nos preguntamos si este anuncio se refería sólo a Jerusalén. Si no fuera así y se refiere al mundo habitado ¿cuál sería esa región? o ¿qué ocurrió con las ciudades tales como Tarso, Éfeso y la propia Jerusalén o es que las otras comunidades esparcidas por el imperio no necesitaban ayuda? El texto sobre esa dimensión no ofrece claridad al respecto.

La profecía no se cumplió en el sentido de alcanzar toda la tierra. En esta época, había situaciones de hambre, pero no ocurrió algo que alcanzara a todo el imperio. Una hambruna ocurrió en los días de Claudio (41-54 d.C.), alrededor de los años 46/47, y fue muy intensa, con grandes consecuencias, especialmente para los más pobres. Ahora, si es a este acontecimiento que el autor de Hechos se refiere, entonces, tendríamos una iniciativa local que intenta ayudar a los hermanos y hermanas necesitados³⁴. Sobre este tema el propio Josefo entra en contradicción en relación a la fecha en que esto habría ocurrido. En Las Antigüedades Judías, habla de una carestía que asoló Jerusalén en el reinado de Claudio; en otros pasajes de su obra, él localiza la carestía en los tiempos del procurador Tiberio Alejandro, en los años 44-48 d.C.

No tenemos antecedentes, en relación a otros profetas en el libro de los Hechos, salvo los mencionados en 13,1. Podemos tal vez decir que estos profetas como los diáconos estaban llenos de sabiduría, y del Espíritu Santo. La primera vez que se habla de ellos es a partir del momento cuando los siete son presentados delante de la asamblea en la comunidad de Jerusalén. Aún así

³³ Pablo RICHARD. op. cit., p.89

³⁴ Gerd THEISSEN. op. cit., p.80

Lucas tiende a reducir el papel de los profetas con el propósito de destacar el papel de los apóstoles en la fundación de la comunidad y de los presbíteros en la organización actual³⁵.

Notamos aquí cierto nivel de organización al interior de la comunidad. La cuestión es ¿por qué los profetas vienen de Jerusalén? Sobre esto, debemos entender que no significa que los profetas representen a Jerusalén, tal vez habían pasado por allí, siguiendo viaje hacia Antioquía. Esta práctica, al parecer, era común en aquellos días.

Así entendemos que Ágabo en Hch 21,10 haya descendido nuevamente hacia Judea. La comparación de los dos relatos -Hch 11,27 y 21,10- nos muestra una práctica común de Ágabo y de los profetas de viajar de una ciudad a otra: “en cuanto pasaron varios días, descendió de Judea un profeta llamado Ágabo”.

En 13,1-3, nuevamente, el autor nos sorprende informándonos que, en la iglesia de Antioquía, había profetas y maestros que eran los encargados de la enseñanza y de la celebración de la liturgia, de ayunar y hacer las oraciones. Según José Comblin, el autor de Hechos presenta esta etapa de forma solemne para destacar la importancia decisiva de este momento en la marcha del pueblo de Dios³⁶. Estos profetas y maestros son personas que tenían el carisma mencionado por Pablo en 1 Cor 12, siendo descritos como personas dotadas del conocimiento de las Escrituras y con capacidad de instruir a otros en la fe cristiana³⁷. Detalladamente, el autor presenta esta nueva fase de la iglesia de Antioquía. De los dirigentes de la comunidad no son mencionados los presbíteros, como es en el caso de la comunidad de Jerusalén³⁸.

En esta perícopa, no se habla de perseguidos ni de predicación a los judíos y griegos ni de profetas y sus profecías. Se habla y se informa sobre una comunidad estructurada, organizada, dirigida nuevamente sólo por hombres y en clara disposición misionera. Pablo Richard agrega que es un equipo multicultural y diversificado³⁹.

Hemos notado que es típico del autor sorprender con otras noticias, así como presentar listas de dirigentes. Es la tercera vez que el libro de Hechos presenta un listado. Lo hizo en 1,13; 6,5 y 13,1. En este caso, la lista cumple dos objetivos. Primero, menciona el nombre de cada uno y, en un segundo momento, menciona el lugar de origen de cada persona. Este relato donde se

³⁵ José COMBLIN. op. cit., p.207

³⁶ José COMBLIN (1988). *Atos dos Apóstolos*. São Leopoldo/São Bernardo do Campo/Petrópolis: Sinodal/Imprensa Metodista/Vozes, v.II. p.20.

³⁷ *Comentario bíblico San Jerónimo - Nuevo Testamento* (1972). Madrid: Cristiandad, v.1, p.488-489.

³⁸ Pablo RICHARD. op. cit., p.93

³⁹ *Ibidem*.

incluyen varias informaciones sobre la vida y ministerio de la comunidad cristiana de Antioquía también deja clara la importancia e influencia de la acción del Espíritu Santo que se manifiesta en medio de la celebración litúrgica y los dirigentes⁴⁰ de la comunidad. Es importante destacar, en este caso, que la manifestación del Espíritu Santo es por medio de la Palabra y para iniciar otra etapa en la vida de la comunidad cristiana de Antioquía.

El Espíritu Santo llevó a Felipe en su misión (Hch 8,39). Luego, se hizo presente por la palabra del profeta Ágabo y ahora habla en medio de la celebración litúrgica. El autor de Hechos quiere también mostrar la continua presencia y acompañamiento del Espíritu en la vida de los helenistas y sus comunidades. En ese sentido, el texto de Schweitzer aclara la acción, la presencia y el acompañamiento del Espíritu Santo en la vida de las comunidades cristianas primitivas y muestra cómo se manifiesta de diversas formas:

“ciertamente Lucas, con este relato, quiere afirmar que el Espíritu de Dios penetra en la comunidad de forma sorprendente y extraña. Y esto es también visto, correctamente, en sentido histórico. La comunidad en Jerusalén ya debe haber experimentado la nueva venida del Espíritu. Todos los profetas más notables, cuyos nombres Lucas aún conoce, descienden de Jerusalén (Hch 11,27-28; 15,32; 20,8-11) y también entre los mencionados en 13,1, hay por los menos algunos originarios de Palestina. Esos profetas se parecen a personajes veterotestamentarios. Ellos predicen el futuro (también Hch 20,23; 21,4).”⁴¹

En esta etapa de la comunidad de Antioquía, son varios los aspectos nuevos que debemos considerar para nuestro análisis. Por ejemplos, los profetas y maestros son las figuras que sobresalen y es en medio de ellos donde se manifiesta el Espíritu Santo. En este caso, el relato, si se compara con Hch 6,1-6, tiene una evolución. En Hch 6,1 es la comunidad quien escoge a los dirigentes. Son ellos y ellas quienes juzgan cuáles son los siete hombres de buena fama, llenos del Espíritu y llenos de sabiduría. En el caso de Hch 13,1-3 es el Espíritu Santo quien, de las cinco personas mencionadas, escoge dos de ellas.

Esta perícopa refleja otra realidad que está aconteciendo en la comunidad de Antioquía a diferencia de lo que acontece con Jerusalén. En esta comunidad, la estructura de gobierno no es evidente. Continúan los ministerios carismáticos, donde el Espíritu Santo tiene un papel central sin hacer una

⁴⁰ Tenemos que decir que el texto no habla de dirigentes. Nosotros usamos esa expresión.

⁴¹ Eduard SCHWEITZER (1993). *O Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, p.67.

distinción funcional o ministerial entre los profetas y maestros. Ambas funciones, independiente de los carismas que indican, actúan y están subordinadas a la acción del Espíritu Santo. No existen autoridades superiores e inferiores. Existe un principio de igualdad y fraternidad. Los dos grupos realizaban funciones semejantes. Ambos predicaban, enseñaban, cuidaban de la instrucción de la comunidad, realizaban prodigios y milagros, así como presidían la celebración litúrgica y legitimaban los delegados, imponiendo las manos sobre ellos y enviándolos para la misión.

La lista de los profetas y maestros es encabezada por Bernabé⁴², ya conocido en el libro de Hechos y uno de los más influyentes e importantes cristianos de la misión fuera de Jerusalén y figura destacada de la comunidad de Antioquia (cf. Hch 4,36 y 11,22). Este levita, nativo de Chipre, aparentemente, antes de viajar a Antioquia estaba, temporalmente, en la ciudad de Jerusalén. Él tenía allí un terreno.

Ante la posibilidad de una lectura semántica del nombre de Bernabé es difícil tener una idea común. Tenemos, al menos, dos alternativas. La primera de ellas es que su nombre era efectivamente Bernabé, con lo cual él no tendría origen levita. Sería una creación del autor del libro. La segunda posibilidad es que Bernabé era sólo un apodo, entonces, la propuesta de lectura etimológica del autor no es histórica y podría haberse confundido con el nombre de Manaén, cuyo nombre en arameo significa el “consolador”⁴³. Luego, viene Simón, apellidado como ΝΥΓΕΡ, cuyo significado es negro. Esta indicación en la presentación de Simón indica también su procedencia. Él es de África⁴⁴.

En tercer lugar, es indicado Lucio. Este pertenecía al grupo de judíos de la diáspora con residencia en Cirene. Tal vez formaba parte del grupo de aquellos que predicaban también el evangelio a los griegos (Hch 11,20). Algunos investigadores han vinculado este Lucio con el Lucio de Cirene, pero tal relación no parece posible⁴⁵.

En cuarto lugar, es mencionado Manaén. Él marca dos diferencias con los anteriores. Tiene nombre hebreo y proviene de una familia, al parecer, influyente. Esto lo deducimos de la información que dice que habría sido criado (σύντροφος), técnicamente, significa “hermano de leche”) en la corte del rey Herodes. *σύντροφος* era usado en la corte para indicar a los niños que se educaban con un príncipe.

En último lugar, es mencionado Pablo. El es un fariseo convertido al cristianismo proveniente de la ciudad de Tarso. No sabemos cuánto tiempo había transcurrido desde que Bernabé fue a buscar a Pablo a Tarso. Aún así

⁴² Pablo RICHARD. op. cit., p.89

⁴³ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.133

⁴⁴ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.258 agrega que el sería miembro de una familia africana de prosélitos.

⁴⁵ *Comentario bíblico San Jerónimo*. op. cit., p.488

Pablo ya aparece como uno de los maestros y doctores de la comunidad local. Jürgen Roloff cree que esta localización de Pablo en el último lugar tiene relación con una cuestión de edad⁴⁶ y no, necesariamente, indica el nivel de importancia al interior de la comunidad. Pero, de hecho, la mención a Bernabé como primero de la lista denota preeminencia sobre los otros.

Tanto los profetas, doctores y maestros participan de la vida de la iglesia en distintos niveles y tareas. Estos datos reflejan, entre otras cosas, la práctica celebrativa de la comunidad cristiana local, además de revelar el lugar donde se manifiesta el Espíritu Santo. Esto legitima la celebración del culto al mismo tiempo que indica una comunidad inspirada y dirigida por el Espíritu. En este espacio, se da la legitimación de esta comunidad entre los paganos, lo cual es confirmado por el Espíritu Santo. Es en esa condición que la comunidad, oyendo la palabra del Espíritu, impone las manos a los escogidos⁴⁷, dejando así claro que la comunidad actúa y vibra con la tarea para la cual sus miembros están siendo convocados. Esta acción de imposición de las manos no es, técnicamente, una ordenación, pero es la confirmación de una bendición de parte de la comunidad, para la misión a la cual fueron llamados dos de sus miembros.

Las perícopas estudiadas no ofrecen información muy amplia sobre la situación social de la comunidad de Antioquía. Al parecer, dentro de los maestros y profetas, algunos de ellos tenían alguna ubicación social, como sería el caso de Manaén y el propio Pablo.

Podemos decir que la situación económica no era de las peores. No sabemos cómo era la situación de los otros miembros de la comunidad. Realmente, no tenemos ningún motivo para pensar que era buena. Si tomamos en consideración la opinión del discurso verdadero de Celso, debemos pensar que la comunidad de Antioquía no podía ser diferente de las otras. Celso, citado por Hoornaert, describe así a los cristianos:

“los cristianos, son un puñado de gente simple, grosera y perdida moralmente, que constituye la clientela ordinaria de los embusteros. Ignorantes, cerrados, incultos y simples de espíritu, almas viles y ruines, esclavos, mujeres pobres y niños. Tejedores de lana, zapateros y curtidores, gente de la mayor ignorancia y desprovista de toda educación. Gente que vive en tiendas de zapateros o en talleres de bataneros. Gente grosera y sucia”.⁴⁸

⁴⁶ Jürgen ROLOFF. op. cit., p.260

⁴⁷ *Comentario bíblico San Jerónimo*. op. cit., p.488

⁴⁸ Eduardo HOORNAERT (1994). *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, p.51, citando el discurso verdadero de Celso. Podemos decir que aún que el texto esté cargado de preconceptos y exageraciones, no deja de ser elocuente en la forma como habla y describe a los cristianos.

Sobre el uso del término iglesia en Hechos, en estos capítulos, no aparece necesariamente con la connotación estructural o jerárquica⁴⁹, como por ejemplo, en las cartas pastorales (Timoteo y Tito).

Conclusión

En este ensayo, nuestra tarea ha sido ofrecer algunas anotaciones exegético-pastorales sobre Hch 11,19-30 y 13,1-3. En ese sentido, hemos intentado hacer los levantamientos y las investigaciones que tal propósito exige.

En relación a la cuestión de la unidad del texto, constatamos después del estudio y la investigación, que el mismo se compone de *perícopas* cosidas por el autor y relacionadas con un contexto general.

Delante de nuestra búsqueda por la comunidad de Antioquía, descubrimos que ella se fue desarrollando con la contribución de varios sectores sociales. Es una comunidad que acoge, predica, hace misión. Acoge a los helenistas que huyen de Jerusalén a partir de los acontecimientos producidos por la muerte de Esteban. También a las personas provenientes de Cirene y Chipre -en la época era normal ver personas que migraban de una ciudad a otra buscando mejores condiciones de vida o huyendo de situaciones complejas, como sería el caso de las personas mencionadas en las cartas de Pedro, por ejemplo.

La comunidad, formada por los perseguidos y por las personas de la ciudad, predica el evangelio. En una primera fase predica a los judíos, después, a los griegos. Esta comunidad recibe profetas itinerantes, envía misioneros y hace colectas para los pobres de las otras ciudades.

La comunidad es compuesta por varios tipos de personas y con diferentes carismas. Entre los carismas, se destacan la profecía y la enseñanza (profetas y maestros). Junto con las tareas cotidianas de la comunidad, también celebran la liturgia, hacen oración, ayunan, escuchan la voz del Espíritu Santo y obedecen sus mandamientos. Es una comunidad dirigida por un grupo de cinco personas, a quienes el Espíritu Santo legitima por medio de su palabra.

Esta comunidad consiguió sobrevivir al conflicto generado en la comunidad de Jerusalén motivado por la discriminación hacia las viudas de los helenistas. Esta situación, que es un conflicto serio en la vida de las comunidades primitivas, es tratada por el autor como algo que no afectó a la comunidad; pero, de hecho, sí provocó una situación muy compleja y una cierta división en la comunidad de Jerusalén.

La comunidad de Antioquía hizo un cambio grande en relación a las prácticas judías observadas en Jerusalén, esto es, la no observancia del sábado, de las leyes alimenticias y la no obligatoriedad de la circuncisión. Esto fue

⁴⁹ Raymond E BROWN (1986). *A igreja dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, p.78.

posible por la libertad e independencia que los dirigentes de Antioquía tenían delante de las otras comunidades.

El resto despreciado fue capaz de repensar la propuesta del cristianismo de cara a la realidad de exclusión y persecución que enfrentaban. Su propuesta, al parecer, fue un gran acierto y el alcance de esto llegó a ciudades y personas muy distantes y diferentes.

En los textos estudiados, buscamos verificar la unidad literaria que los propios textos bíblicos ofrecen, así como también hicimos uso de los comentarios y de las investigaciones realizadas por otros investigadores.

La propuesta de leer los Hechos de los Helenistas desde la perspectiva del resto perseguido está hecha. Esperamos haber ofrecido algunos elementos para tal propósito. Concluimos afirmando que: “De un resto perseguido nace la iglesia misionera: multi-étnica y pluricultural”, y puede convertirse en una propuesta eclesiológica para nuestra realidad latinoamericana y chilena en el contexto de migraciones que se vive en el mundo y de forma importante en nuestro país.

Bibliografía

AUNEAU, J. e outros (1986). *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. 2ª ed., São Paulo: Paulinas.

BROWN, Raymond E. (1986). *A igreja dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas.

COMBLIN, José (1988). *Atos dos Apóstolos*. Sinodal/Imprensa Metodista/Vozes, São Leopoldo/São Bernardo do Campo/Petrópolis, v.1.

COMBLIN, José (1972). *Comentario bíblico San Jerónimo - Nuevo Testamento*, v.1. Madrid: Cristiandad.

CROWE, Jerome (1986). *The Acts*. Delaware: Wilfred Harrington e Donald Senior (eds.).

HOORNAERT, Eduardo (1994). *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes.

KIRK, Andrew (1989). *Igreja - Comunidade do serviço*. Niterói: Sepal/Vinde.

LOHSE, Eduard (1972). *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Editora Sinodal.

LÜDEMANN, Gerd (1989). *Early Christianity According to the Traditions in Acts - A Commentary*. Mineapolis: Fortress Press.

LÜDEMANN, Gerd (1989). *Early Christianity According to the Traditions in Acts - A Commentary*. Mineapolis: Fortress Press.

OROFINO, Francisco (1998). *Acariciando o sonho. Ecumenismo e Igrejas cristãs*. A Palavra na Vida, vol.122. São Leopoldo: Cebi.

RICHARD, Pablo (1998). *El movimiento de Jesús antes de la iglesia - Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. San José: DEI.

ROLOFF, Jürgen (1984). *Hechos de los Apóstoles*. Madrid: Cristiandad.

SCHWEITZER, Eduard (1993). *O Espírito Santo*. Loyola, São Paulo.

Decolonizar la educación teológica: hacia una ecología de saberes teológicos en América Latina

Nicolás Panotto¹

Resumen

El contexto de educación teológica en América Latina está atravesando por un momento sumamente complejo, por lo que en este artículo se pretende analizar dicho escenario a partir de las siguientes interrogantes: ¿Cuál es la relevancia de la educación teológica hoy? ¿Qué funcionalidad tiene la teología como quehacer para la vida personal de los creyentes y de las iglesias? ¿De qué sirve en este contexto el trabajo académico? Proponemos una apertura y crítica a nivel epistemológico en torno a la promoción de nuevas sensibilidades sobre la existente *ecología de saberes* y experiencias que, por el momento, parecen caminar por otros senderos que la educación formal, buscando modos de reflexión y producción teológicas propios y alternativos, con el objetivo de habilitar una instancia de deconstrucción, desde los modos de comprender la economía divina hasta los propios diseños curriculares y dinámicas pedagógicas.

Palabras clave: educación teológica – descolonización - ecología de saberes

Abstract

The context of theological education in Latin America is going through a very complex moment. That's why this article intent to analyze this scenario based on the following questions: What is the relevance of theological education today? What is the function of theology for believers and churches? What is the importance of academic work in this context? We propose an openness and criticism at the epistemological level around the promotion of new sensibilities on the existing *ecology of knowledge* and experiences that seem to walk on diferent paths than formal education. We want to seek ways of reflection and production of the own and alternative theological, with the aim of enabling an instance of deconstruction, from the understandings of divine economy today to the curricular designs and pedagogical dynamics themselves.

¹ Doctorando en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Argentina) y Magister en Antropología Social y Política por la misma universidad. Licenciado en Teología por el IUISEDET. Director general del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Miembro del Comité Directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Profesor de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

Key words: theological education – decolonization - ecology of knowledge

Ya es bien sabido que el contexto de educación teológica en América Latina está atravesando por un momento sumamente complejo. Por un lado, se observa una profunda crisis en la estabilidad de instituciones tradicionales, expresada en limitaciones estructurales, una merma importante y creciente en el ingreso de estudiantes, carencia de espacios de producción, investigación y publicación, entre otros elementos. Pero, por otro lado, también podemos ver que la educación teológica encuentra sus propios caminos y senderos -a pesar y a partir de dicho contexto- en otras instancias no formales, tales como iglesias locales, movimientos sociales, organizaciones religiosas de base.

Podríamos ampliar las características de este escenario a partir de los siguientes elementos. Primero, *la dimensión académica de la teología sigue inmersa dentro de la bizantina disyunción entre teoría y práctica* ¿Cuál es el rol de la educación teológica? ¿Qué funcionalidad tiene la teología para la vida personal y de las iglesias? ¿De qué sirve el trabajo académico? Estas preguntas son parte de la historia de la institucionalización en la educación teológica, sea en nuestra región como en otras latitudes.

A través de ellas, chocamos con varios aspectos vinculados a cómo entendemos los procesos de construcción del conocimiento. Por un lado, con el pragmatismo y la idea del conocimiento –en palabras de Lyotard (1993)- como performance, o sea, de cómo funciona en la concreción de resultados. Por otro lado, con la complejidad y elitización de la industria del conocimiento científico. Por último, con las idas y vueltas que se gestan dentro del campo educativo desde las encrucijadas que se crean a partir de los cambios de políticas democráticas, keinesianas o neo-populistas, hacia modelos neoliberales que tienden a vaciar el desarrollo de la producción académica en pro de la investigación funcional al mercado -especialmente, tecnológico- Todo esto inscribe un marco de sentido tanto en la sociedad general como en las iglesias y los imaginarios de los creyentes, en el cual el conocimiento -donde se inserta la teología como saber- se inscribe dentro de estos conflictos. Lo académico y lo práctico son campos separados y en contraposición; en otras palabras, se entiende el mismo conocimiento teológico como un elemento no funcional a la práctica –evangelizadora, pastoral, misionera- de las iglesias.

Segundo, existe una *escasa articulación entre instituciones teológicas y otras disciplinas y espacios educativos o de producción*. La teología latinoamericana ha trabajado desde sus orígenes a partir de la relación con otras ciencias -especialmente sociales-, donde estas últimas se comprenden como mediación analítica de la primera. Pero esta articulación no se ha reflejado con la profundidad que merece desde dos aspectos importantes: en un diálogo más fluido con espacios interdisciplinarios no teológicos -donde

encontramos una tensión de doble vía: por un lado, teólogos/as sin formación para llevar adelante estos diálogos; y, por otro, una academia dentro de las ciencias de la religión que continúa excluyendo la teología como disciplina secundaria- y una actualización en las mediaciones teóricas. Hoy, en América Latina, se carece de instancias teológicas que dialoguen con perspectivas centrales dentro de la academia en general, como la teoría pos/de colonial, las nuevas teologías políticas, lecturas socio-políticas y antropológicas contemporáneas de lo religioso, entre otras.

Tercero, *el lugar de las iglesias sigue siendo determinante en coyunturas de crisis*. Se puede ver en diversos contextos la tensión que existe – y persiste- entre instituciones educativas y comunidades eclesiales. Por una parte, vemos iglesias que cuestionan los espacios de educación teológica por no responder a sus demandas; por otra, se evidencia un creciente fenómeno que refleja cómo las iglesias “toman control” de las instancias de crisis que amenazan a las instituciones teológicas, lo cual no implica algo negativo pero, por momentos, afecta a la necesaria autonomía de la institución educativa y al desarrollo de diversos elementos que tienen relación con su especificidad académica. En resumen, ¿no es acaso necesario mantener una sana tensión entre instituciones educativas e instituciones eclesiales en términos de construcción de conocimiento y demandas contextuales, práctica misional y quehacer teológico? ¿Se podría abordar esta relación desde un balance donde las instituciones teológicas respondan a las necesidades eclesiales y, a la vez, mantengan cierta independencia en el ámbito institucional y académico?

El cuarto elemento es lo que podríamos denominar como la *pentecostalización de la educación teológica*. Hace unos años, se decía que las iglesias pentecostales no prestaban suficiente atención a la formación teológica. Hoy, por el contrario, se puede decir que existe una notable presencia pentecostal en casi todas las instituciones de educación teológica de la región, pertenecientes a casi todas sus expresiones. Inclusive, en muchas instituciones ecuménicas y de tradición histórica, el pentecostalismo representa el mayor porcentaje de su estudiantado. Esto constituye varios desafíos, especialmente en lo que refiere a articulaciones propiamente teológicas, institucionales y cosmovisionales dentro de los discursos y prácticas educativas tradicionales.

Por último, vemos el *impacto de la virtualización de la educación teológica*. Un diagnóstico realizado por *Servicios Pedagógicos y Teológicos* (SPT, 2013) entre distintas instituciones que están desarrollando programas de educación virtual en la actualidad ha arrojado resultados paradójicos. Por un lado, todas las instituciones plantean que las instancias virtuales son desarrolladas como una manera de atender más eficientemente a las demandas educativas de su público –especialmente iglesias-, de bajar costos estructurales y de lograr mayores ingresos y alcance. Pero, por otro lado, el 80% de dichas

instituciones reconoció no alcanzar las condiciones propicias para desarrollar esta modalidad en términos de diseño curricular, equipos de trabajo, recursos tecnológicos, mediaciones pedagógicas, entre otras. Esto trae consigo diversas consecuencias negativas, como la deserción creciente de estudiantes, la precariedad en los procesos pedagógicos y la creación de programas con grandes falencias de contenido. En otros términos, la virtualización de la educación teológica se ha tomado desde una perspectiva demasiado pragmática, sin considerar con mayor cuidado la estructura y mediación pedagógica necesarias para desarrollarlo eficazmente.

(De)colonialidad de lo epistemológico y ecología de saberes

A partir de estos escenarios, se hace ineludible construir una nueva sensibilidad a la hora de hablar sobre una refundación de la educación teológica (Preiswerk, 2006). Se plantea la necesidad no sólo de hablar sobre nuevos temas que nos desafíen o de “perspectivas mesiánicas” que emerjan como instancias salvadoras sino desde una lectura crítica y esperanzadora en torno a sus elementos más propios del campo.

Lo que planteamos como hipótesis es que el origen de estos procesos no se relaciona estricta ni únicamente con razones de carencia económica, falta de organización institucional o escasez de producción de artículos o libros sino, principalmente, con *cómo se entiende la pertinencia de la educación de la teología*. En otros términos, la educación teológica en América Latina no sólo debe revisar sus prácticas –en términos de renovación institucional, curricular o de producción- sino ir más al fondo, es decir, hacia cómo comprende y proyecta su razón de ser, para desde allí enfrentar una honesta autocrítica con respecto a la necesidad de responder a las demandas sociales, académicas y eclesiales, con la apertura suficiente a cambios radicales. Si los retoques son sólo cosméticos y externos sin llegar al fondo del problema, entonces, la educación teológica seguirá perdiendo su relevancia y vitalidad.

Por eso la necesidad de un *proceso de descolonización* como camino para resignificar estos elementos. Al remitir a este término, nos identificamos con un modo de reflexión que intenta profundizar sobre una lectura crítica de las dinámicas socio-culturales y geo-políticas contemporáneas en América Latina, las cuales plantean que, más allá de la finalización de los procesos de colonización directa, aún persiste una *ontología colonial* (Mignolo, 2003; De Sousa Santos, 2010) que responde a una imaginación occidental que permea y se hace presente en un conjunto de imaginarios, discursos y prácticas tanto en las estructuras políticas como en las vivencias cotidianas.

Algunos de los elementos de esta “ontología colonial” son los siguientes:

Las dinámicas de dominación se construyen a partir de una colonización del ser, del poder y del saber (Maldonado-Torres, 2007). Esta

categorización tiene por objetivo comprender que los procesos de subjetivación son mucho más complejos de lo que ciertas lecturas binarias o maniqueas postulan, las cuales dan un mayor énfasis a procesos de acción coercitiva de una fuerza sobre otra. Por su parte, la comprensión de colonialidad nos orienta a inscribir las dinámicas de poder dentro de instancias de construcción simbólica, marcos epistemológicos, relaciones sociales cotidianas, entre otras, dentro de la tensión constitutiva dominación-resistencia.

Dentro de los procesos de diferencia colonial –naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie- emergen otras prácticas, subjetividades y saberes que presionan las fronteras de los sentidos establecidos. Por ello, es necesario brindar mayor atención a la pluralidad de sujetos y agentes sociales que conforman nuestras sociedades, como instancias de inclusión política a partir de la inclusión de otros modos de construcción del conocimiento, los cuales resisten y tensionan las fronteras de los saberes-poderes hegemónicos.

Por todo esto, construir nuevas cosmovisiones y prácticas de ser o de resistir se vincula directamente con el desarrollo de nuevas epistemologías, es decir, con otras formas de discernir y promover los procesos de construcción de sentido - social, religioso, académico, político, económico, entre otros. En palabras de Otto Maduro (2012: 102):

Todos los problemas epistemológicos son simultáneamente problemas políticos y éticos. Todos los problemas políticos son al mismo tiempo problemas éticos y epistemológicos. Todos los problemas éticos son al mismo tiempo problemas políticos y epistemológicos. Las actuales dinámicas de poder así como nuestros esfuerzos hacia el conocimiento, y nuestra responsabilidad hacia el planeta y todas sus criaturas, están intrínsecamente entrelazadas entre sí.

A partir de los elementos contextuales y de las propuestas críticas de la teoría decolonial, nos preguntamos: ¿cómo se manifiesta esta ontología colonial en la educación teológica latinoamericana? ¿Cuáles son los binomios presentes que circunscriben los péndulos dentro de la teología? ¿De qué manera se manifiestan los sujetos: desde la funcionalidad a ciertos elementos absolutos de la estructura social y religiosa o desde la emergencia de la diferencia que se inscribe en la pluralidad -también social, religiosa, política, cultural? ¿Cómo se vincula la construcción de conocimiento teológico con la incidencia social, pública y eclesial? ¿De qué forma la educación teológica se articula con los nuevos escenarios y sujetos emergentes?

Tal como mencionamos, los estudios decoloniales han mostrado que las dinámicas coloniales aún persisten, particularmente, en los modos de

construcción del conocimiento y sentido social. Es lo que se denomina como *colonialidad del saber* (Lander, 2011). Esto conlleva reconocer tres elementos (Panotto, 2015). En primer lugar, que las ciencias siempre han estado vinculadas a dinámicas de poder. En América Latina, especialmente, la construcción de conocimiento se ha relacionado históricamente con la legitimación de situaciones de injusticia y desigualdad. En segundo lugar, la justificación de dichas dinámicas de poder ha proporcionado una forma de comprender el *ontos* social a partir de la naturalización de relaciones, dinámicas y estratificaciones. De aquí el lugar que cobran los significantes como homogeneidad cultural y jerarquía social, los cuales no sólo respaldan el lugar de países, grupos o ideologías en posiciones hegemónicas sino también se transforman en lentes de lectura socio-política en todos los niveles socio-culturales. Es por ello que nociones homogeneizantes de lo cultural o modos deductivos y positivistas de indagación social a través de la búsqueda de leyes incondicionales se posicionan como modos absolutos de análisis.

Por último, desde una lectura más amplia, este abordaje conlleva reconocer la complejidad de las dinámicas de poder y su necesaria deconstrucción a partir de las inconsistencias y contingencias inherentes a ellas. Así como se reconoce lo subrepticio o lo microfísico de los poderes -o sea, de cómo dichas dinámicas permean no sólo a través de jerarquías y procesos de subida/bajada, centro/periferia, sino también -y especialmente- en modos de convivencia, construcciones subjetivas e instancias cotidianas-, de la misma manera se manifiestan caminos alternativos y heterogéneos de resistencia y contra-poder que parten desde nuevas construcciones de sentido y conocimiento, entre las fisuras del mismo “sistema”. Es lo que Walter Mignolo (2010) denomina *pensamiento fronterizo*: la emergencia de nuevos conocimientos, prácticas y saberes que emergen desde las fracturas de los pensamientos y prácticas hegemónicos que falsamente se adjudican una homogeneidad y estatus de absoluto que no poseen.

Estos procesos evidencian la emergencia de nuevos marcos epistemológicos. Boaventura de Sousa Santos (2009) afirma que estas instancias parten de la conjunción de una sociología de las ausencias, que da cuenta de la diversidad de formas de conocimiento ausentes; y una sociología de las emergencias, como espacio donde articular la pluralidad de opciones, a partir de donde se construye el *paradigma emergente*: todo conocimiento científico natural es científico social, todo conocimiento es total y local, todo conocimiento es autoconocimiento, todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común. Boaventura de Sousa Santos (2009: 34) lo resume de la siguiente manera:

En vez de la eternidad, la historia; en vez del determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la

espontaneidad y la auto-organización; en vez de la reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente.

En otra obra, de Sousa Santos (2010:11-44) afirma que hoy pasamos de un pensamiento abismal, característico de la modernidad, donde el conocimiento occidental se afirma en un sistema de distinción entre lo visible e invisible, quedando esto último excluido como posible fundamento del conocimiento frente a la imposibilidad de la copresencia de ambos elementos a uno *posabismal* como pensamiento ecológico, o ecología de saberes, donde los procesos epistemológicos son tan variados como la pluralidad de experiencias histórico-culturales. Lo corporal, lo estético, lo simbólico, lo complejo, lo literario y poético, lo experiencial y relacional son reconocidos no sólo como puentes sino como *locus* con legitimidad propia para la emergencia de nuevos modos de ver, sentir, construir y describir la realidad.

Esta epistemología emergente conlleva no sólo el cuestionamiento de los esencialismos dentro de los modelos tradicionales y el reconocimiento de una pluralidad de epistemologías sino, además, a comprender la necesaria articulación e inter-relación donde las fronteras de la especificidad disciplinar se reconocen lo suficientemente porosas para ver y fomentar la profunda interrelación que poseen. La ecología de saberes apela al conocimiento como inter-conocimiento.

De aquí que este abordaje propone la necesidad de una *transdisciplinariedad decolonial* (Maldonado-Torres, 2015) donde la presencia de otras voces no se instituya como el reconocimiento de objetos y sujetos exógenos –los “otros”, los “externos”, los “diferentes”-, o como islotes aislados entre sí –como algunos estudios multiculturales tienden a hacer, sino como una presencia que atraviesa la homogeneidad de lo identitario, desafiándonos, deconstruyéndonos y proyectándonos hacia nuevos modos de ser y saber. En este sentido, vale recordar que “trans” proviene de la misma raíz etimológica que la palabra “tres”, es decir, la trasgresión del dos, o sea, de aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad, como hemos mencionado.

Reconocer este “tercero en cuestión” en la construcción de sentido conlleva una cualidad activa que habilita un espacio hermenéutico y pedagógico que evidencie la pluralidad que nos rodea y atraviesa. Aquí podemos traer la propuesta de Homi Bahbah (2010) sobre el sentido del *tercer espacio* que, en realidad, remite a Jacques Derrida. Esta concepción deviene de diversas experiencias con los modos de interpretar sentidos y palabras durante instancias de traducción, donde aparecen gestos, expresiones y objetos que cuestionan los sentidos dados y las posibles síntesis, permitiendo otros nuevos.

Es un lugar dialógico, un espacio intercultural de enunciación, donde los sentidos son relativizados a través de un encuentro cara a cara.

La búsqueda de este *tercer espacio* requiere de un *empoderamiento de nuevas narraciones*. Narraciones que parten del diálogo, es decir, de un acercamiento concreto, real y corporal con el otro. Un cara a cara que escucha, que permite enunciar y que nos resignifica. Un apalabramiento que –en términos de Deleuze– produce reterritorializaciones, o sea, nuevos locus de sentido. En palabras de Bahbah (2013: 56-57):

Las lecciones de la ambivalencia no se agotan en el acto de soportar. La experiencia de lo ambivalente resulta también un acicate para el discurso, la necesidad de la palabra, una vía para trabajar lo contradictorio y lo que no tiene solución, con el propósito de lograr el derecho a narrar. Incluso las formas más extremas de ambivalencia cultural... constituyen momentos que coaccionan el acto de soportar hasta convertirlo en reclamo por la agencia de discurso e interlocución.

Por último, la apertura de este *tercer espacio* epistemológico posee una dimensión intrínsecamente ético-política. Implica una actitud crítica con respecto a todo modo clausurado de ver el mundo, y el reconocimiento y empoderamiento de modos alternativos de construir el saber y los sentidos - institucionales, estructurales y cotidianos. En otras palabras, poner sobre la mesa la pluralidad de modos de construir los sentidos sociales constituye un espacio crítico de deconstrucción de las cosmovisiones hegemónicas, para traer otras vivencias e ideas que, a su vez, implican la presencia de otros cuerpos, subjetividades e identidades. Es crear una lógica global anti-hegemónica frente a una globalización que pretende una falsa homogenización (Castro-Gómez, 2007).

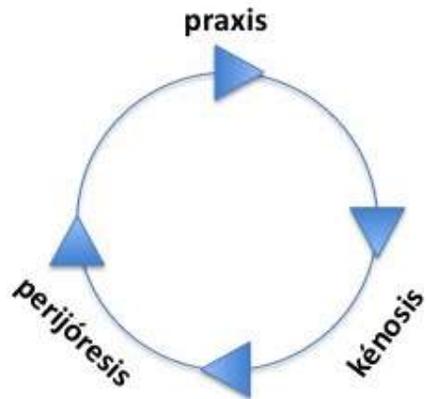
Decolonizando la educación teológica en América Latina

La crítica decolonial nos llama a tres actitudes frente a la situación de la educación teológica en América Latina -y seguramente en otros contextos-, tal como la hemos leído en este trabajo. Primero, una actitud de *profunda honestidad* con respecto a la situación de crisis, cimentada en la matriz colonial que aún persiste en nuestras instituciones y discursos. Cuando hablamos de “matriz colonial”, nos referimos específicamente a la presencia de diseños curriculares tradicionales y a una fuerte presencia de temas pertenecientes a tradiciones cristianas, filosóficas y académicas que no responden necesariamente al contexto religioso, eclesial y social de nuestra región. Segundo, una actitud de *genuina sensibilidad*, donde podamos discernir y apropiarnos de la pluralidad de voces y formas alternativas de ser, hacer, decir

y pensar y cómo ello se articula con nuevas epistemologías. Por último, una actitud *acción intencional* que logre cambios profundos en todos los niveles, para que los espacios tradicionales de educación teológica no sigan decayendo, como también para empoderar a las voces emergentes.

A partir de aquí, proponemos algunos elementos que nos guíen a tomar pasos concretos para atender a las demandas y la crisis de la educación teológica en América Latina desde un abordaje decolonial:

1. *Construir otros modos de hacer teología.* La Reforma nos invita a tener una actitud teológica crítica con respecto a las formas y discursos establecidos, en pos de la construcción de otros lenguajes, otros espacios, otras institucionalidades, otras prácticas. No podremos lograr una transformación en torno a estos elementos si carecemos de una sospecha epistemológica en torno a cómo definimos la economía divina. Por ello, debemos precisar el ejercicio teológico en un movimiento de retroalimentación entre *Praxis*, el ser-en-camino en lo público; *Kénosis*, como instancia de auto-vaciamiento, auto-crítica y deconstrucción constante de los discursos, las cosmovisiones y las prácticas; y *Perijóresis*, que refiere a lo “inter” de la existencia, es decir, a todos los elementos que entran en juego al hablar de Dios, lo cual cuestiona y deconstruye constantemente los procesos de auto-afirmación ¿De qué manera el ejercicio teológico posibilita la emergencia e interacción de una ecología de saberes? ¿Cómo desafía dicha ecología los puntos más sensibles de lo teológico?



2. *Resignificar la pertinencia de la educación teológica en línea con los “públicos” que la teología pública propone: la sociedad, la iglesia y la academia* (Tracy, 2006). Estos tres campos no están aislados sino en constante interacción. Cuando nos referimos a interacción, hablamos de relación y conflicto al mismo tiempo, es decir, a una tensión constructiva y necesaria. Un elemento central para articular esta relación puede ser pensar esta vinculación desde *la respuesta a demandas sociales como puntos nodales y significantes articuladores disciplinares* (Laclau, 1996: 69-86), en lugar de partir desde cada público de forma aislada.

3. *Conocer e integrar modos emergentes de hacer teología.* En el año 2014, se realizó un seminario en Medellín, Colombia, sobre nuevos sujetos y campos de la educación teológica. Allí se invitó a teólogos y teólogas de diversos países del continente que se encuentran trabajando en proyectos de educación teológica con espacios y grupos no tradicionales, tales como un movimiento ecuménico de jóvenes en Brasil, un proyecto de educación religiosa entre niños y niñas en Costa Rica, un proyecto de educación teológica popular entre mujeres de un sector marginal en una ciudad de Colombia, un proyecto educativo entre grupos indígenas al interior de Bolivia, entre varios otros. Fue interesante identificar tres elementos en común que trajeron todas estas experiencias: la necesidad de comprender lo epistemológico a partir de las demandas de la pluralidad de sujetos y actores sociales en el continente; que dichos proyectos se crearon a partir de la imposibilidad de los espacios educativos teológicos formales para atender a sus demandas; y la riqueza que posee el diálogo entre distintas epistemologías. En este sentido, las instituciones teológicas requieren ser un espacio de mayor encuentro entre la diversidad, no como pragmática institucional o para ser “políticamente correctos” sino, principalmente, como un ejercicio pedagógico y desde la facilitación de un locus de construcción teológica.
4. *Transformar las instancias pedagógicas.* Cuando hablamos de transformar la educación teológica, no nos referimos solamente a la inclusión de nuevos contenidos o a la búsqueda de resultados novedosos, sino de ir “más atrás”, es decir, a cambiar profundamente las prácticas educativas en todos sus sentidos: pedagógicos, curriculares e institucionales. Como dijo Matthias Preiswerk en el seminario de Medellín mencionado, “muchas veces los cuerpos están ausentes de nuestras aulas”. Si hablamos de la necesidad de atender a las demandas de la iglesia y la sociedad, de incluir diversidad de voces, de transformar el espacio educativo en uno de concientización socio-política, debemos preguntarnos: ¿son nuestras aulas instancias de intercambio, reconocimiento y empoderamiento? ¿Se buscan mediaciones pedagógicas y didácticas que faciliten el intercambio y la construcción colectiva del conocimiento? ¿Se fomenta el movimiento y la producción conjunta?
5. *Desarrollar diseños curriculares alternativos.* La idea de transdisciplinariedad decolonial nos invita, al menos, a dos cambios en lo que refiere a nuestros diseños curriculares: primero, a la actualización e inclusión de una mayor diversidad de mediaciones teóricas y, segundo, a elaborar una malla curricular que se atreva a superar las disciplinas establecidas en pos de construir epistemologías alternativas. ¿Por qué el

abordaje intercultural se circunscribe a una materia o cátedra específica, antes de ser un eje que atravesase todas las disciplinas? ¿Por qué seguimos haciendo la distinción entre teología sistemática como bloque y “teologías contextuales” o “modernas y contemporáneas” como esos “otros” que emergen de un supuesto marco dogmático clausurado? ¿Es posible seguir distinguiendo entre propuestas hermenéuticas o el análisis socio-político de la Biblia del estudio sistemático exegético?

En conclusión, nuestra lectura propone que la situación de crisis en la educación teológica en América Latina deviene de su dificultad en producir articulaciones que le permitan dialogar con nuevas demandas sociales, académicas y eclesiales, a razón del sentido de falta de pertinencia de la educación teológica tradicional, hoy mayoritaria en las instituciones latinoamericanas. Por ello, proponemos una apertura y crítica a nivel epistemológico en torno a la promoción de nuevas sensibilidades sobre la existente ecología de saberes y experiencias que, por el momento, parecen caminar por otros senderos que la educación formal, buscando modos de reflexión y producción teológicas propios y alternativos, con el objetivo de habilitar una instancia de deconstrucción, desde los modos de comprender la economía divina hasta los propios diseños curriculares y dinámicas pedagógicas.

Bibliografía

BAHBAH, Homi (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Buenos Aires: Siglo XXI

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*: Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, pp.79-91

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI

_____ (2010). *Para descolonizar occidente*. Buenos Aires: Prometeo/CLACSO

GUTIÉRREZ, Gustavo (1996). *Teología de la liberación*. Lima: CEP

LACLAU, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel

LANDER, Edgardo, comp., (2011). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO

LYOTARD, Jean-Francoise (1993). *La condición posmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini

MADURO, Otto (2012). "An(other) Invitation to Epistemological Humility: Notes toward a Self-Critical Approach to Counter-Knowledges" in Isasi-Díaz, Ada María y Mendieta Eduardo, eds. *Decolonizing Epistemologies. Latino/a Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, pp.87-103

MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo

_____ (2003). *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Akal

PANOTTO, Nicolás (2015). "Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina." En: *Debates do Ner*, Porto Alegre, Año 16, N.28, pp.69-97

PREISWERK, Matthias (2008). *Contrato intercultural*. La Paz: Plural

SEGUNDO, Juan Luis (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp.127-168.

_____ (2016). “Transdisciplinarietà y decolonialidad”. En: *Quaderna*, mis en ligne le 28 janvier 2016, url permanente : <http://quaderna.org/?p=418>

TRACY, David (2006). *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. San Leopoldo: Editora Unisinos

Documentos

SPT (2013). “Diagnóstico sobre la Educación Teológica Virtual: informe final” <http://www.serviciospt.org/wp-content/uploads/2014/11/diagnostico-etv-informe-final.pdf>